



# Culturas e religiões em diálogo a partir de Juan Luis Segundo

## *Cultures and religions in dialogue built on Juan Luis Segundo*

Gilbraz Aragão\*

**Resumo:** O artigo mostra que as explorações interdisciplinares de Juan Luis Segundo, cuja teologia dialogou intensamente com diversas ciências e a epistemologia em busca de novas lógicas para reinterpretar os dogmas cristãos, tem sido apropriada e desenvolvida por novos teólogos e pensadores, sobretudo os que se aventuram na hermenêutica dos sincretismos afro-latino-americanos e do diálogo inter-religioso.

**Palavras-chave:** Lógica e teologia, fé e ideologia, sincretismo, inculturação e diálogo.

**Abstract:** The article shows that the interdisciplinary approach of Juan Luis Segundo, whose theology intensively dialogued with varied sciences and the epistemology in search of new logics to reinterpret Christian dogmas, has been appropriated and developed by new theologians and thinkers, especially those who adventured themselves on the hermeneutics of African-Latin-American syncretism and the interreligious dialogue.

**Keywords:** Logic and theology, Faith and ideology, syncretism, inculturation and dialogue.

Este texto é uma homenagem a Afonso, através da lembrança de Juan Luis: o primeiro foi companheiro de sonhos e lutas por uma Igreja participativa, ecumênica e servidora, e o segundo foi o mestre que nos uniu com a sua teologia da liberdade. Conheci Afonso Soares quando estudávamos em São Paulo e nos tornamos amigos porque compartilhamos o interesse pela inculturação e diálogo do cristianismo com os povos negros. Viajamos juntos várias vezes, nas férias, para aprender com Juan Luis Segundo em Montevidéu, a convite do Centro de Orientação Missionária de Hilário Pandolfo. Ouvimos muito candombe e voltamos marcados pelo ambiente secularizado e progressista, em meio a uma América Latina atrasada por ditaduras e fundada nas religiões populares.

---

\* Gilbraz Aragão é professor e pesquisador na área dos estudos de religião na Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: gilbraz@unicap.br.

O estudo em grupo na Casa de Espiritualidade Manresa, onde vivia Juan Luis, deixou nossas vidas assinaladas por um teólogo de mente aberta para as ciências e para a história que, enquanto a maioria pensava em messianicamente libertar o mundo, contentava-se em libertar a teologia mesma das suas camadas de amarração ideológica - para poder fundar o diálogo processual da fé cristã com as culturas e religiões do nosso povo.

Juan Luis Segundo (1925-1996) foi um teólogo jesuíta uruguaio. Entrou na Companhia de Jesus em 1941, começou os estudos teológicos na sua terra e os concluiu na Bélgica, tendo se doutorado em Letras pela Universidade de Paris (1963). Em 1965 fundou em Montevidéu o Centro Pedro Fabro (fechado em 1975 pela ditadura), e sempre se destacou pelo trabalho na educação: centenas de jovens e adultos, de vários países, puderam participar de seus seminários de reflexão e grupos de estudos. Nós o descobrimos, prestes a fazer setenta anos, envolvido organicamente com um grupo de cristãos de classe média chamado Surcos, que se reunia semanalmente para estudar teologia e articular uma atuação política humanizadora no Uruguai. Mas Juan Luis tornou-se conhecido em toda a América Latina pela coleção “Teologia aberta para o leigo adulto”, além de muitos outros livros.<sup>1</sup>

Juan Luis Segundo é um pensador que buscou fazer teologia dialogando com as outras demais ciências. Sua teologia dialoga com o existencialismo e seus muitos autores, começando com Nicolau Berdiaeff e indo até a Jean Paul Sartre. Com os chamados mestres da suspeita: Nietzsche, Marx e Freud. Com a teologia de Karl Rahner e Rudolf Bultmann, guardadas as devidas distâncias desses teólogos. Com os muitos conceitos, repensados ou não, da física, da biologia, da termodinâmica de Teilhard de Chardin, ou da teoria da comunicação e da cibernética de Gregory Bateson. Com o apoio da exegese bíblica

---

<sup>1</sup> A bibliografia principal e original de Segundo inclui: *Existencialismo, filosofia y poesía: ensayo de síntesis*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1948; *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962; *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: Aubier, 1961; *La cristiandad, una utopía?* Montevideo: CCC, 1964; *Teología abierta para el laico adulto*. Buenos Aires: Lohle, 5 vol., 1968-1972; *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Lohlé, 1970; *Qué es un cristiano*. Montevideo: Mosca, 1971; *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*. Buenos Aires: Búsqueda, 1972; *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1973; *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Lohlé, 1975; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid: Cristiandad, 3 v, 1982; *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Cristiandad, 1985; *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989; *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991; *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Sal Terrae, 1993; *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander: Sal Terrae, 1994; *El absoluto menos: un diálogo con Karl Rahner sobre el Infierno*. Montevideo: Trilce, 1997 (póstumo). Para uma bibliografia completa, acessar o Grupo de Leitores de Juan Luis Segundo: <http://juanluissegundosj.blogspot.com.br>.

