

Diálogo entre culturas e missão: perspectiva antropológico-teológica

Prof. Waway Kimbanda Rufin

RESUMO

O artigo trata do diálogo intercultural e a missão, na interface entre antropologia e teologia, em que se presta atenção especial às implicações teológicas face a convivência de culturas que a missão universal postula como testemunho da missão de Deus na história. Apontando para a necessidade de uma teologia da interculturalização, partiu-se da experiência intercultural paradigmática do Padre sudanês, Daniel Pharim Deng, missionário comboniano (1866? – 1900), no contexto da homogeneização cultural que marcou a missão civilizatória na África negra no século XIX e que, hoje, apoia-se no marco provocado pelo fenômeno de globalização.

Palavras-chave: *identidade cultural, negro-africano, homogeneidade, Diálogo intercultural, teologia de interculturalização*

ABSTRACT

This article is about intercultural dialogue and mission in the intersection between cultural anthropology and theology, with special attention to theological implications in view of cultural relationship, of which the universal mission postulates God's mission in history. It is geared towards the necessity of interculturalization theology, based on the intercultural paradigmatic experience of a Sudanese Comboni missionary priest, Daniel Sorur Pharing Deng, (1866?-1900), in the context of dominant western cultural ethnocentrism which marked the civilization mission, that, today depends on the homogeneity brought about by the phenomenon of globalisation.

Key words: *cultural identity, black-African, homogeneity, intercultural dialogue, interculturalization theology.*

INTRODUÇÃO

O diálogo entre culturas é um dos papos quentes de decisiva relevância para o futuro da missão da Igreja católica ao longo do século XXI, quando se assiste a uma progressiva passagem do Cristianismo católico do Ocidente europeu e do contexto romano para uma inserção em continentes e culturas de povos como as da África, da Ásia, dos indígenas na América e da pós-modernidade. As comunidades missionárias pluriculturais como as de Combonianos, Verbitas, Consolatas, Espiritanos, por exemplo, são um verdadeiro laboratório de um processo histórico maior que interessa não só a Teologia da missão como também à própria história dos embates interculturais que se dão no mundo hoje, no contexto de uma economia e cultura mundiais cada vez mais globalizadas.

O que exatamente discutimos na presente reflexão gira em torno dos desafios das identidades culturais nas comunidades missionárias pluriculturais e internacionais (masculinas ou femininas), apontando para a experiência intercultural paradigmática do Padre sudanês, Daniel Sorur Pharim Deng, missionário comboniano (1866? – 1900), no contexto dominante do etnocentrismo cultural ocidental. Já que a missão acontece por meios de relações e interações históricas e ordinárias¹, capta-se, nesse contexto, um certo mal-estar, expressão da sensação de desconforto pelo descompasso entre o processo de aculturação e o de inculturação; portanto, pela difícil tarefa do reconhecimento do protagonismo histórico da subjetividade dos povos dominados. Essa situação afeta a desigualdade social.

Aqui, a questão da identidade cultural se apresenta sob forma de uma dialética de duas dimensões²: de fé e de relações de convivência entre

¹ Cf. SHORTER, A., *Toward a theology of inculturation*. Nova York: Orbis books, 1992, pp. 9-13. "Em toda inculturação há implícitas aculturações e adaptações. Mas não se pode reduzir a evangelização a um processo de aculturação e de adaptação". AZEVEDO., Marcello de C., Contexto geral do desafio da inculturação. In: FABRI DOS ANJOS, M. (ORG.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petropolis-RJ: Vozes/SOTER, 1995, p. 13-27 [aqui p. 15 (nota 4)].

² "Religião é a realização socioindividual de uma relação do homem com algo que o transcende e a seu mundo, ou que abrange todo o mundo, que se desdobra dentro de uma tradição e de uma comunidade. Tradição e comunidade são dimensões básicas para todas as grandes religiões: doutrina, costumes e ritos são suas funções básicas; transcendência é sua preocupação básica" KÜNG, H., Introdução: o debate sobre o conceito de religião. In: *Concilium*, nº 203, pp. 5-10, Jan. 1986. Aqui p. 8. É-se membro de uma tradição religiosa que agrupa fiéis passados, presentes e futuros. A linguagem dos que crêem funciona como referência legitimadora da

culturas³. A primeira, de índole teológico, pergunta pela possibilidade de relação edificante entre a herança religiosa negro-africana, no caso de Sorur, e a tradição cristã tal como apresenta pelos Evangelho e tradição eclesial. A segunda, de ordem sociológica, é a disputa pela coerência das relações de convivência entre diferentes heranças culturais; a diferença, a alteridade, a diversidade desafiam a hegemonia ocidental e postula que as relações de convivência em comunidades sejam discutidas. O salmista diria “*Como poderíamos cantar um canto de lahweh numa terra estrangeira?*”(Sl 137, 4). Os velhos hábitos e pretensões de que só o Ocidente possui o saber certo, a verdade religiosa e valores morais, devem ser postos em questão.

