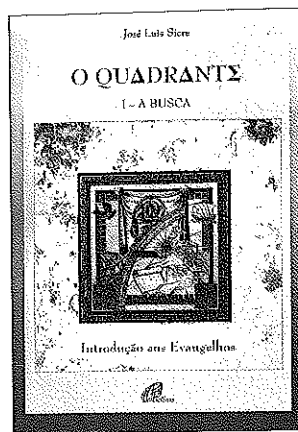


O QUADRANTE

José Luis Sicre



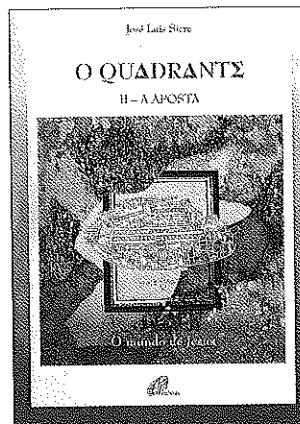
O Quadrante é uma obra dividida em três volumes, todos construídos da mesma forma: uma viagem apaixonante através do mundo dos Evangelhos, alternada com capítulos de caráter científico, que reúnem os principais dados de que se dispõe até o momento para aprofundar o estudo de cada um dos evangelistas.

A viagem é conduzida por Andrônico, um cristão da Ásia Menor, nascido no ano 58, o quarto do reinado de Nero. Esse personagem, a quem "as respostas vagas não satisfazem", resolve conhecer o Evangelho quando encontra no texto de Marcos um fato estranho: uma referência ao quadrante, nome de uma moeda usada apenas em Roma e não na Judéia, onde vivia Jesus.

• **O primeiro volume**, *A busca - Introdução aos Evangelhos*, descreve o processo de formação dos três primeiros evangelistas, Marcos, Mateus e Lucas, de modo a ampliar a compreensão do significado do Evangelho e dos principais problemas que sua leitura suscita aos cristãos na passagem do novo milênio.

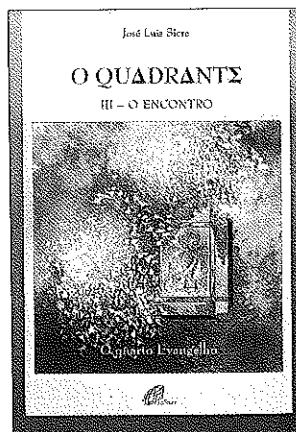
co: o contraste entre conhecer o Evangelho e viver o Evangelho.

• **No terceiro volume**, *O encontro*, Andrônico descobre o Evangelho de João, o mais polêmico e debatido de todos os evangelhos canônicos. É o final da aventura desse personagem que, segundo suas próprias palavras:



• **O segundo volume**, *A aposta*, tem por tema o mundo de Jesus e contém dados que envolvem desde geografia, história e contexto social até a resposta de Jesus a seus contemporâneos. Por meio do personagem principal, agora já casado com filhos, o autor discute uma questão que não caberia em nenhum estudo científico:

É uma aventura intelectual, que terminou convertendo-se em aventura espiritual. A história de minha vida e de minha época só interessa enquanto se refere à história de uma busca, de uma aposta e de um encontro.



José Luis Sicre, nascido em 1940, na Espanha, licenciou-se em Filosofia e dedicou sua pesquisa científica ao estudo dos profetas. Atualmente é doutor em Sagrada Escritura e leciona na Faculdade de Teologia da Universidade de Granada e no Pontifício Instituto Bíblico de Roma.

INCULTURAÇÃO OU SINCRETISMO?

CONSIDERAÇÕES ACERCA DE ALGUMAS OPÇÕES TERMINOLÓGICAS

Dr. Afonso Maria Ligorio Soares

Proponho neste artigo a utilização do termo "fé sincrética" para tratar dogmaticamente do sincretismo religioso afro-católico e assim superar o uso algo purista e, por vezes, romântico que a teologia católica vem fazendo do termo "inculturação", que esconde as ambigüidades inerentes ao processo histórico da revelação divina à humanidade.

Aqui exponho de forma muito sucinta os resultados de minha pesquisa doutoral¹. Nela discuti primeiramente os usos e abusos dos termos: catolicismo, sincretismo e inculturação, para depois defender a densidade teológica da epopéia negra no Brasil. Em seguida, dediquei-me a fundamentar a opção pela expressão "fé sincrética". Parti de uma releitura da diáde fé-ideologia, formulada por Juan Luis Segundo para lidar com o perene desafio cristão de articular o encontro do absoluto de Deus com o relativo do ser humano.