de G. Von Rad. Isso sem falar de outros nomes que J. L. Segundo cita, como profundo conhecedor, no decorrer de sua longa jornada de fazer teológico, a saber: Martin Heidegger, seus professores Gustave Lambert e Léopold Malevez, Albert Camus, Jacques Monod, Erich Fromm, e muitos outros.<sup>2</sup>

Segundo dá ênfase à humanização da pessoa e da história como missão cristã, sobretudo pela preservação da liberdade humana. Segundo questiona, em seu método teológico, toda teoria e prática que, em nome de Deus, mantém o homem em estado de ineficácia histórica, desligado dos problemas e dos desafios da vida. Trata-se de libertar a própria teologia dos mecanismos que a ideologizam e a fazem justificadora da opressão da existência humana. Em sua conceituação de revelação como processo educativo, a fé também passa por uma reestruturação de significado, não mais sendo subserviente a dogmas petrificados, mas uma fé que é busca, que é aprender a aprender os meios para existir plenamente na história, humanizando-a.

Para Segundo, a teologia não é apenas interpretação do humano ou da sociedade, é reinterpretação da Palavra de Deus dirigida a nós, e que deve nos falar na realidade e complexidade dos nossos dias. O seu círculo hermenêutico leva à suspeição ideológica perante a realidade e a teologia, sendo que a busca por sentidos mais profundos através da contextualização de todos os textos acaba criando uma nova interpretação da bíblia e da tradição dogmática e teológica. Ele concebe a revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditar que aquele grito que despertou a nossa práxis amorosa é sagrado, ou seja, percebermos que dentro da nossa relação amorosa e cuidadora fala-nos processualmente uma palavra - revelação - diferente, que causa diferença na vida.<sup>3</sup>

A revelação depende também, então, de fé humana, está ligada ao fator antropológico, existencial, sem o qual não pode haver revelação de Deus. Se não há busca por parte da comunidade humana pela verdade, se não há fé, isso impossibilita a revelação:

---

<sup>2</sup> A. BOTELHO, *Teologia na complexidade*. Tese de Doutorado, p. 266.

<sup>3</sup> Para uma compreensão do conjunto do pensamento teológico de Segundo, recomendo: A. BOTELHO. *Teologia na complexidade*. Tese de Doutorado em Teologia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007; J. CORONADO. *Livres e Responsáveis*. O legado teológico de Juan Luis Segundo. São Paulo: Paulinas, 1998; E. GROSS. *A Concepção de Fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000; A. MURAD. *Este Cristianismo Inquieto*. A fé cristã encarnada em Juan Luis Segundo. São Paulo: Loyola, 1994; A. M. L. SOARES. (org.). *Juan Luis Segundo*. Uma teologia com sabor de vida. São Paulo: Paulinas, 1997; A. M. L. SOARES (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

... Este segundo passo que demos aqui, da “revelação” a uma “fé”, sem a qual aquela não pode existir, mostra que o próprio fato de Deus revelar algo com sentido supõe não somente um indivíduo em busca, mas uma comunidade, um povo comprometido e inserido nessa tentativa de aprender a aprender e que aposta nela, em seu caminho para a verdade. Somente então se pode dizer que Deus comunica algo. A fé não é mera aceitação passiva e individual de uma palavra que Deus nos teria dirigido. Faz parte integrante dela.<sup>4</sup>

De forma que não podemos reduzir a revelação a um determinado livro ou página da bíblia, a um determinado credo, a um determinado dogma. Todos esses elementos mostram o caminho da fé, mas não podem dá-lo por percorrido. A Palavra de Deus, assim, não está presente só nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã, e o que uma religião descobre como inspirado é por causa das outras e para as outras religiões também, uma oferta de sentido para todas as pessoas de boa vontade.

### **1. Em busca de outros fundamentos lógicos para o diálogo**

Essa teologia fundamental de Juan Luis e os seus fundamentos epistemológicos tem nos ajudado a avançar na busca de outra lógica para o diálogo entre culturas e religiões, que é a tarefa da qual me ocupo - e em boa parte também foi a missão teológica de Afonso Soares, preocupado com a inculturação dialogal do cristianismo entre os negros.

A construção teológica é inculturada. O termo (...) tem sido adotado normalmente para explicar o esforço historicamente assumido pelos cristãos de procurar traduzir sua experiência mística ou convicção ontológica mais profunda nas categorias culturais de outros povos e épocas. No Ocidente, na maior parte do tempo, a teologia assumiu as categorias do pensamento grego - *theoria*, *aletheia*, o Uno platônico como princípio de classificação da realidade, a dialética aristotélica como método de discernimento sobre ela. Tudo isso dentro do pressuposto comum de que devemos observar e contemplar a natureza.<sup>5</sup>

O problema, então, é que a lógica e a ciência tradicionais, também assimiladas pela teologia e práxis eclesial tradicionais, limitaram as possibilidades do diálogo com as culturas e religiões na história da Igreja. A “unidade da verdade”, uma aspiração justa na busca do conhecimento, como bem percebemos hoje é um horizonte que nem em sua plenitude escatológica anula a pluralidade de experiências

<sup>4</sup> J. L. SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 408.