EXPERIÊNCIA INTERCULTURAL PARADIGMÁTICA DO PADRE DANIELSORUR PHARIM DENG

“O negro ainda acredita que o Cristianismo vem de Deus de modo que se agarra a ele, embora sua mente se encontre num estado de revolta contra o Cristianismo Ocidental”.⁴

A segunda metade do século XIX nos apresenta uma experiência inédita de um negro sudanês da tribo Dinka (na África saheliana), sacerdote missionário comboniano, Daniel Sorur Pharim Deng. Dentro da dinâmica de eventos que constroem o contexto historico-cultural e religioso do Ocidente, no século XIX – de modo especial dentro do horizonte da evangelização dos negros pensado pelo bispo italiano Dom Daniel Comboni (1831-1881) : “salvar os negros com os negros”⁵ –, melhor se compreenderá a preciosidade dos escritos do Padre Daniel Sorur. A sua vida representa um especial, quanto raro, exemplo biográfico no qual se resulta uma reviravolta dos papéis entre

crença, cumprindo a dupla função *ad intra* – incorpora os fiéis a uma comunidade - e *ad extra* – separa-os dos que não são. Cf. HERVIEU-LÉGER, D., *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flamarion, 1999, p. 24.

³ “A travessia da questão do crer pelas águas sociológicas não existe por si mesma, mas trata-se de conduzir o barco conceitual às águas teológicas”, Pedro Rubens F. Oliveira, citado por LIBANIO, J.B., *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11.

⁴ SMITH, E. W., *The Christian Mission in Africa*. Londres: Edinburg Press, 1926, p. 27.

⁵ No *piano per la rigenerazione dell’Africa* (1871) de Daniel Comboni, a expressão original é “*Rigenerazione dell’Africa coll’Africa stessa*”. Cf. Gli scritti, 2753, p. 844. Quando Comboni fala de África, ele se refere ao território dos negro, aos negros. Por isso substituímos “África” por “negro”, pois África hoje não é mais território só dos negros, ela hospeda árabes, brancos e mestiços (embora em menor número).

identidade-alteridade; etnólogo-sujeito etnográfico; evangelizador-pagão. Um negro que diz a própria história e convida o ocidental a ouvir.

O Cristianismo tem desempenhado um papel notável na formação de sua identidade cultural. Suas perguntas acerca sua origem e identidade negro-africana, a partir da convivência no Ocidente cristão e eurocêntrico - *Che cosa sono i neri?* (quem são os negros?), *Qual'è il mio paese nativo?* (qual é a minha terra de origem?) – , podem ser levadas a metáfora que abarca toda negritude africana e a da diáspora que pena nas terras americanas⁶ e européias; diferenciada, porém, irmanada em e por tradições e interrogações comuns, como: “o que é ser negro” numa sociedade ou, de modo específico, numa instituição religiosa que se quer intercultural? Como muitos outros, também os povos indígenas se perguntam hoje: “Quem somos nós neste mundo globalizado? Quem somos nós neste continente latino-americano e caribenho, e nesta nação brasileira? As mulheres católicas se interrogam quem somos nós na Igreja Católica? É um impacto e uma surpresa, como sempre acontece, quando são formuladas perguntas originais. A afirmação da identidade étno-cultural é sinal de uma resistência contra a pressão classificatória da instituição como Estado, Religião, sociedade etc.

A análise dos manuscritos de Sorur⁷ mostra que se trata de uma experiência paradoxal: de um lado, a homogeneidade cultural promovida pela missão civilizatória (forma de globalização) do século XIX até o período pré-conciliar Vaticano II, levou-o, relativamente, ao distanciamento (desenraizamento, forma de deculturação) da própria cultura de origem, a negro-africana Dinka; a cultura se divorcia da história e geografia – processo de desterritorialização

⁶ Cf. BASTIDE, Roger, *Les amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris: Payot, 1967.

⁷ Encontra-se a obra do negro-africano sudanês, o Padre Daniel Sorur Pharim Deng , principalmente com: *Che cosa sono i neri?* (o que é ser negro?), *Qual'è il mio paese nativo?* (qual é a minha terra de origem?), *Le pene dei negri schiavi in Africa* (os sofrimentos dos negros escravos na África) e “*Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Deng*” (Memórias escritas pelo R.P. Daniel Sorur Pharim Deng): uma série de artigos que se refere à biografia do Padre Sarur, com várias observações sobre a sociedade dos Dinka, escrita depois de sua ordenação sacerdotal, em maio de 1887, editada na revista *La Nigrizia* ; coleção de Arquivo A/C/R/B/245/9 tomo 1886-87-88. Trata-se de textos manuscritos do final de 1800, em língua italiana, pelo fato de Sorur ter estudado no Colégio *de Propaganda Fide* (o atual Colégio Urbano), em Roma, entre 1877-1883. Todos esses escritos de Sorur são conservados no A .C. R. (Arquivo Comboniano de Roma). Este é um lugar que guarda diversos e valiosos tesouros para o conhecimento histórico, antropológico e missiológico. No A. C. R., com cuidado e precisão são recolhidos catálogos e documentos manuscritos preciosos: relativos às obras, diários, epístolas de muitos missionários combonianos, militantes no mundo, de mais de um século.

da cultura⁸ – como os antropólogos preferem dizer. Essa ruptura originou e alimentou o mimetismo (assimilação mais ou menos forçada e unilateral): Sorur assume o comportamento do grupo dominante italiano. É um desafio, pois a “identidade não se desenvolve por ruptura e está, em geral, profundamente arraigada no passado, pelo costumes culturais, tradições, crença, etc”⁹. Dentro de um quadro sociocultural específico, a construção de uma identidade provê aos indivíduos e à coletividade certa auto-percepção, um sentido de pertinência, valores, códigos de comportamento, significações, um sentido de segurança de existência e, muito importante, certas referências para serem reconhecidos pelos outros.