O cristianismo é uma religião que se quer universal, isto é, destinada a conter, em princípio, toda a pluralidade encontrável no gênero humano. Seu principal argumento para tamanha pretensão está na certeza de que a revelação de Deus à humanidade tenha atingido, em Jesus de Nazaré, um nível de profundidade jamais equiparado antes ou depois de tal evento (plenitude da

¹ Cf. SOARES, Afonso. *Sincretismo e Inculturação: Pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiras*, buscados na epistemologia de Juan Luis Segundo. Tese defendida na Universidade Metodista de São Paulo-UMESP, a 11 de maio de 2001. Compuseram a banca examinadora os professores doutores: Antonio Carlos de Melo Magalhães (Presidente), Etienne Alfred Higuier (Titular - UMESp), Paulo Augusto de Souza Nogueira (Titular - UMESp), Andrés Torres Queiruga (Titular - Faculdade de Filosofia de Santiago de Compostela - Espanha), Ênio José da Costa Brito (Titular - PUC-SP).

revelação). Eis a excelência e, simultaneamente, o tendão-de-aquiles de toda a história do dogma cristão. Como conciliar o absoluto do Deus que se revela com a inevitável relatividade do meio utilizado e de seus resultados?

Durante séculos, muitos aceitaram implicitamente que, por lidar com o absoluto, a igreja tornava-se, na prática, absoluta. Hoje é impensável a manutenção de semelhante posição. Custa crer que ela tenha sido aceita por tantos durante tanto tempo. E, finalmente, malgrado resistências e sensíveis retrocessos conjunturais por parte (dentre outros setores) da cúria romana, vivemos hoje em condições mais favoráveis para se (re-)propor questões teologicamente fundamentais, desde há muito esquecidas.

Uma delas é justamente a que me ocupa neste trabalho: as implicações dogmático-pastorais de uma renovada aproximação à experiência do sincretismo religioso. Move-me a convicção de que uma religião que se pretenda universal, e que fundamente sua argumentação na crença de que o absoluto de Deus concentre-se na relatividade de um ser humano localizável no tempo e no espaço, não pode, honestamente, desconsiderar teologicamente a análise dos benefícios e limites do sincretismo.

Como podem as igrejas cristãs rejeitar peremptoriamente o sincretismo teológico-religioso (isto é, a tentativa de ligar elementos que não poderiam logicamente ser unidos) e, por outro lado, afirmar, por exemplo, que em Jesus de Nazaré estão presentes, numa mesma pessoa (divina), duas naturezas (humana e divina) radicalmente distintas, sem mistura, (con-)fusão ou separação? Como desqualificar, por princípio, o esforço popular de juntar deuses diferentes, e até contraditórios, numa mesma experiência religiosa, cegando-se a uma possível semelhança entre tal esforço e a genial formulação simbólico-teórica do dogma trinitário, que procura o difícil equilíbrio entre a convicção monoteísta e a experiência do múltiplo na divindade?

² O ambiente e paixão de fundo desta pesquisa são as comunidades negras brasileiras. Suas (de-)limitações contextuais incluem minha herança familiar católica, a formação filosófica e teológica em centros católicos de saber (PUC-PR, ITESP-São Paulo e PUG-Roma), a prática teológico-pastoral mais alinhada com correntes liberacionistas e ecumênicas, além dos doze anos de magistério em teologia.

Minha tese doutoral toma assento nesta discussão, a partir da pesquisa acadêmica interdisciplinar que tenho desenvolvido nos últimos anos². Ao longo do percurso, descobri a obra de Juan Luis Segundo, que me encantou por sua aversão a maniqueísmos e monismos que encaixotam a reflexão. Como já dissera J. I. Gonzalez Faus, a teologia segundiana dá-nos “a sensação de formular, com notável honradez, *as questões que as pessoas se fazem*, e não essas questões às quais nós teólogos costumamos responder, sem que ninguém nos tenha perguntado”³.

Desse encontro brotou a hipótese de que o método para “*pensar em cristiano*” desenvolvido por Segundo pudesse ir mais longe do que o próprio Segundo imaginara em vida, ajudando na superação de alguns impasses teológicos cristãos no diálogo com a cosmovisão afro-brasileira.

De fato, ainda são relativamente poucas as produções cristãs voltadas para o diálogo com as religiões afro-brasileiras. Menos ainda aquelas que privilegiam a reflexão teológica sobre o sincretismo afro-católico. Mesmo assim, num passado recente, o tom dessas obras quase sempre pressupunha um cristianismo já pronto, definido, prefixado, pretendendo dialogar ou confrontar-se com suas versões imperfeitas, mal-acabadas, ou mesmo deturpadas.

Entretanto, penso que se a teologia cristã souber aliar um adequado acesso hermenêutico às fontes bíblicas com uma reflexão especulativa mais arejada poderá evidenciar uma vontade dialogante no interior mesmo de sua mais autêntica Tradição. Procurei demonstrá-lo na tese, dividindo a pesquisa em dois momentos: o primeiro, considerando o drama afro-brasileiro de um ponto de vista histórico-antropológico; o segundo, verificando as bases teóricas do necessário “ir ao encontro de”. A nota original deste esforço teórico foi testar a epistemologia de Juan Luis Segundo, pensada, a princípio, para o interlocutor contemporâneo, moderno e secularizado. Como já vinha fazendo

³ J. I. GONZALEZ FAUS. Um prólogo que também não o é. In: J. L. SEGUNDO, *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 11.

em trabalhos anteriores⁴, quis ver sua viabilidade quando se tratasse da possibilidade de um diálogo entre o cristianismo e as religiões afro-brasileiras.