<sup>5</sup> A. M. L. SOARES. *Interdisciplinaridade na teologia*, p. 112.

da sua busca. A despeito da figura trinitária do Deus cristão, como comunidade de pessoas, a nossa Igreja ainda tem dificuldades de lidar com o pluralismo, o paradoxo e a alteridade. É que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega.

A ciência clássica via no aparecimento de uma contradição o sinal de um erro de pensamento e supunha que o universo obedecia à lógica aristotélica. As ciências modernas reconhecem e enfrentam as contradições quando os dados apelam, de forma coerente e lógica, à associação de duas ideias contrárias para conceber o mesmo fenômeno:

*O princípio de explicação da ciência clássica excluía a aleatoriedade para apenas conceber um universo estrita e totalmente determinista. Mas, a partir do século dezenove, a noção de calor introduz a desordem e a dispersão no âmago da física, e a estatística permite associar o acaso (no nível dos indivíduos) e a necessidade (ao nível das populações). Hoje, em todas as frentes, as ciências trabalham cada vez mais com a aleatoriedade, sobretudo para compreender tudo aquilo que é evolutivo, e consideram um universo em que se combinam o acaso e a necessidade. O princípio de explicação da ciência clássica não concebia a organização enquanto tal. Reconheciam-se organizações (sistema solar, organismos vivos), mas não o problema da organização. Hoje, o estruturalismo, a cibernética, a teoria dos sistemas operam, cada um à sua maneira, avanços para uma teoria da organização, e esta começa a permitir-nos entrever, mais além, a teoria da auto-organização, necessária para conceber os seres vivos. (...) O princípio de explicação da ciência clássica eliminava o observador da observação. A microfísica, a teoria da informação, a teoria dos sistemas reintroduzem o observador na observação. A sociologia e a antropologia apelam à necessidade de se situar hic et nunc, isto é, de tomar consciência da determinação etnosociocêntrica que hipoteca toda a concepção de sociedade, cultura, homem.<sup>6</sup>*

Aprofundando a sua busca por uma interpretação libertadora do dogma<sup>7</sup>, Segundo resumiu as relações da teologia com as filosofias e ciências. Ele demonstrou que o cristianismo, ao inculturar-se no mundo greco-romano, relevou a linguagem icônica do hebraísmo para inserir sua mensagem na cultura digital que se lhe afigurou e serviu-se do monismo filosófico que crescia aí para fazer apologia do seu monoteísmo. Porém, Segundo perguntou se a lógica monista do ser e das causas não estava subestimando o saber poético e intuitivo do amor, que é o cerne da experiência cristã, e defendeu a ideia de que um dualismo - “que não

<sup>6</sup> E. MORIN, *Ciência com consciência*, p. 28.

<sup>7</sup> Cf. J. L. SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*.

seja preguiçoso, mas cauteloso” - poderia suplantar, com vantagens, o monismo que, de um modo geral, reinou na história da filosofia - e da teologia.

Juan Luis procurou mostrar que as categorias de explicação que procedem da moderna filosofia da ciência, e especialmente as que explicam a evolução biológica, poderiam servir, ao mesmo tempo, para explicar melhor e para tirar conclusões mais valiosas das afirmações do autor Javista e de Paulo sobre a liberdade e o amor. Para Segundo, viver a vida de Deus, receber seu presente, entrar com ele em um verdadeiro diálogo, tudo isso, sem dramaticidade envolvente, passou a ser transmitido nos silogismos da escolástica com a palavra técnica de “sobrenatural” - à qual se opunha e deveria submeter-se o “natural”, aquilo que todo homem era por seu ser ou natureza.

*... Quando a filosofia, ao sair da Idade Média, recupera sua liberdade, a Igreja, que considerou o mundo medieval do Ocidente quase como ideal e a síntese de filosofia e teologia então conseguida como algo ‘perene’, sente-se atacada por uma filosofia que abandona a antiga maneira de pensar. E a história da filosofia na Idade Moderna, com seus pontos de ruptura dualistas, terá seu espaço fora da Igreja e, em grande medida, contra ela. No entanto, dentro da Igreja, a filosofia – considerada ‘perene’ – mantém-se por via autoritária. Ainda é a que se ensina à maioria dos futuros teólogos católicos. E, desse modo, apesar de não convencer, a síntese criada no mundo medieval continua marcando, pesadamente, o pensamento que se cria dentro da Igreja católica, até nossos dias. Com seu monismo vergonhoso, por assim dizer.<sup>8</sup>*

Nessa trilha de Segundo podemos avançar e assimilar também as provocações da nova física, enquanto paradigma emergente de ciência, rompendo tanto com a filosofia da ciência monista quanto com a dualista - que no fundo interpenetram-se e constituem ênfases da mesma lógica formal da identidade. É preciso ir além do universalismo monista como também do contextualismo dualista. Pensemos nas consequências dessas alternativas lógicas para o diálogo intercultural e inter-religioso.