Por outro lado, de forma alternativa, os efeitos da homogeneidade cultural levaram Sorur à reafirmação de sua cultura de origem nergo-Dinka (em forma de erupção da negritude) e desencadeiam processo de resistência (fechamento, apologia) contra os aspectos prejudiciais da homogeneidade cultural. Sorur assumiu uma postura apologética. Os novos símbolos se confrontem com a sua mentalidade negro-Dinka, com um sentido de pertinência a uma coletividade, de modo que não incorpora mais em sua mente, mecanicamente, as mensagens provenientes do horizonte simbólico ocidental.

No entanto, para Sorur, a verdade se densifica no cristianismo que acredita vir de Deus por quem se deve deixar possuir, num empreendimento sem fim. Ao tornar-se cristão – e depois sacerdote missionário comboniano –, Sorur não teve apenas consciência de ter mudado de religião, mas percebeu também que mudou de “mundo”. As relações fundamentais não são mais de parentesco, de tribo, de clã, mas as que nascem da comunhão na fé; a segurança não reside mais no conhecimento pacientemente elaborado, reconhecendo as correlações primeiras que unem as coisas e os seres, tal como se acredita no universo Dinka, mas numa obediência à Palavra de um Deus reconhecido como normativo e suficiente.

A mudança é portanto “radical” no sentido próprio da palavra, ela mexe com a raiz mesma da situação do homem no mundo. É portanto normal que ela seja sentida e vivida como dificuldade e demora para entrar verdadeiramente na novidade do que “escolheu” para viver. Mas isso é apenas

⁸ Nesse sentido, a deculturação parece como um dos efeitos devastadora da globalização.

⁹ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (org.), *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí-RS: Unijuí, 2003, pp. 15-56, aqui p. 24.

um aspecto do problema, o menos traumatizante. Porque ao mesmo tempo quando descobriu um novo mundo religioso, Sorur se viu como de fora e contra a sua vontade, obrigado a entrar em um universo sociocultural que excede infinitamente tudo o que conhecia e que entendia bem determinar o uso que fazia de sua terra e os proveitos que nela esperava tirar.

Se a sabedoria tribal definia para ele o “lugar” do mundo, precisa para ele agora aprender o “contrário”. E a mudança é tão violenta que aparentemente não se preocupa muito do que lhe pode acontecer. As decisões lhe chegam de fora – não é consultado sobre o que convém para ele fazer e se deu certo sua produção, ele não será assim tão feliz porque não ele que avalia os esforços de seu trabalho. Ele se encontra no espaço de uma geração, arrancado de uma tradição milenar e é obrigado a aprender a viver num mundo que lhe foi “imposto” e cujas leis, de que ele ignora a origem, parecem ser exercitada a sua desvantagem.

A extrema complexidade da situação na qual Sorur se encontra – e na qual o negro comboniano encontraria hoje – escapa muitas vezes aqueles que aqui e lá se estranham da lentidão do desenvolvimento no ambiente pluricultural dominado pelo etnocentrismo moderno e ocidental. Mas se se presta bem atenção, de outro lado, o negro-africano revela muitas vezes uma notável capacidade de adaptação. Esquece-se muito de que ele realiza no espaço de uma ou duas gerações uma mudança que exigiu muitos séculos aos ocidentais. Da mesma forma, não é fácil para ele discernir o caminho que deve seguir. Assim, a experiência de Sorur deixa entender que a construção social de sua identidade foi um processo criativo, complexo e interativa, adaptável para que ele possa fazer frente a onda homogeneizadora, no simbólico, e isoladora, no social.

Lendo e analisando a obra de Sorur mediante o cruzamento com a informação em documentação contemporânea, percebe-se que a dinâmica de relações estabelecidas entre os ocidentais e os negro-africanos não é de reciprocidade. É nessa dinâmica de relações assimétricas que o negro-Dinka disputa pela sua identidade cultural, confronta o projeto proposto pelo Evangelho e “briga” contra o projeto sociocultural do etnocentrismo que desestrutura as culturas extra-ocidentais. Mas, essa irrupção periférica da negritude no campo da homogeneidade produtora simbólica mais forte, ainda não alcança a significação necessária para dizer que se trata de intercâmbio recíproco equilibrado.

Entre distanciamento do negro-africano às comunidade e cultura de origem e a resistência face ao cristianismo ocidental, entre o mimetismo e a apologia, entre a ruptura as origens e o fechamento ao novo, a identidade do negro Sorur se encontra numa situação paradoxal, no estado de crise, na condição do “il y a” (sem identidade, impessoalidade) – diria E. Lévinas¹⁰, de “mal-estar” – no dizer de S. Freud¹¹. No início deste século XXI esse estado crise aparece sob forma de tensão entre homogeneidade e fragmentação, fruto da globalização. Portanto precisa sair dessa, precisa uma negociação. Propõe-se, portanto, uma nova posição: “Diálogo entre culturas” ou “identidade em diálogo”. Assim, o paradigma de interculturação, que traduz a interação simétrica de culturas e a inculturação, se apresenta como perspectiva, no sentido de enfoque, como condição de possibilidade e de inteligibilidade para coerência de relações entre culturas (aculturação) e entre as identidades culturais e o Evangelho da missão (inculturação). Do processo de diálogo sincero depende a construção e desenvolvimento da identidade cultural dos povos dominados, no caso presente do negro-Dinka, Padre Sorur.