Estou ciente de poder atrair a seguinte objeção: como pode o método de um teólogo “elitista” como Segundo, que jamais escondeu sua preferência pelo acompanhamento pastoral de grupos secularizados da classe média, adequar-se ao diálogo com religiões não-modernas?

Uma primeira resposta é mais fácil: as religiões afro-brasileiras, se não podem ser chamadas de modernas, também não são mais pura e simplesmente tradicionais. Para usar uma expressão do filósofo africano Kwame A. Appiah, elas já seriam “religiões não-tradicionais”⁵. O sincretismo religioso afro-católico denota um diálogo real já em andamento. Há algo de moderno e, ao mesmo tempo, tradicional no povo-de-santo.

Para enfrentar teoricamente a questão, não é o caso de se apresentar exaustivamente nesta sede uma determinada religião afro-brasileira. Basta reconhecer o potencial teológico-dogmático do seguinte fato: muitos participantes de liturgias oriundas de religiões tradicionais africanas não se sentem na obrigação de renunciar à fé cristã (notadamente católica); aliás, em alguns casos, ser católico é *conditio sine qua non* para a admissão ao processo iniciático. Mesmo entre participantes de CEBs constatei essa prática; e as pessoas envolvidas pareciam não se sentir em contradição. Como mãe Sonia, sacerdotiza de um terreiro na zona leste paulistana: “A gente é católica, apostólica, romana e espiritista, graças a Deus!”

Ademais, outro fenômeno recentíssimo completa o quadro: muitos agentes de pastoral negros têm atravessado a fronteira católica em busca de suas

⁴ Cf. Afonso SOARES, O eclesial das comunidades de base e a mistura religiosa: um desafio para a inculturação da fé. In: *Espaços* 1/1 (1993): 55-70; Idem, Candomblé, sincretismos e cristianismo: um diálogo com Juan Luis Segundo. In: Idem (org.). *Juan Luis Segundo - uma teologia com sabor de vida* (São Paulo: Paulinas, 1997. pp. 121-144).

⁵ O autor tem empregado esta expressão para qualificar o processo atual de intercâmbio entre as sociedades tradicionais africanas e aquelas modernas européias. Cf. K. A. APPIAH. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. pp. 155-192.

raízes africanas. E, a certa altura do processo, passam a cultivar concomitantemente dois amores: a tradição cristã recebida e a tradição ancestral (re-)descoberta.

Enfim, o sincretismo religioso afro-católico provoca o cristianismo europeizado a uma nova aprendizagem pastoral e dogmática. Em vez de deturpação do cristianismo autêntico, ele significou um freio à hegemônica ideologia católica de então que, ao contrário da cosmovisão original africana⁶, mostrava-se, quase sempre, desumanizadora e anti-evangélica, num vistoso desprezo ao corpo e à dimensão terrena.

Mas não se trata aqui apenas do justo resgate da herança afro-brasileira. Outros já o têm feito com maior competência. Tenciono jogar alguma luz em vista de uma releitura bíblico-teológica do próprio cristianismo. A estratégia ecológico-popular do sincretismo é uma pista providencial diante dos novos desafios do cristianismo neste novo século.

Aqui se insere a segunda resposta à objeção mencionada acima. Qual o papel do pensamento de Juan Luis Segundo neste trajeto? Embora jamais tenha enfrentado diretamente o tema do sincretismo - pois, seu interlocutor foi sempre o *homo modernus*, ilustrado, arisco aos poderes eclesiásticos - resolvi fazer uma releitura (quem sabe) antropofágica das categorias fundantes do pensamento segundiano. Se estas são instigantes para um diálogo no âmbito da cultura moderna ocidental, por que não poderiam ajudar quando se trata das variáveis brasileiras dessa cultura?

Para tal empreita, é preciso, em primeiro lugar, delimitar, a partir de diversos ângulos, o objeto material, a saber o “sincretismo religioso afro-

⁶ Para esta discussão, cf. Afonso SOARES. *Sincretismo e inculturação*, cap. II. Ali, sigo principalmente a Londi Boka di MPASI (*Religioni e Cultura in Africa*, PUG-Roma, 1988/89). Cf. também: Idem, Sulle religioni popolari dell’Africa sub-sahariana (tradução *ad usum privatum* do original francês). In: *TELEMA*, 18/2 (1979): 19-50. Também na esteira de Mpsi está H. FRISOTTI. *Passos no diálogo: igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.

brasileiro”⁷. Ao considerá-lo mais detidamente, verifiquei que o povo fiel às origens africanas, ou mesmo aqueles segmentos da população que levam adiante, e concomitantemente, “duas religiões”, não pretendem, em geral, desafiar ou apostatar a ortodoxia cristã. Na realidade, o que eles têm como referencial, há séculos, são variáveis populares do catolicismo. Um catolicismo sincrético, portanto. As críticas e/ou a condenação de tais fenômenos são, em geral, ineficazes porque demasiadamente assépticas, isto é, partem de um catolicismo imaginário que ninguém jamais viu.