A lógica universalista, na qual a Igreja oficialmente está enredada, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano que é o que permite uma compreensão universal. O diálogo aprofundaria e ampliaria essa compreensão. Na realidade, os universalistas subordinam, muitas vezes, a diversidade contextual a uma suposta universalidade da razão, recorrem a hierarquizações estruturais ou a explicações evolucionistas. Assim subordinam a diversidade à perda de uma

---

<sup>8</sup> J. L. SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 91.

unidade primordial. A diversidade, neste caso, é resultado da evolução e/ou degeneração histórica.

Contrapõe-se a essa postura de “diálogo” entre as culturas aquela outra, mais moderna, contextualista. Os contextualistas radicalizam as ênfases da ciência pós-moderna e apontam para versões locais de racionalidade e normatividade. Afirmam que cada cultura representa um projeto de vida tão peculiar, com gramática, dicionário e comportamentos normativos próprios, que somente aqueles que pertencem à mesma família cultural podem realmente comunicar-se e entender o significado do respectivo mundo simbólico. Normalmente a Igreja denuncia tal postura como relativista.

A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos humanos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance. Precisa-se pensar em um axioma além da lógica clássica - identidade, não-contradição e terceiro excluído -, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do terceiro excluído.

*Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao unum (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma “realidade inferior” à realidade física, nem uma “realidade alienada”. Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais.<sup>9</sup>*

Nessa linha, Suess propõe, por exemplo, com base na lógica transdisciplinar, um novo modelo para o diálogo entre culturas e religiões: o da “concomitância diferenciada e articulada”, que em seu *kairós* carrega a memória de toda a história e guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos. Somente com a ideia complexa de níveis da realidade, que permite a compreensão lógica do “terceiro incluído” (o aparentemente oposto em um nível pode aparecer unido em outro nível, anterior ou além),<sup>10</sup> de fato, pode-se superar a violência da universalidade que acaba se compreendendo como totalidade hegemônica, como também superar o fosso pós-moderno que isola os contextos pela indiferença e autossuficiência.

<sup>9</sup> P. SUESS, *Culturas em diálogo*, 602s.

<sup>10</sup> Para saber mais sobre a lógica do “terceiro incluído” e o diálogo inter-religioso, ver R. PANASIEWICZ, e G. ARAGÃO. *Novas fronteiras do pluralismo religioso...*

Para Suess, o significado da “concomitância diferenciada e articulada” pode mostrar-se nos campos do direito, da ciência, como no da arte e religião. Ao mesmo tempo em que se afirma o direito no interior de uma cultura particular, então, precisa-se demonstrar que esta particularidade é expressão de um direito que as demais culturas igualmente podem invocar. A normatividade transcultural da lei, do direito e da moral não é evidente. Ela é resultado de negociações difíceis (“diálogos”), porém necessárias, para que os pobres e excluídos tenham uma instância - constituições e cortes internacionais, como exemplo - para cobrar os seus “direitos humanos”.

No campo das opções ideológicas, os diálogos (ecumênicos, inter-religiosos, filosóficos) implicam uma certa concordância formal das estratégias (exclusão de violência, igualdade dos interlocutores) que permite, a partir de uma diferença material de propostas que partem da identidade de cada grupo, contribuir para a realização de fins comuns (mundo justo, paz e integridade do cosmo). No campo da arte, músicos contemporâneos e composições clássicas de tempos passados, com seus estilos culturais e tempos muito distantes, conseguem internacionalmente ser compreendidos e construir um clima de confraternização. A dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos. Mas ela opera uma sensibilização dos sentidos, permitindo uma percepção misteriosa e participação universalmente contextualizada de todos.

No campo da ciência, sobretudo naquilo que se refere ao campo restrito da tecnologia, é mais fácil concordar com uma certa universalidade normativa e relevância contextualizada. Mas a ciência fora do campo da mera tecnologia também é cultural e historicamente situada. Portanto, também é impulsionada por visões do mundo, crenças e hipóteses contextualizadas.

*Na ‘contextualização universal’ amplia-se o conceito chave da física clássica: a causalidade local de um encadeamento contínuo de causas e efeitos. A física quântica introduziu, a partir de experiências empíricas, um novo conceito de causalidade: o conceito da não-separabilidade, isto é, o conceito da causalidade universal. Para a interação de pessoas, objetos e ideias não é necessário que estes estejam física ou oticamente ligados entre si. Entidades quânticas interagem a qualquer distância. Isso confirma antigas práticas espirituais de oração, intuição e projeção através do imaginário. Tudo no universo, literalmente, todo mundo está concomitantemente diferenciado e articulado. A causalidade local é ao mesmo tempo uma causalidade universal. Em seu paradigma de ‘indeterminação’, Heisenberg mostrou que é impossível localizar um quantum num determinado ponto do espaço e tempo. A física quântica mostrou a ‘coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos’: entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre*



*reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico.*<sup>11</sup>

O novo paradigma dialogal para as culturas e religiões, com base nessa lógica transdisciplinar, portanto, supõe que nenhuma cultura se arrogue ter a última palavra, que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e que todas as culturas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios. O diálogo do “terceiro incluído” leva a “palavras verdadeiras” que iluminam perguntas abertas de diferentes ângulos. As perguntas postas sob uma nova luz permitem transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade construída, não através da eliminação dialética, nem pela integração via complementaridade funcional, mas na “concomitância diferenciada e articulada”.