Trata-se de refletir, muito profundamente, sobre as relações assimétricas provocadas pelo *pensée unique* (pensamento unidimensional) e pelo sentimento de poder dominador. Cremos, paradoxalmente, que a situação histórica atual não deve ser analisada apenas sob o prisma negativo, mas também, movida pelas possibilidades positivas que as exigências da missão universal, como propõe a Palavra, e da crescente consciência da sociedade democrática oferecem: a solidariedade, doação da vida pelos irmãos (Jo 15,13), a gratuidade e reciprocidade (Mt 10,8), o fato mesmo de convivência de etnias e culturas, a denúncia da injustiça e anúncio do Evangelho do amor, a sensibilidade à abertura entre as novas gerações, direitos à participação no projeto comum, direitos à cidadania (civis, políticos, socioeconômicos). Assim, poderíamos afirmar que nos orientamos para um novo modo operacional baseado numa teologia de interculturação como sendo o lugar onde identidades serão reafirmadas, fortalecidas e promovidas como realização do projeto de Deus na história humana.

¹⁰ Cf. *De l'existence à l'existent*. Paris: Fontaine, 1947. Com uma nova “Preface”. Paris: Vrin, 1973.

¹¹ Cf. O mal-estar na civilização. In: Obras completas, vol. XXI (1927-1931). Rio de Janeiro: Imago, 1974, pp. 81-171.

VALORIZAÇÃO TEOLÓGICA DA INTERCULTURAÇÃO

*Raro é o sonho que começa e acaba na mesma noite.
A verdade não está num só, mas em muitos sonhos.
(Provérbio angolano).*

A dialética do enraizamento e da abertura parece ser hoje o caminho mais desejável; caminho que permite criatividade e contribuição para o diálogo construtivo entre culturas e pessoas para uma convivência mais estável, mais justa, mais responsável, em duas palavras, mais cristã e mais humana.

As representações das identidades culturais podem ter uma evolução no interior de um diálogo entre culturas, pessoas ou coletividades¹², em torno do projeto do Evangelho¹³, desde que baseada num envolvimento experiencial enraizado nas tradições culturais e religiosas dos interlocutores¹⁴, a pesar que, em muitos casos, a nova religiosidade depende menos das fontes tradicionais externas do que da convicção derivada da experiência pessoal¹⁵.

Na perspectiva teológica, o diálogo deverá articular unidade e diversidade, universalidade (em quanto fundamentado na única revelação divina) e contexto (fundamentado na história, memória coletiva-seletiva da comunidade)¹⁶, inculturação (dimensão teológica) e aculturação (dimensão sociológica). Assim, a teologia da interculturação carrega uma função dialética entre aculturação

¹² Cf. AMATUZZI, Mauro Martins. O desenvolvimento da representação na religião. In: PAIVA Geraldton José de ; ZANGARI, Wellington (orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 89-103 (aqui p.94)

¹³ Na interculturação, cada reflexão teológica particular tem por destino a participação no trabalho comum da Igreja. Pois uma teologia não tem vocação de separar as teologias existentes. Cf. COMBLIN, José. *História da teologia católica*. São Paulo: Heder, 1969, p. 13

¹⁴ “Aprofundar a tradição religiosa na qual nascemos e crescemos significa mais do que simplesmente conhecê-la. Implica experienciá-la, beber efetivamente de sua fonte, e ao mesmo tempo dar andamento a ela. Sem isso não há diálogo inter-religioso (inter-cultural) [...]. “Beber na fonte” é ir às raízes experienciais. Nesse campo, como em outros aliás, o diálogo verdadeiro é o que se dá experiencialmente, e até comungando práticas”. AMATUZZI, Mauro Martins. O desenvolvimento da representação na religião. In: PAIVA Geraldton José de ; ZANGARI, Wellington (orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*, p 93.

¹⁵ Cf. GIOVANETTI, José Paulo. A representação da religião na pós-modernidade. In: In: PAIVA Geraldton José de ; ZANGARI, Wellington (orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 129-146.

¹⁶ “Toda boa reflexão teológica apresenta ao mesmo tempo traços de universalidade e particularidade”. LIBANIO, J.B. ; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoque e tarefas*.

³ São Paulo: Loyola, 2001, p. 245.

e inculturação, entre fé e convivência, entre decolonização, desconstrução¹⁷, conversão e assunção.

O paradigma de interculturação, pensado no interior da opção eclesial pelo outro e pelo “mais outro” (Lévinas), o pobre¹⁸, aponta para as lutas hegemônica entre culturas, para a possibilidade de “estrutura de pecado” que atravessam todas as culturas e para ação evangelizadora nas culturas e entre as culturas. A interculturação permite também refletir que a evangelização não acontece a partir de uma cultura normativa ou de um vazio cultural, mas a partir de cultura X que se aproxima a uma cultura Y. A reciprocidade apontaria para a ruptura com lógica etnocêntrica, para a gratuidade, que é a contribuição fundamental do cristianismo em todo processo de evangelização. A interculturação que é uma opção consciente, permite desconstruir as relações assimétricas e estabelecer relações simétricas pelo conhecimento recíproco do diferente, da subjetividade com seus espaços de autonomia e cooperação. Através da interculturação pode-se negociar um “consenso sobreposto que permite o acontecimento do diálogo”(P. Suess).