Por outra parte, mesmo no candomblé é freqüente nos “clientes” e, às vezes, entre os *abiyán* (os futuros filhos de santo), a percepção instrumental (ou ideológica, em sentido segundiano) da religião. E se alguém continua a freqüentar a missa e os demais sacramentos católicos sem abdicar dos passes e dos despachos, é porque a sua leitura pragmática reconhece a eficácia de ambos os rituais.

Aqui evidencia-se uma constante antropológica em ação: tanto para o cristianismo quanto para o candomblé, a separação entre o mágico e o místico é feita por um fio muito tênue. A partir da dialética segundiana entre massas e minorias, concluo que, em vez de um catolicismo vítima da religião afro-brasileira, como sugeria certa apologética pré-conciliar, há dois sistemas – justamente, catolicismo e candomblé – que, muitas vezes, pagam o preço da conversão radical que exigem, a saber, uma opção de vida minoritária, não acessível à massa. O bom senso pastoral tanto das lideranças católicas quanto daquelas do candomblé tem, no entanto, mantido essa tensão entre clientes e iniciados, evitando o sectarismo. Com os benefícios e efeitos deletérios que daí decorrem.

Mas, resta ainda uma questão: o que há de positivo, de complexo e de criativo nas construções sincréticas afro-católicas? E o que há de preconceituoso ou simplesmente equivocado nos estudos que se têm realizado sobre o assunto?

⁷ Foi o que realizei nos dois primeiros capítulos da tese (Cf. Afonso SOARES, *op. cit.*, pp. 16-106).

Em meu levantamento bibliográfico, identifiquei, na companhia de reconhecidos especialistas, as proposições que perderam, ou estão perdendo o consenso da comunidade científica. Por exemplo, a tese do sincretismo como máscara colonial para driblar a dominação; a hipótese do sincretismo apenas como estratégia de resistência; a sinonímia com justaposição (Bastide), colcha de retalhos, bricolagem (Lévi-Strauss) ou aglomerado indigesto (que até hoje dá o tom dos pronunciamentos de teólogos católicos a respeito), pois, não explicariam os casos em que a religião permanece como um todo integrado; ou ainda, o reducionismo de se ver o sincretismo num arco de bipolaridades do tipo pureza *versus* mistura, separação *versus* fusão etc.

De acordo com S. Ferretti, é possível contemplar três variantes no interior do conceito de sincretismo: existiria *convergência* entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; *paralelismo* ou *justaposição* nas relações entre orixás e santos católicos; *mistura* ou *fusão* na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e *separação* em rituais específicos de terreiros, que diferem dos de outras religiões⁸.

P. Sanchis o vê como “princípio dinâmico de ordenamento e de transformação” que configura “um processo que se cria a si próprio, tanto quanto cria o seu produto, nunca acabado”⁹. No Brasil contemporâneo, esse processo tem se desdobrado em sincretismo “de ida”, fruto de um encontro desigual de civilizações; e sincretismo “de volta”, que vai da religião efetivamente praticada em direção às raízes atávicas do indivíduo.

R. Segato¹⁰ diz que candomblé e catolicismo são, aos olhos dos filhos-de-santo, suplementares, coexistentes, complementares. O catolicismo oferece o limite moral (separação entre o bem e o mal) e a possibilidade de

⁸ Cf. FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo*: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995. p. 91.

⁹ SANCHIS, P. Sincretismo e Pastoral de Massas. In: LESBAUPIN, I., (Org.). *Igreja: comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 159.

¹⁰ Cf. SEGATO, R. L. O candomblé e a teologia. In: ANJOS, M. F. dos, (Org.). *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998. p. 75-84.

transcendência; o candomblé articula um discurso para o mundo social, as relações interpessoais e a dimensão psíquica, tendo nos orixás um “léxico para a introspecção”. O diálogo entre ambas as tradições, no interior de um mesmo indivíduo, é feito em termos de “alternância de códigos”. Em alguns depoimentos, disseram-me que o catolicismo (cristianismo) é a base mínima indispensável que prepara o povo para os vãos mais altos do candomblé.