Esse novo pressuposto lógico e teológico para o diálogo entre culturas e religiões tem incidência na inculturação dialogal do cristianismo com as comunidades negras, como bem notou Afonso Soares:

... O sincretismo é a revelação de Deus em ato, ou seja, aquilo que vai acontecendo quando se processa paulatinamente, entre avanços e retrocessos, luzes e penumbra, nosso mergulho no Mistério. Imaginá-lo de outro modo é simplesmente negar que possa ser humano e histórico esse nosso encontro com Deus. A teologia do sincretismo, em sintonia com a teologia negra e as várias teologias que partem da experiência autóctone, parece, portanto, confluir na direção de uma proposta pluralista que, no entanto, precisa ser examinada com o devido cuidado, pois nem tudo cabe numa sociedade em que todos cabem. Há quem já comece a sugerir para essa nova configuração o nome de teologia multirreligiosa, interfaith theology ou teologia inter e até transconfessional.<sup>12</sup>

## **2. Lógica, inculturação dialogal e causa negra**

Em tempos de ciência que assume a complexidade da vida e busca se organizar transdisciplinarmente, como aproveitar a sua lógica ternária e investigar teologicamente a possibilidade de um diálogo trans-religioso? Sobretudo se pensamos nas culturas negras que são desprezadas em nossa “aldeia global”, principalmente por causa dos modelos de evangelização que as reduziram a pacientes dos seus agentes civilizatórios. Com base na relação conceitual de fé-ideologia de Juan Luis,

<sup>11</sup> P. SUESS, *Culturas em diálogo*, p. 620.

<sup>12</sup> A. M. L. SOARES, Afonso. *Sincretismo e teologia interconfessional*, p.32.

Afonso Soares deu grande colaboração para o desenvolvimento dessa pesquisa sobre inculturação e sincretismo.

O que informa uma configuração cultural é a linha de descontinuidade em relação a outro conjunto de padrões de comportamentos e sentidos. Cultura é a maneira particular como, em um povo, são estabelecidas relações com a natureza, entre as pessoas e com o sagrado. Entende-se por cultura a totalidade da vida de um povo, regida pelo conjunto de valores que o animam e de contra valores que o debilitam. Transmite-se por gerações, de um modo tal que todos estamos afetados, e mesmo condicionados pela cultura. Mas a cultura não é imutável, ela se forma e deforma continuamente.

*O culto (...), que vem de cultura (trabalhar a terra: agri-cultura), é a práxis que oferece ao Outro os produtos da poíesis, do trabalho. O culto é a práxis (relação pessoa-a-pessoa) manifestada pelo presente, a oferenda (do homem para a mulher, do pai para o filho, do irmão para o irmão, do homem para Deus) de um produto sem retorno. O 'pão' se dá ao faminto. Esse serviço antropológico (...) é ao mesmo tempo o culto ao Deus-Outro. Para os hebreus trabalhar (habodah) a terra era expresso pelo mesmo termo com o qual se indicava o culto a Iahveh no tempo. Habodah (...) era trabalho, serviço (em grego, diakonía), ajuda econômica ao pobre e serviço divino ao Absoluto. O culto se cumpria na práxis da libertação do irmão: 'Misericórdia desejo e não sacrifícios'.<sup>13</sup>*

Uma dimensão central da cultura é a religião. Pois se a cultura, para além dos significantes da sua civilização, acaba oferecendo uma rede de significados para o seu costume ou ethos, uma visão global e coerente do mundo e da realidade socialmente construída, a religião propõe justamente aquilo que declara ser mais importante, decisivo e definitivo para a vida das pessoas e da sociedade. Surge assim um núcleo ético-mítico, a partir do qual a religiosidade pervade todas as dimensões culturais. De maneira que estão sempre se relacionando, positiva ou conflitantemente, cultura e religião. Como bem percebemos nas palavras de Félix Pastor:

... A relação entre a religião e a cultura é íntima e fundamental. As culturas humanas encontram seu próprio fundamento na incondicionada certeza da religião, sem a qual permaneceriam totalmente vazias. Assim pois, na situação teônoma as culturas são informadas pela religião. A ligação entre religião e cultura é intrínseca. Por conseguinte, o fenômeno da inculturação de uma nova religião deve ser considerado problemático, dado que a religião e a cultura não

<sup>13</sup>E. DUSSEL. *Religión*, p. 52.

existem abstrata e isoladamente. Pelo contrário, da união de uma nova religião e uma velha cultura deveria nascer em realidade uma cultura nova e diversa.<sup>14</sup>

Ocorre de a religião chegar a depender absolutamente da cultura. Essa tendência, aliás, que é comum a todo grupo religioso, explica por que muitas religiões têm se mostrado conservadoras através dos tempos, apesar da força reordenadora das suas intuições originais. Numa religião cultural um grupo humano reconhece a consagração da sua cultura. Esse grupo pede apenas à religião que ela ratifique, de modo solene e sagrado, os valores da cultura. Projeta-se na religião tudo aquilo que se deseja do projeto cultural. A religião torna-se então apenas um meio de absolutizar a cultura, com seus componentes econômicos e políticos.