O diálogo – e tudo o que implica – possibilita a “a passagem” da convivência de marco monocultural à intercultural e, por conseqüente, a regeneração cultural do povo oprimidos. O caminho cristão católico do diálogo entre as culturas é uma necessidade urgente onde defrontam-se tradição e inovação e traz a possibilidade de uma convivência intercultural na contra-mão do projeto hegemônico do tradicional etnocentrismo. Essa necessidade excede o próprio método missiológico que carrega apenas a preocupação ligada à questão da inculturação¹⁹. Ainda que este postulado utópico possibilita evangelizar a partir do universo simbólico de cada grupo étnico-cultural ou/e social, não parece dar conta de certas ideologias e práticas dominantes: certa pseudo-universalidade dominante na nossa compreensão de missão e de uma certa interculturalidade que simula uma convivência pacífica entre

¹⁷ O termo “deconstrução” foi introduzido pelo filósofo francês Jacques Derrida e indica uma atitude crítica diante das formas totalizantes e absolutizantes de cada tradição cultural, em particular do Ocidente. Para aprofundar o assunto o leitor pode conferir CULLER J., *Sulla decostruzione*. Milã: Bompiani, 1988.

¹⁸ A opção pelo outro e pobre postula espaços de reconhecimento de identidades particulares, prática cristã libertadora.

¹⁹ Com uma expressão mais atualizada, o título do livro de Suess Paulo traduz melhor o termo “inculturação” aqui referido: *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros* (São Paulo: Paulus, 1995).

culturas. “Seria de se admirar, se se admite que as teorias da identidade cultural se nutrem das ideologias da autenticidade utilizada para fins ditatoriais na África subsaariana?” reclama o teólogo negro-africano, Sylvain Kalamba Nsapo²⁰. O diálogo possibilitará a educação das diferentes identidades à interculturalização, entre os missionários. Desse modo o negro, o indígena, o pobre, pode sonhar e realizar seu “projeto de vida”.

Ao considerar a interpretação intercultural do diálogo postulada pela convivência para missão, apoia-se no horizonte intersubjetivo da Revelação e da Tradição. O princípio interpretativo do diálogo intercultural tem sua matriz: na Sagrada Escritura, na relação dialógica intratrinitária, no mistério da encarnação, na interpelação teológica do diálogo do Concílio Vaticano II.

Para uma missiologia relevante, do diálogo nasce um elemento de um paradigma missionário: a interculturalização²¹. Esta é baseada não apenas nos princípios antropológicos de relação do amor recíproco, da solidariedade e da fraternidade universal, mas também, e sobretudo, nos imperativos teológicos fundamentados no modelo de relação dialógica intra-trinitária²² e interpessoal tal como historicamente revelada por, com e em Jesus Cristo, no mistério da encarnação²³. Trata-se de relacionar o “Plano de Deus” e a “História”; mudar a imagem do homem é mudar a imagem da história, é mudar a imagem de Deus.²⁴

²⁰ KALAMBA NSAPO, Sylvain, Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino (ed.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*. ..., p. 102-132, aqui p. 116.

²¹ BOSCH, David J., *La trasformazione della missione: mutamenti di paradigma in missiologia*. Brescia-Italia: Queriniana, 2000, p. 630.

²² O amor de Deus que transborda, na teologia da Santíssima Trindade, é chamado “amor fontal”. Desta fonte procede o Logos (o Verbo) que é gerado pelo Pai, e procede o Pneuma (o Espírito Santo) pela aspiração do Pai e do Filho. A teologia clássica fala em “comunicação” intratrinitária, em “processões” ou “relações” que configuram a Trindade imanente desde a eternidade ou, como São João diz, “antes da criação do mundo” (Jo 17,24). SUESS, Paulo. “A missão de deus e a comunidade missionária: fundamentos, desdobramentos, compromissos”. Palestra proferida no Primeiro Congresso Missionário Nacional na Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte/ MG, no dia 18.7.2003.

²³ As “autodenominações de Jesus têm algo a ver com novas relações. Lembram as dimensões relacionais da Santíssima Trindade que são desdobramentos do amor: o conhecimento profundo do *bom pastor*, a passagem livre pela *porta*, a união íntima com a *videira* e o despojamento no *caminho* para encontrar aquele que caiu nas mãos dos ladrões, o pobre, o outro e todos que sofrem.” SUESS, Paulo. “A missão de deus e a comunidade missionária: fundamentos, desdobramentos, compromissos”. Palestra proferida no Primeiro Congresso Missionário Nacional na Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte/ MG, no dia 18.7.2003.

²⁴ Cf. SUESS, Paulo. “Projet de Jésus, Mission de Dieu”. In *Questions Actuelles, revue internationale de réflexion chrétienne*. Paris: Bayard, n° 33, 12-18, Jun-Ago 2003.

O diálogo intercultural deve ser entendido teologicamente e no seu desdobramento histórico. Pois a Verdade Absoluta se manifesta necessariamente de modo fragmentário no homem, no cultural, no histórico e no religioso. Trata-se de um diálogo que cobre uma dupla dimensão: a primeira é teológica (inculturação, vertical, no modelo de encarnação); e a outra, sociológica (convivência comunitária, aculturação, intercâmbio cultural, horizontal – “missão acontece através de ordinária interação histórica de culturas”²⁵ – como uma espécie de reflexo histórico do amor trinitária criador²⁶). “Agora, todo discurso, inclusive teológico, só pode ser reconhecido dentro do clima de *diálogo de alteridade*. Como insistia Karl Ranher, o *interlocutor* é o homem adulto, e o magistério (a instituição) precisa ter isso em conta.”²⁷ Em outras palavras, é preciso trabalhar em “parceria”, em “*Networking*”²⁸, em torno de um projeto comum que é adesão à missão de Deus no mundo.