Neste ponto da discussão, já convém introduzir as categorias de Juan Luis Segundo; pois, foi com seu auxílio que pretendi definir a pertinência teológica do sincretismo. Algumas de suas distinções conceituais foram-me decisivas, tais como: “fé abramica/antropológica” e “fé religiosa” e a interação de fé, ideologia e dado transcendente.

Várias aproximações permitiram-me aprofundar a dialética do autor: a distinção e complementaridade entre cultura (repetitivo-massiva) e filosofia (criativo-minoritária); entre linguagem icônica (valores) e digital (modelos); entre aprendizagem em primeiro grau (proto-aprendizagem: aprender) e em segundo grau (dêutero-aprendizagem: aprender a aprender). Ou ainda, evidenciando a perspectiva evolutiva deste teólogo uruguaio, na releitura da díade fé-ideologia em termos de herança genética (tradições, poupança energética) e mecanismos homeostáticos (capacidade de aprender através da experiência do erro), entropia e neguentropia, natureza e pessoa¹¹.

Em todas essas ponderações secundárias, retorna sempre a mesma preocupação: evitar descansar em simplificações que bloqueiam a reflexão e a espiritualidade das pessoas, impedindo-as de testar sua fé absoluta na ineludível ambigüidade da história. Saber expor seus dados transcendentais à dura realidade requer, para o autor, o *habitus* ecológico da flexibilidade.

Portanto, assumir coerentemente a história como espaço ineludível da experiência da revelação significa admitir que tal evento, em vez de evitar, depende intrinsecamente do contexto em que é plasmado. A pessoa adulta, religiosa ou não, é continuamente desafiada a jogar ecologicamente entre

¹¹ Remeto o leitor ao estudo de tais distinções, que empreendi ao longo da Segunda Parte da tese doutoral.

utopia (valores absolutos) e história (ideologias efêmeras), devendo habituar-se a jamais ver os seus dados transcendentais fielmente concretizados. Uma fé concretizada (modelos, tradições, formulações dogmáticas) será sempre falseável (Popper), isto é, válida enquanto não se demonstrar sua inadequação, ou seja, seu distanciamento da Tradição.

Munido deste arsenal, posso, enfim, formular minha proposição básica: a tradução teológica, contextualizada no Brasil, da díade fé-ideologia na categoria *fé sincrética*¹². Penso que uma teologia (fundamental e dogmática) mais arejada não se furtará a reconhecer o que as ciências da religião já podem hoje demonstrar: a condição e os condicionamentos radicalmente humanos do acesso à fé religiosa, regra esta da qual não tem por que ser poupada nem mesmo a fé cristã.

A fé sincrética é absoluta quanto aos valores fundamentais que estão em jogo na escolha aparentemente contraditória dos significantes religiosos (dimensão fé); mas é relativa quanto aos resultados efetivamente atingidos (dimensão ideológico-sincrética). Pode-se falar, portanto, de fé sincrética para identificar o modo mesmo de uma fé “concretizar-se”. De fato, não existe fé em estado puro; não temos antes uma “fé” (antropológica ou religiosa) à qual acrescentamos depois uma “ideologia”. A fé mostra-se na práxis.

Por isso, quem diz fé sincrética, diz, de certa forma, fé inculturada. Ou melhor ainda (apesar da não musicalidade do termo): *fé inreligionada*¹³. A diferença (não indiferente) é de trajeto, ou seja, o ponto de vista de onde se observa a invenção religiosa popular. A comunidade eclesial (no caso cristão) propõe-se a inculturar ou *inreligionar* a mensagem evangélica; o povo responde, acolhendo a “novidade” de acordo com suas reais estruturas significativas.

¹² Nesse sentido, é interessante a terminologia adotada pelo teólogo Hermilo Pretto. Sua utilização da categoria *fé política* é, sem dúvida, de inspiração secundária. Cf. PRETTO, H.E. Fé política. In: *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 121, p. 2-8, 1985.

¹³ Aludo aqui às contribuições que A. Torres Queiruga vem oferecendo a esta discussão. Cf., por ex., seu recente título: *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus* (São Paulo: Paulinas, 2001), sobretudo o capítulo 6: Deus e as religiões: ‘inreligiosação’, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico (p. 315-355).

Quem diz fé inculturada parte do postulado de um dado transcendente, de um valor absoluto finalmente garantido pelo Ser Absoluto acolhido na fé. Presumindo que tal verdade esteja sob sua custódia, a comunidade eclesial dá o passo de comunicá-la para além das fronteiras originais. Quem, em vez, prefere afirmar a fé sincrética postula que o sopro do Espírito já esteja agindo nas demais tradições culturais antes, contra ou mesmo apesar do contato com as comunidades cristãs.

O povo-de-santo *inreligiosa* o que pode ou o que quer acolher da tradição cristã. De fato, muitos praticantes da tradição dos orixás, da umbanda e de outras variáveis religiosas de nossa herança africana sentem-se sinceramente católicos. Acolheram em suas tradições de origem o enxerto cristão, expurgaram o que lhes pareceu desumano ou sem-sentido, misturaram o que não tinha mesmo muita importância, e mantiveram o que julgaram positivo e enriquecedor para sua própria cosmovisão.