Sucedem que a fé autêntica não se reduz a uma religião. A fé autenticamente religiosa prolonga uma fé antropológica mediante dados transcendentais sobre valores e significações, oferecidos por um grupo de testemunhas. Enquanto as tradições religiosas transmitidas como cultura buscam primeiro o reconhecimento do sagrado como sobrenaturalmente eficaz e passam depois a adotar os valores implícitos nesse sagrado, a fé religiosa leva a aceitar valores humanos e a reconhecer depois seu sentido sagrado, absoluto. A fé evangélica, por exemplo, não se fundamenta senão sobre a fraternidade humana inaugurada pelo testemunho da vida, morte e ressurreição de Jesus, reconhecido como o Senhor. O cerne da fé cristã está em aceitar que nesse evento Jesus Cristo o mistério de Deus irrompeu na história e provoca em cada momento o compromisso com a vida dos irmãos.

Contudo, não existe um sistema de significações e valores que não engendre um outro sistema, ideológico, mais ou menos científico, para construir relações sociais de acordo com esses valores. Assim, a fé cristã gera sempre uma dimensão religiosa e cultural, da qual deve livrar-se o mais possível para vir a ser comunicada aos outros, nas suas culturas e religiões.

Segundo, estudando a interação fé-ideologia<sup>15</sup> para recuperar Jesus de certas Cristologias alienantes, situou gradualmente os diferentes tipos de “fé” conforme sua capacidade de transmissão cultural, de relativização da respectiva ideologia. Levantou, pois, o caso da religião identificada à cultura, o da ideologia (e fé) racionalista ou filosófica em relação com a cultura e o de uma fé religiosa (como se espera que seja a cristã) com as tradições culturais que suscita. Nos três modos, a fé se transmite ideologicamente por meio de tradições que oscilam entre sistemas de valores simples e superficiais e sistemas de reflexão antropológica e ética desenvolvidos pela filosofia. Há, todavia, um “crescendo” na capacidade dos tipos de

<sup>14</sup> F. PASTOR. *O Reino e a história*, p. 92.

<sup>15</sup> Cf. J. L. SEGUNDO. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré* (Tom 1).

fé possibilitarem uma flexibilidade cultural, ou seja, transmitirem-se sem impor as tradições à sua volta.

Cabe à fé religiosa a maior margem de possibilidades, sendo ela mais capaz de tomar de sua tradição os elementos que libertam, porque estabelece um equilíbrio entre simplicidade e reflexão crítica. Assim, a tradição cultural e religiosa do outro pode ir sendo pouco a pouco transformada, na medida em que seus elementos forem devolvidos em forma de equações energéticas mais ricas: “... Não precisamente dando-nos por herança respostas feitas, e sim assumindo a tradição como um processo em que se aprende a aprender. Cada dado transcendente que nela entra faz o papel de uma plataforma de lançamento: quanto mais firme, tanto melhor permitirá a exploração de problemas mais afastados”.<sup>16</sup>

Estes pressupostos do “método segundiano” levaram Afonso Soares a defender<sup>17</sup> que o sincretismo religioso afro-brasileiro, por exemplo, é “a história da revelação em ato”. Quer dizer, a “dupla pertença” ou dupla religião que é comum no cotidiano de tantos católicos brasileiros não pode ser extirpada em um programa pastoral e se constitui um momento do diálogo necessário para a inculturação da fé cristã.

... 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 oferecer-lhes ‘algo além de um simples desvelamento de um mistério do qual elas teriam já feito inteiramente a experiência, embora de modo inconsciente’. (...) A Tradição cristã autêntica (a comunidade eclesial) deve tocar a alma afro-brasileira. Deve enviar-lhe uma diferença. O imenso desafio, porém, é descobrir, por meio de um amplo processo de reformulação dogmática, qual diferença pode ser enviada e quais resultados podem ser aguardados. (...) o Teólogo-pastor de esperanças bem poderia convidar o fiel afro-brasileiro a construir em comunhão esse caminho dogmático, demonstrando-lhe assim sua disposição de aprender. E quiçá o sopro dos ancestrais e o axé dos orixás nos acompanharia a todos.<sup>18</sup>

A condição básica para um processo de inculturação, portanto, é reconhecer a necessária separação e a mútua influência entre evangelho e cultura, ao mesmo tempo em que admitir que o cristianismo não possui outra identidade senão o

<sup>16</sup> J. L. SEGUNDO. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré* (Tomo I), p. 432.

<sup>17</sup> Cf. A. M. L. SOARES. *A. Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*.