A convivência intercultural para missão tem o seu fundamento na relação dialógica intratrinitária e interpessoal da Trindade. Por sua vez, a convivência intercultural na e para missão constitui o desdobramento histórico da convivência entre as três pessoas da Trindade. Os pensadores apanhados pelo mistério do Deus trino tentaram na Idade Média²⁹ compreender o intenso intercâmbio de vida no mútuo reconhecimento e na compenetração amorosa

²⁵ “Mission operates through the ordinary historical interaction of cultures”. Embora que O fato de aculturação (encontro entre as culturas) seja estreitamente associado ao processo de inculturação, ele é distinto deste, pois o primeiro é retido teológico e o segundo sociológico. Cf. SHORTER, Aylward. *Toward a theology of inculturation*. (para uma teologia da inculturação). Nova York: Orbis books, 1992, p.6-16; “Em toda inculturação há implícitas aculturações e adaptações. Mas não se pode reduzir a evangelização inculturada a um processo de aculturação e de adaptação.” AZEVEDO, Marcello de C., Contexto geral do desafio da inculturação. In FABRI DOS ANJOS, Marcio (org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis-RJ: Vozes/SOTER, 1995, p.13-27 [aqui 15 (nota 4)].

²⁶No seu artigo “Dimensão trinitária da criação”, G. Marco SALVATI, professor de dogmática na Pontifícia Universidade Santo Tomás de Roma, afirma que é à luz da Trindade que existência das criaturas aparece como uma espécie de reflexo da vida interior da divindade, que se caracteriza por ser um perene “deixar espaço” ao outro, um eterno caráter oblatoivo: o Pai “deixa espaço” ao Verbo e os dois “deixam espaço” ao Espírito; que toda a criatura leva em si uma aptidão para a comunhão e para o encontro, sendo estruturalmente caracterizada como ser-em-relação. (In Vv. AA., *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*. Roma: Vaticano, 1999, pp. 65-93.)

²⁷ SUSIN, Luiz Carlos. Inculturação: implicações teológicas. In FABRI DOS ANJOS, Marcio (org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis-RJ: Vozes/SOTER, 1995, p.29-55 (aqui 31).

²⁸ O termo inglês *networking* está entrando em uso a nível internacional e significa colaborar em rede para unificar as forças.

²⁹ cf. Tomás de Aquino, S. Th. I 43.

entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo (geração, ser gerado, inspiração ativa e ser inspirado), que a revelação bíblica apresenta mediante a palavra envio(s) ou missão (ões). Essa dinâmica intradivina (missão interior, *missio ad intra*; processão eterna) deseja, porém, transmitir-se como dom: no poder criador de Deus, na encarnação redentora de Deus em Jesus Cristo (nova criação) e na manifestação pentecostal do Espírito de Deus (missão exterior, *missio ad extra*; processão temporal). Nesse sentido fala-se da “missão” de Deus (*missio Dei*), na qual a vontade salvífica de Deus revela-se como universal e visando a todos (missão como epifania de Deus).

No seu artigo “Linhas mestres do Concílio Ecumênico Vaticano II”, o Arcebispo emérito de Aparecida (São Paulo), Aloísio Lorscheider afirma:

“A revelação é, em sua essência, um diálogo entre Deus e o ser humano: por seu verbo eterno, que se encarna, Deus vem falar conosco. O Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, inicia um diálogo conosco. Trata-se, no diálogo, de descobrir o que Deus realmente nos disse por seu Filho no Espírito Santo.”³⁰

Assim, o projeto de Deus é historizado, concretizado no nosso conviver na missão, de tal sorte que os acontecimentos das histórias não são alheios à revelação, mas fazem parte da história da salvação. O projeto divino é portanto um projeto dinâmico. No próprio diálogo a Sagrada Escritura é um exímio instrumento na poderosa mão de Deus para consecução daquela unidade que o Salvador oferece a todos os homens (UR 21); A Bíblia é a fonte fundamental da teologia de interculturação, pois ela é o testemunho primordial da revelação de Deus em Jesus Cristo. Nenhuma teologia pode conservar a sua identidade cristã na margem da Escritura. Porque a Bíblia não é uma simples obra histórica sobre o povo de Israel. Por meio de uma interpretação dessa Escritura no contexto da convivência pluricultural em luta para realização das identidades, Deus nos fala no coração de nossa situação atormentada. Essa Palavra divina não é uma proposição abstrata mas um acontecimento em nossas vidas, convidando-nos a continuar o combate para a nossa plena humanidade. A herança cristã é também e sobretudo importante para a teologia da interculturação. Essa herança vem da experiência de vida e da história da Igreja desde os tempos de Nosso Senhor, com a sua longa

³⁰ “Linhas mestres do Concílio ecumênico Vaticano II”. In Vida Pastoral, XLVI, no 243, 13-16, Jul-Ago 2005. (aqui p. 13).

tradição de estudo, de liturgia, de experiência. Nesse sentido, a experiência do intercultural é uma expressão de um cristianismo universal.