Entendo que a expressão *fé sincrética* coloque-se na fronteira entre o inclusivismo e o pluralismo, reconhecendo o que há de legítimo em ambas as reivindicações. Ela não nega, por exemplo, que a humanidade já esteja em marcha rumo à plenitude do Mistério Crístico, como diria Teilhard de Chardin. Mesmo se essa consciência/experiência total deva aguardar a Parusia, o decisivo é manter e celebrar esta "tensão-para".

Por outro lado, ao insistir na *fé sincrética*, saliento o valor teológico-dogmático da experiência real que o povo está fazendo. Nesse sentido, o sincretismo denota uma mútua *inreligiosa*, de ida e de volta. Com a particularidade de acontecer no interior de uma mesma pessoa, numa autêntica experiência mística.

Ora, chamar a atenção para a experiência (humana) de Deus é o que têm feito importantes teólogos da atualidade, tais como E. Schillebeeckx, A. Torres Queiruga e J. L. Segundo. Para este último, a revelação de Deus é um processo histórico, com etapas que têm seu sentido próprio (DV 15: a pedagogia divina), mas não são definitivas. Nesse processo, o povo bíblico (autores e comunidades leitoras) sempre procurou modular em linguagem humana o

sopro e as ressonâncias do Espírito¹⁴. Donde a força (e a fraqueza) do umbral cristão: este depende intrinsecamente de uma experiência ineludível que só tem sentido se o indivíduo a fizer por si mesmo. Mas não é dito que o resultado deva necessariamente configurar-se como uma comunidade nitidamente eclesial (ao menos, nos moldes em que a podemos descrever hoje).

Em tal processo, o acesso ocasional (estocástico) ao umbral cristão, que Segundo entende ser uma coincidência entre fé antropológica e fé religiosa, não elimina a inevitável ambigüidade da tradução "práxica" deste encontro, ou seja, da vida cristã. Nossa condição humana empurra-nos ao sincretismo. O que requer do cristianismo uma contínua crítica e autocrítica do *status quo*, de suas realizações pastorais, de suas formulações teórico-teológicas, e assim por diante.

Donde a importância de outra conclusão, inspirada na dialética segundiana de massas e minorias: ninguém consegue ser coerentemente minoritário o dia inteiro. Conseguirá, certamente, ser minoria em alguns aspectos, jamais em todos. Portanto, considerarem-se "cristãs" (ou seguidoras de qualquer outra denominação religiosa) é, na prática, um acordo necessário, uma convenção que possibilita às pessoas o desfrute tranqüilo do ninho entre um vôo e outro. Na realidade, as pessoas acabam sendo cotidianamente cristãs, pré-cristãs e anticristãs.

Todavia, e felizmente, esse acordo prévio sobre um conceito-limite (o umbral cristão, neste caso) permite aos grupos em questão manter certos níveis já conquistados e agora imprescindíveis para não retroceder a aprendizagens básicas já assimiladas. Somente a fidelidade a essa plataforma mínima (herança genética) torna-os aptos a projetos mais complexos e arriscados (procedimentos homeostáticos). Por outra parte, como diz G. Bateson, uma aprendizagem em segundo grau jamais deveria descartar aquela de primeiro grau. Um escritor só pode brincar com a língua porque foi e continuará sendo alfabetizado.

¹⁴ Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. 1ª parte. p. 50-177.

Pois bem, o método segundiano pode nos ajudar a equacionar alguns problemas que o sincretismo religioso levanta à teologia (dogmática) cristã. O sincretismo é a história da revelação em ato. Entendo que algumas das conclusões de Segundo podem favorecer a inclusão do sincretismo como um dos componentes modeladores da fé cristã (e, obviamente, das demais). Dentre elas, saliento a seguinte: também faz parte da revelação divina a maneira como os povos foram chegando aos dogmas, isto é, em meio a avanços e retrocessos, erros e acertos, gestos amorosos e pecaminosos. Só assim pode-se entender como o conjunto de “dogmas” auto-excludentes recolhidos e mantidos em contigüidade pelos autores bíblicos compoem hoje a “Palavra de Deus”.

Em suma, Segundo abre caminho para que concluamos o seguinte: a partir de uma mesma intuição original, outras variáveis possíveis têm lugar na Tradição cristã. É o caso da fé antropológica ou fé abrahâmica a que hoje se reportam tanto judeus quanto cristãos e muçulmanos.