<sup>18</sup> A. M. L. SOARES. *A. Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. p. 252.

Espírito de Jesus Cristo e o sinal do amor fraterno moldado sobre o amor de Cristo, levado até a ponto de se morrer pelos outros<sup>19</sup>. Tudo o mais deve ser abandonado em vista de uma nova inculturação. E, como reconhecem os bons teólogos, não há pregação do evangelho sem inculturação, no espaço e no tempo do grupo humano determinado.

... Se a revelação vai se ‘desvelando’ num processo histórico de interpretação, podemos concluir que a inculturação da fé irá trazer novos elementos para a mesma, irá enriquecê-la com intuições e práticas novas. Não só toda a revelação cristã é inculturada, mas o próprio processo de inculturação aciona o desdobramento da revelação. Apenas cumpre lembrar aqui que o sujeito da inculturação é a comunidade de fé que vive num mesmo contexto sociocultural suas experiências salvíficas e que cria para exprimi-las uma linguagem própria.<sup>20</sup>

Sobre a pedagogia desse processo de evangelização inculturada, vale lembrar que Azevedo<sup>21</sup> apresenta-o em quatro níveis, que funcionam integrados em um sistema. O ponto de partida é identificar e assumir o que já é evangélico na cultura, ou seja, os significados que defendem a vida humana - e remetem assim à prática de Jesus Cristo. Outro momento é verificar o filão de pecado que emerge no mais profundo da cultura, questionando ou reorientando os valores incompatíveis com o evangelho, como também aperfeiçoando outros tantos valores, à luz do Evangelho, numa linha coerente com a teleologia já implícita na cultura.

Um nível que se apresenta a seguir é o da proclamação explícita da novidade da mensagem: as dimensões da história da salvação que a cultura ainda não traz. Dá-se, então, acento ao anúncio explícito de Jesus Cristo, com o que ele revela sobre o homem e sobre Deus, enfim sobre a relação entre ambos. Por fim, a Igreja deve anunciar-se também a si mesma, aceitando o convite à coerência que lhe coloca a face do outro, acolhendo o surgimento de uma outra vivência cultural da fé - seja na ordem da prática social, da expressão simbólica ou da organização institucional.

De forma que a inculturação é um processo de abertura e emancipação da cultura pelo diálogo, que lhe permite continuar sendo ela mesma, mas em relação a outras: “... Sobre o substrato mesmo oferecido pela cultura e numa evolução dialógica a partir dela mesma, ajuda-se a cultura a superar-se ou reorientar-se, numa fidelidade ao melhor de si mesma e numa encarnação e incorporação orgânica da mensagem evangélica”.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. Fl. 2, 5-11.

<sup>20</sup> M. MIRANDA *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 22.

<sup>21</sup> Cf. M. AZEVEDO. *Modernidade e cristianismo*. O desafio da inculturação, p. 255-378.

<sup>22</sup> M. AZEVEDO. *Modernidade e cristianismo*. O desafio da inculturação, p. 307.

Longe de buscar a substituição de manifestações socioeconômicas ou artístico-religiosas, a inculturação consiste na evangelização, primordialmente, do conjunto subjacente de sentidos, valores e padrões culturais; implica na evangelização dentro da vida e a partir da vida, quer dizer, evangelização de uma cultura situada, numa formação social traspassada de conflitos e sujeita a transformações. Nesse processo, que tem os “evangelizadores” como parceiros que provocam e os outros grupos ou povos como os verdadeiros protagonistas da experiência do Espírito de Cristo, tanto a cultura destinatária quanto a cultura do grupo de evangelizadores (re)descobrem o sentido profundo da oração, em nível individual ou comunitário, além do alcance humano - também ético e religioso - de desafios no plano social, político e econômico.

Resultará desse processo uma multiplicidade de manifestações da fé cristã, a ponto de a situação do catolicismo atual poder ser entendida como “marcha para uma Igreja Universal culturalmente policêntrica”.<sup>23</sup> E, no que se refere às dificuldades para manter a unidade da fé nessa diversidade de expressões culturais, Paulo Suess aponta a solução através de um bilinguismo, “... onde uma ‘língua geral’ garante a comunicação intereclesial, e uma ‘língua específica’ a comunicação no interior de uma Igreja local. Cada grupo cultural poderia fazer parte de dois (ou vários) ritos autorizados, conforme a realidade sociocultural e a oportunidade eclesial”.<sup>24</sup>

A inculturação dialogal da fé, o diálogo entre culturas e religiões, além dessas transformações e oportunidades eclesiais, pode suscitar emancipações político-sociais. Pois nesse processo é possível também se descobrir um poder maior que o do lucro e da dominação hegemônica, descobrir que a própria cultura, do pobre e/ou do negro, antes de ser negação da sociedade atual, é afirmação de uma outra sociedade - mais próxima, ao menos potencialmente, do poder de um Deus fraterno. Essa é uma filosofia da religião apresentada por Rubem Alves, que acrescenta: “A suspeita da irrealidade do real socialmente construído emerge na medida em que a consciência passa a sentir que existe um conflito irresoluto entre as suas aspirações e valores, de um lado, e as produções institucionais, de outro”.<sup>25</sup>

Mesmo considerando a ambiguidade dos processos culturais<sup>26</sup>, devemos reafirmar que a práxis libertadora na qual pretendemos, como Igreja, colaborar,

<sup>23</sup>J. B. METZ. *Para uma Igreja culturalmente policêntrica*.