O diálogo, não sendo própria herança do regime patriarcal e colonial, é relativamente uma descoberta do Concílio Vaticano II. Relativamente por que o diálogo com o mundo (o outro) do qual fala o Concílio, é primeiramente provocado e exigido pelo “mundo”³¹, e não pela Igreja. Evidentemente, esse diálogo está ligado às profundas mudanças culturais relacionadas com as recentes revoluções tecnológicas que facilitam a comunicação entre povos, criando assim uma nova situação cultural da humanidade. Além disso, as convulsões políticas dos anos 1940 deram a muitas nações um novo sentido de sua identidade cultural e religiosa. No mundo do pensamento, basta pensar nas obras dos mais importantes filósofos dialógicos (ou seja, relacionais), como Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1965) (personalismo alemão); Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle, Jean Lacroix e outros, no personalismo comunitário; e mais recentemente, Emmanuel Lévinas (1906-1995), na fenomenologia da alteridade. Sem esquecer, longe dos pensadores ocidentais, o antropocentrismo comunitário do mundo negro-africano, tal qual apresentado pelo africanista Henri Maurier. O diálogo entre as culturas não é uma herança histórica, mas uma construção cultural antitética ao nosso passado colonial. O diálogo faz parte do projeto de convivência externa dos povos, além do projeto de vida específico de cada grupo social. Nesse sentido, o diálogo se torna uma exigência da missão.

Na Igreja católica, foi o papa Paulo VI que introduziu na linguagem da Igreja a palavra “diálogo” com sua encíclica *Ecclesiam suam* (1964)³², e o Concílio Vaticano II, com o peso de sua autoridade, indicou o fundamento teológico. A Igreja missionária existirá sempre como um evento dialógico (GS 92) no qual todos os membros, cada um de acordo com sua função e

³¹ “A convalescência da Europa pós-guerra e a descolonização (dos países da África e da Ásia), com a chancela da carta dos direitos humanos, mobilizaram a Igreja em direção do que poderíamos chamar globalmente de ‘espírito do Vaticano II’. Ali se colocaram linhas de fundo no campo de jogo válido para o futuro: ao lado do retorno à Palavra, às fontes, à eclesiologia do Povo de Deus, a participação ativa, enfim ao diálogo com o mundo como um diálogo entre adultos, fala-se também de *reinterpretação, adaptação, valorização do que é genuíno nas culturas autóctones*, etc., e mais tarde sealaria de indigeização, recriação, e finalmente inculturação”. SUSIN, Luiz Carlos. Inculturação: implicações teológicas. In FABRI DOS ANJOS, Marcio (org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis-RJ: Vozes/SOTER, 1995, p. 30.

³² AAS, 56 (1964) pp. 609-659.

aptidão, caminhe livremente na fé, esperança e caridade (DH 3; DV 10; CD 13, 28; AA 25). Por isso a eclesiologia de comunhão do Concílio Vaticano II pressupõe que o diálogo seja um elemento essencial da vida da Igreja. Além disso, o Concílio trata três formas de diálogo com aqueles que não estão dentro dos confins visíveis da Igreja Católica: o diálogo ecumênico (UR), o diálogo inter-religioso (NA e AG) e o diálogo com o mundo (GS). A estes três famosos círculos, a *Ecclesiam suam* porém tinha acrescentado, sem evidentemente instituí-lo como círculo à parte, o âmbito intra-eclesial. Com a relação do diálogo a Igreja retoma consciência de sua identidade, renovando-se em sua qualidade de Corpo místico de Cristo, como “mistério”.

Interessa-nos o diálogo como espírito que conduz à abertura e à igualdade que resultará dele não apenas como uma melhor compreensão mútua, mas também “mediante esta fraterna emulação, todos se situam incitados a um conhecimento mais profundo e manifestação mais clara das insondáveis riquezas de Cristo” (UR 11).

Na teologia da missão do Vaticano II, para se dizer, a obra missionário é compreendida como testemunho cristão; testemunho de vida e do diálogo, a presença da caridade (AG. 10-2).

Na sua colocação sobre “Identidade da Vida Consagrada e contexto atual”, dirigida aos religiosos e religiosas do Estado de São Paulo /Brasil (CRB – SP), em Agosto de 2003, João Batista Libânio sublinhava que o Vaticano II era um novo espírito que “resolveu falar ao sujeito moderno” e que o “espírito do diálogo (...) se tornou marca registrada” do Concílio. A questão da identidade implica mudança de postura diante da modernidade (o outro diferente); postura dialógica com espírito de simpatia, de abertura, de leal confronto, cujo critério principal é recriar a prática de Jesus em novos contextos.

Segundo Aloísio Lorscheider, há duas palavras-chave que permitem compreender a pastoral e a eclesiologia do Vaticano II:

- 1) *Aggiornamento* – com os seus quase sinônimos: atualização, renovação, rejuvenescimento – da Igreja; diaconia e serviço.
- 2) Diálogo da Igreja consigo mesmo, com as outras Igrejas e mesmo com as outras religiões e o mundo não-crente. Sinônimo do diálogo: comunhão, participação, co-responsabilidade. (...). Sim, *aggiornamento* é escutar, ir ao encontro, abrir-se às justas (legítimas) exigências do mundo de hoje, em suas profundas

mudanças de estruturas, de modos de ser (culturas), inserindo-se nele para ajudá-lo, sempre no respeito à sua autonomia relativa (secularização), num espírito de doação, de caridade total de diaconia, a serviço dos anawim, ao pobres de Javé.³³

Desde o Concílio Ecumênico Vaticano II, enquanto articulação, o diálogo entre culturas traduz comunhão, testemunho, participação, co-responsabilidade, partilha, solidariedade, inserção, respeito, serviço e opção pelos pobres. Sem estender muito, resta-nos saber da recepção do grande chamado conciliar ao diálogo pelas comunidades missionárias.