Obviamente, a visão de Segundo em relação às demais religiões não vai além do inclusivismo rahneriano. Não é possível acompanhá-lo quando fala de uma predisposição do ser humano à fé cristã¹⁵. Ele chega a tais conclusões apoiado também na imagem evolutiva teilhardiana, embora reajustando-a com as categorias de G. Bateson. Desse modo, embora supere de longe o confronto inter-religioso na disputa por qual religião salve mais (porque descarta logo de início que alguma religião possa fazê-lo), nosso autor está convencido de que “o cristão é aquele que sabe que todos (se quiserem) se salvarão”.

A preocupação apologética de Segundo, direcionada a expor a uma classe média agnóstica (atéia em potencial, como ele gostava de dizer) a pertinência da fé cristã, impede-o de considerar outros desdobramentos possíveis de sua intuição original. Sua riquíssima noção de revelação como aprendizagem em segundo grau, na volúpia de logo mostrar como a pedagogia divina

¹⁵ Para M. Preiswerk, quando Segundo diz que “a fé é constitutiva da revelação, não se sabe bem se ela se situa somente no plano antropológico, na ordem do conhecimento (gnosologia), ou também na ordem do ser (ontologia)”, numa espécie de “teologia natural” em que “a fé [cristã] seria o desenlace das crenças” (PREISWERK, M. *Educação Popular e Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 258).

conseguiu fazer com que a humanidade atingisse o umbral cristão, acaba apostando num avanço gradual para uma verdade cada vez maior, de tal forma que a formulação dogmática ulterior é sempre mais profunda e complexa que a precedente. Isso o expõe ao que M. Preiswerk chamou de “certo otimismo antropológico”¹⁶.

Também bloqueia o sistema segundiano a convicção de dever dialogar somente com o interlocutor ocidental, moderno, secularizado. Para ele, a modernidade é um rolo compressor que, cedo ou tarde, atingirá inexoravelmente todas as demais cosmovisões tradicionais. Dessa forma, as questões decisivas que o cristianismo deve enfrentar (dogma, sacramentos, liturgia, papel do laicato, defesa do direito e da justiça etc.) passam pelo crivo do olhar secularizado ocidental.

Defendendo que a teologia latino-americana devesse escolher como interlocutora a teologia “européia”, Segundo justificava-se, há três décadas, dizendo que “neste continente o progresso cultural para um homem de origem índia ou negra não consiste numa compreensão mais profunda, nem sequer num juízo crítico mais afinado de sua cultura original, e sim num afastamento dela.”

Assim, “a valorização acentuada dos elementos culturais indígenas ou africanos é, muitas vezes, muito mais o resultado de estimativas estranhas, científicas ou turísticas, do que uma expressão do sentimento da massa latino-americana”. Portanto, “a adaptação da mensagem cristã a níveis de compreensão não-ocidentais permanecerá mais como uma tarefa prática subsidiária e provisória, do que como um critério criador da teologia na América Latina... um problema da teologia, e não o mundo cultural a partir do qual se ‘teologiza’”¹⁷.

Nossa história recente mostrou que este duro palpite era equivocado. O próprio Segundo admitirá, anos mais tarde, a necessidade de se levar sempre

¹⁶ PREISWERK, M. *op. cit.*, p. 259.

¹⁷ As citações são de SEGUNDO, J. L. *Da sociedade à teologia*. São Paulo: Loyola, 1983 (ed. orig.: 1970). p. 9-10.

em conta o “estado ecológico” das pessoas que formarão parte num novo modelo de sociedade, e que introduzirão nela os traços e as relações básicas¹⁸. Ao explicar a relação entre herança genética e mecanismos homeostáticos como sinônima da díade fé-ideologia, ele reconhece a importância da primeira quando, para o bem da evolução e da humanidade, não apenas propõe, mas impõe, em grande parte, sistemas de significação. O ser humano só pode escolher (livremente) entre balizas quase totalmente traçadas e que chamamos de tradições culturais. Tal expediente (a adesão a uma tradição) é a base que poupa nossas energias para outras tarefas importantes.

Isso significa que ninguém desrespeita ou elimina uma tradição ecológica anterior impunemente. O indivíduo e seu grupo social não podem fazer escolhas sadias por este ou aquele caminho significativo à revelia da tradição em que estão mergulhados. E ao seguir empiricamente por um caminho determinado, inevitavelmente se fechará à experiência autêntica de todos os demais¹⁹. Assim, “tradições cujo conteúdo fosse radicalmente estranho e obrigassem alguém a se deter, interrogar e decidir a cada passo” (Ibid.) seriam anti-ecológicas porque sobrecarregariam e bloqueariam igualmente os mecanismos mentais (homeostáticos).

Segundo pergunta-se, afinal: “que tipo de tradição cultural se requer para devolver flexibilidade à sociedade (latino-americana)?” (p. 397) E responde: “Sem negar, é claro, que possam existir *tipos autênticos de fé religiosa* fora do cristianismo, (...) em nossa cultura a adesão a uma fé religiosa não-cristã modifica de modo substancial a equação energética que subjaz a todas essas considerações” (p. 427, grifo meu). O gasto de energia requerido para se aceitar uma fé diversa daquela que foi transmitida pela própria cultura somente seria acessível a grupos minoritários.