<sup>24</sup>P. SUESS *Inculturação; desafios, caminhos, metas*, p. 113.

<sup>25</sup>R. ALVES. *O enigma da religião*, p. 172

<sup>26</sup>É preciso estar atento ao fato de que as classes dominantes se apropriam das culturas populares e, no dizer de Canclini (N. G. CANCLINI. *As culturas populares no capitalismo*, p. 13s), desestruturam as culturas étnicas, nacionais e de classe, reorganizando-as num sistema unificado de produção simbólica - que visa integrar as classes populares ao desenvolvimento capitalista. De maneira que não se pode tomar objetos “típicos”, resultado

é necessariamente dialética - enquanto negação interna da totalidade do sistema capitalista - mas sobretudo analética: porque o ponto de apoio para a negação da opressão é a positividade externa dos oprimidos (pobres e/ou negros), que se descobrem (como gente, antes de serem empobrecidos ou marginalizados, como criadores de culturas achegadas ao Deus da vida) diferentes do sistema de morte.<sup>27</sup> E, com essa profissão de fé engajada no diálogo libertador, podemos nos despedir contentes de Afonso Soares e de Juan Luis, porque o seu esforço teológico não foi em vão: a luta continua!

### Referências bibliográficas

- ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papyrus, 1984.
- AZEVEDO, M. *Modernidade e cristianismo*. O desafio da inculturação. São Paulo: Loyola, 1981.
- BOTELHO, A. *Teologia na complexidade*. Tese de Doutorado em Teologia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.
- CANCLINI, N. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CORONADO, J. *Livres e Responsáveis*. O legado teológico de Juan Luis Segundo. São Paulo: Paulinas, 1998.
- DUSSEL, E. *Religión*. México: Edicol, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Uma filosofia da religião anti-fetichista*. São Paulo: Loyola, 1983.
- GROSS, E. *A Concepção de Fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LEAF, M. *Man, mind and science: a history of anthropology*. Nova York: Columbia University Press, 1979.
- MIRANDA, M. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MORIN, E. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

---

desta reestruturação de significados e funções, como se fossem parte de uma cultura étnica autêntica. Aliás, Guattari, filósofo da “micropolítica”, diz que a noção de “identidade cultural” estereotipa e deixa escapar a riqueza da produção semiótica de uma etnia ou grupo social concreto - produção essa que se complementa com a política de enfrentamento das forças macrosociais dominadoras, mas já é por si só uma alternativa, uma trincheira da “revolução molecular” libertadora. Nas palavras de Guattari: “... Os conceitos de cultura e de identidade cultural são profundamente reacionários: a cada vez que os utilizamos, veiculamos, sem perceber, modos de representação da subjetividade que a reificam e com isso não nos permitem dar conta de seu caráter composto, elaborado, fabricado, da mesma forma que qualquer mercadoria no campo dos mercados capitalísticos” (F. GUATTARI, S. ROLNIK. *Micropolítica*, p. 70).

<sup>27</sup> Cf. E. DUSSEL. *Uma filosofia da religião anti-fetichista*. Este teólogo e historiador defende que o primeiro momento da práxis libertadora é a descoberta da positividade externa dos oprimidos e marginalizados, que se descobrem gente, com uma cultura, para além dos modelos sociais do sistema capitalista.

- MURAD, A. *Este Cristianismo Inquieto*. A fé cristã encarnada em Juan Luis Segundo. São Paulo: Loyola, 1994.
- PANASIEWICZ, R. e ARAGÃO, G. Novas fronteiras do pluralismo religioso. In: Revista *Horizonte*. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 13, p. 1841-1869. Belo Horizonte: PUCMInas, 2015.
- PASTOR, F. *O Reino e a história*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC, 1982.
- SEGUNDO, J. L. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré* (Tomo I). São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SOARES, A. M. L. (org.). *Juan Luis Segundo*. Uma teologia com sabor de vida. São Paulo: Paulinas, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Interfaces da revelação*: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- \_\_\_\_\_. Interdisciplinaridade na teologia. In: SOARES, A. M. L. e PASSOS, J. D. (orgs.). *Teologia e ciência*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 99-112.
- \_\_\_\_\_. Sincretismo e teologia interconfessional. In: *Ciberteologia*, v. 27, p. 1-21. São Paulo: PUCSP, 2010.
- SUESS, P. Inculturação; desafios, caminhos, metas. In: *REB*, 49 (193), mar. 1989. Petrópolis: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. Culturas em diálogo. In: *REB*, 61 (243), set. 2001. Petrópolis: Vozes, 2001.

Recebido: 05/04/2016

Aprovado: 10/04/2016