Ao invocar o “mundo”, trata-se de trabalhar com o culturalmente disponível. Assumir contexto e culturas em que experimentamos a “preparação evangélica”. A solidariedade missionária se realiza através da inculturação concreta nos contextos (cf. GS, 32). Meios sofisticados de manipulação e inibição são um contra-testemunho para a convivência e, portanto, para a missão. A eficácia missionária não está nos instrumentos e nos complexos de superioridade ou de inferioridade, mas na coerência entre a mensagem do Reino e a sua contextualização, também através do nosso estilo de vida. Entre todos os meios, porém, a partilha, simbolicamente celebrada na Eucaristia, é o “instrumento” mais eficaz da convivência intercultural para missão, que permite ver e seguir Jesus (Lc 24,30s).

CONCLUSÃO

A homogeneidade cultural tal como foi provocada pela missão civilizatória no século XIX e, hoje, de modo diferente, apoiada pelo contexto de uma economia e cultura mundiais cada vez mais globalizadas, encontra-se em tensão, que parece insolúvel, com as resistências e afirmações das identidades culturais particulares/ pluralismo (tensão entre universal e particular, entre tradicional e modernidade, entre processos a longo termo e a breve termo, entre competência e preocupação da igualdade e de iguais oportunidades, entre os valores espirituais e esfera material: economia, comunicação). Dizer tensão é dizer crise. Assim a identidade cultural oprimida pela homogeneidade se encontra em crise. Nesse sentido usando a expressão de Márcio Fabri

³³ “Linhas mestres do Concílio ecumênico Vaticano II”. In *Vida Pastoral*, XLVI, nº 243, 13-16, Jul-Ago 2005. (a Qui p. 13).

dos Anjos, nos perguntamos: Como a Teologia pode acompanhar as radicais mudanças que estão ocorrendo em nossos tempos? Deslocam-se os lugares de onde ela está habituada a falar. Diversificam-se os sujeitos que a elaboram. A pluralidade desafia sua identidade. Sua forma de compreender os dados da Revelação é interrogada pelas transformações culturais e avanços tecnológicos. E sua própria coerência é questionada pelas dores e desesperanças do mundo que requerem força política de transformação.³⁴

Propõe-se uma teologia de interculturação que fundamenta e orienta a prática do diálogo entre cultura como possibilidade da realização da missão de Deus na história. A função do diálogo é comunicação e articulação, ambas em torno de um projeto comum, um “projeto de vida”, portanto, um “projeto de responsabilidade ética pelo outro”, um “projeto de missão”. A articulação quer ser pensada no interior da opção eclesial pelos pobres e pelos outros; ou seja, esse diálogo quer optar em favor dos pobres e dos diferentes; opção que é, por sua vez, pela proximidade e pela aproximação (inculturação). Apesar de todos os limites e condicionamentos históricos, delineia-se e predomina, mesmo assim, no arcano íntimo do ser humano, uma esperança de um paraíso perdido, mas que será recuperado e que vai se transformando numa possibilidade para se concretizar, transportando-se essa esperança para o nosso meio como uma utopia concreta (Bloch, 1980) e como um alento para construirmos uma vivência justa e fraterna, que seja capaz de realizar, plenamente, o ideal humano com audácia e com toda coragem ética. Isso exigirá de cada ser humano uma metanóia. É pela fé em Deus e no homem que nos tornamos capazes de conceber e construir convivência intercultural.

Prof. Waway Kimbanda Rufin

É mestre em Teologia e professor do Itesp na Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção.

BIBLIOGRAFIA

BOSCH, David J., *La trasformazione della missione: mutamenti di paradigma in missiologia*. Brescia-Italia: Queriniana, 2000.

COMBLIN, José. *História da teologia católica*. São Paulo: Heder, 1969.

³⁴ GIBELLINI, Rosino (ed.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*. ..op. cit., quarta capa.

- FABRI DOS ANJOS, M. (ORG.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petropolis-RJ: Vozes/SOTER, 1995,
- LÉVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existent*. Paris: Fontaine, 1947. Com uma nova "Preface". Paris: Vrin, 1973.
- LIBANIO, J.B. ; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoque e tarefas*.
³ São Paulo: Loyola, 2001.
- MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (org.), *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí-RS: Unijuí, 2003,.
- SHORTER, A. , *Toward a theology of inculturation*. Nova Yorque: Orbis books, 1992.
- SMITH, E. W., *The Christian Mission in Africa*. Londres: Edinburg Press, 1926.
- SORUR PHARIM DENG , Daniel,
- *Che cosa sono i neri? - Qual'è il mio paese nativo? -Le pene dei negri schiavi in Africa*
"Memorie scritte dal R.P. Daniele Sorur Pharim Deng" (com várias observações sobre a sociedade dos Dinka), editada na revista *La Nigrizia* ; coleção de Arquivo A/C/R/B/245/9 tomo 1886-87-88. Todos esses escritos de Sorur são conservados no A .C. R. (Arquivo Comboniano de Roma).
- PAIVA Geraldon José de; ZANGARI, Wellington (orgs.). *A representação na reiligião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004.
- GIBELLINI, Rosino (ed.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Trad. Carlos Felício. Aparecida-SP: Santuário, 2005
- SUESS, Paulo. "A missão de deus e a comunidade missionária: fundamentos, desdobramentos, compromissos". Palestra proferida no Primeiro Congresso Missionário Nacional na Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte/MG, no dia 18.7.2003.
- _____, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros. Ensaio de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995.