¹⁸ Idem, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. v. I. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 383.

¹⁹ “Quem pode comparar, primeiro, os diversos idiomas e seus correspondentes mecanismos mentais, para escolher depois (e com que argumentos ‘neutros’) aquele que crê ser mais conveniente?” (Ibidem, p. 400).

Enfim, conclui o teólogo uruguaio, “se limitamos aqui a nossa consideração ao cristianismo, isso se deve *não a alguma presumida superioridade*, mas a suas relações evidentes, por mais confusas e ambíguas que sejam, com as tradições culturais de nossos países” (p. 428, grifo meu).

Pois bem, e aqui encerro: creio que as várias iniciativas teológicas e pastorais das últimas décadas tenham demonstrado suficientemente que há outras tradições religiosas, igualmente importantes, compondo com o cristianismo essa equação energética admitida por J. L. Segundo. No caso específico da herança afro-brasileira, somente uma ignorância tremenda dos estragos ecológicos decorrentes poderia justificar um programa pastoral de extirpação da “dupla religião” do cotidiano de tantos católicos brasileiros.

Sendo assim, por fidelidade à intuição de Segundo – mesmo se, de fato, contrariando materialmente sua ênfase no cristianismo como limiar isolado da evolução dos povos latino-americanos - decidi empregar sua díade, originariamente formulada em vista da apologia da excelência cristã no ambiente secularizado moderno, para uma leitura mais positiva do sincretismo como caminho real da pedagogia divina em meio ao povo (afro-) brasileiro.

Tal procedimento parece-me compatível com uma teologia que se pretenda cristã, uma vez que as matrizes bíblico-simbólicas do cristianismo são intrinsecamente abertas a novas releituras e reconceitualizações. Ademais, se os cristãos pretendem intensificar um diálogo autêntico com as tradições afro-brasileiras (que, no Brasil, já são vividas por milhões de cristãos), devem lhes oferecer “algo além de um simples ‘desvelamento’ de um mistério do qual [elas teriam] já feito inteiramente a experiência, embora de modo inconsciente”²⁰.

Enfim, a Tradição cristã autêntica (a comunidade eclesial) tem certamente como tocar a alma afro-brasileira, enviando-lhe uma diferença. O imenso desafio, porém, é descobrir, através de um amplo processo de reformulação dogmática, qual diferença possa ser enviada e quais respostas possam ser aguardadas.

²⁰ DUPUIS, J. *Gesù Cristo incontro alle religioni*. Assisi: Cittadella, 1988. p. 205.

Respostas pré-fabricadas, ninguém as possui. Todavia, o itinerário paradigmático da revelação bíblica poderia, sem dúvida, nos iluminar nas escolhas arriscadas e ambivalentes que deveremos fazer ao longo do caminho. O teólogo-pastor de esperanças deveria convidar o fiel afro-brasileiro a construir em comunhão este caminho dogmático, demonstrando-lhe assim sua disposição de aprendiz. E, quem sabe, o sopro dos ancestrais e o axé dos orixás nos acompanhariam a todos.

Afonso Maria Ligorio Soares é Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Leciona no Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP e no Instituto Teológico da Diocese de Santo André-SP.

UMA RESPOSTA AMIGÁVEL AO CARDEAL RATZINGER SOBRE A IGREJA

Cardeal Walter Kasper

A relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais é uma questão central e atual nos debates teológicos católicos. Em 1999 publiquei minha opinião a respeito no ensaio *On The Office of the Bishop* (Sobre o ofício do bispo). Em 2000 o cardeal Joseph Ratzinger contestou-me com a preleção *On The Ecclesiology of the Second Vatican Council* (Sobre a eclesiologia do Concílio Vaticano II), tomando uma postura crítica contra minha posição. Visto que a solução do tema tem consequências abrangentes, o debate precisa continuar.



UMA QUESTÃO PASTORAL INSISTENTE

Não cheguei às minhas conclusões de forma abstrata, porém mediante a experiência pastoral. Como bispo de uma grande diocese, observei o crescente hiato que emergia entre as normas promulgadas em Roma pela Igreja universal e as necessidades e práticas de nossa comunidade local. Grande parte de nossa comunidade, incluindo os sacerdotes, não entendia qual a razão subjacentes às regras vindas do centro, portanto, tendiam a ignorá-las. Isso se referia às questões de ética, de disciplina sacramental e de práticas ecumênicas. Podemos citar como exemplos a recusa inflexível da comunhão às pessoas divorciadas ou em segundas núpcias, bem como as regras altamente restritivas quanto à hospitalidade eucarística.

Nenhum bispo poderia calar-se ou permanecer inerte caso se encontrasse em semelhante situação. Enfrentaria, entretanto, um dilema embaraçoso.