

## A inculturação do símbolo cristão nas comunidades de tradição afro: reflexões provocadas pela leitura de J. L. Segundo

Afonso Maria Ligorio Soares\*

A divina revelação, assim como se cumpriu em Jesus, nos conduz ao mistério do ser humano. Por isso, pedir às pessoas que aceitem a revelação cristã antes que tenham aprendido a experimentá-la como uma definição de sua própria vida é uma exigência impossível e inútil, que vai contra a estrutura da revelação.

Edward Schillebeeckx

### Evangelização inculturada?

Revelo, desde o início, minha intenção principal neste artigo: podemos e devemos devolver às sociedades tradicionais e *não-tradicionais*<sup>1</sup> presentes no Brasil e em qualquer outro país, o tempo e as condições mais favoráveis a fim de que, caminhando com seu próprio ritmo e índole, tracem seu destino rumo à plenitude do Sentido. O cristianismo não tem de ser um empecilho nesse processo.

Hoje somos muito mais conscientes do que nossos antepassados acerca da destruição cultural causada, entre outras coisas, pela chegada por demais imediata da doutrina evangélica aos povos não europeus. O problema, porém, não diz respeito somente ao passado; é um desafio, mais do que nunca, atual e impulsionador.

O evento Jesus na tradição bíblica é o ápice de uma longa e complexa evolução: cerca de 12 séculos, a partir do período mosaico-davídico. Uma história plena de crises, retrocessos e sempre novas guinadas teológicas. São exemplares a esse respeito o movimento profético anti-monárquico e o grito de Jó contra a teologia tradicional da retribuição terrena do justo. Jesus banha-se em toda essa tradição com tal profundidade que resulta incompreensível a plenitude que os cristãos experimentam nele, se não se tem presente sua assunção radical dos valores fundamentais do Antigo Israel. Reconhecer tal plenitude não significa, entretanto, que cesse, dentro e fora da vertente judaico-cristã, a evolução ou a história da revelação (da salvação).

Cientes de que “o estrito problema cristológico deva ser encarado dentro do contexto de uma avaliação do lugar de Jesus Cristo em meio às outras religiões”,<sup>2</sup> muitos teólogos têm-se esforçado por matizar melhor o sentido da sua normatividade. Entendem assim que a plenitude seja antes “qualitativa” (Dupuis),<sup>3</sup> uma espécie de “chave fundamental” (Torres Queiruga)<sup>4</sup> obtida em Jesus

\* Este texto condensa os capítulos 8 e 9 de meu livro: *Interfaces da revelação*; pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso (São Paulo: Paulinas, 2003).

<sup>1</sup> *Não-tradicional*, conforme K. A. Appiah, é aquela comunidade já tocada pela modernidade, mas ainda norteada pela cosmovisão tradicional (APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai*. pp. 155-192).

<sup>2</sup> HAIGHT, R. *Jesus, símbolo de Deus*. p. 455.

<sup>3</sup> DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. pp. 387-420.

Cristo e que marca o limiar entre uma revelação “fundante” e outras “dependentes” (O’Collins).<sup>5</sup> Para outros, como R. Haight e P. Knitter, Jesus pode ser considerado como revelação normativa de Deus, desde que se admita que Deus também se revele normativamente alhures.<sup>6</sup> Nesse caso, pode-se dizer “não (...) que Cristo [seja] a plenitude de vida, mas que essa Plenitude, efetiva desde o Início, é chamada de Jesus, o Cristo pela tradição cristã” (R. Panikkar).<sup>7</sup> Como o leitor deve estar imaginando, muitos fios poderiam ser puxados com base em tais asserções. Concentrar-me-ei, por ora, em apenas um: a chegada (ou não) à consciência cristã será sempre uma experiência incontestavelmente humana, com todas as vicissitudes que a constituem. Portanto, nada impede, em princípio, que, de novas crises ao longo da história do cristianismo, e da história de seu intercâmbio com outras tradições religiosas, sempre desdobrem novos modelos e paradigmas da autocomunicação divina.<sup>8</sup>

### A hierarquia das verdades e a evangelização

Este item parte da seguinte questão, proposta a teólogos e hierarcas cristãos: por que negar às culturas afro-brasileiras a mesma oportunidade que tiveram nossos antepassados ao se confrontarem com a revelação divina na história? Por que obrigá-las a uma opção explicitamente evangélica e eclesial antes que possam viver o que Carlos Mesters chama de “seu antigo testamento”? Uma das normas mais elementares para uma leitura cristã da Bíblia é, segundo o referido biblista, a aceitação da lista completa dos livros inspirados. Isso significa, portanto, aceitar que ambos – o “primeiro” e o “segundo” testamentos – estejam unidos pela mesma economia divina “no único Projeto de salvação e de libertação, projeto que somente se revela plenamente na medida que o Antigo se transforma<sup>9</sup> no Novo”. Uma passagem iniciada no evento pascal e até agora em ato.

Toda pessoa, grupo, comunidade, povo ou nação possui o seu antigo testamento e deve fazer sua passagem em direção ao Novo, isto é, deve interiorizar a própria vida até descobrir em suas raízes a presença amiga e gratuita de Deus, que tudo atrai na direção de Cristo e sua ressurreição.<sup>10</sup>

A perspectiva de Mesters, se de um lado abre para uma visão mais generosa e realista do processo de amadurecimento da fé cristã nos indivíduos e comunidades, de outro é ainda tímida e não deixa de ser problemática quando recolocada no âmbito do diálogo inter-religioso, a começar pela esfera judaico-cristã. Ademais, nem o candomblé, nem qualquer outra tradição religiosa, pretendem ser mais um dos vários *antigos-testamentos* do cristianismo. Feita essa ressalva, alguém poderia perguntar-se por que nem mesmo um raciocínio tão moderado (de respeitar os ritmos da experiência

<sup>4</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *A revelação de Deus na realização humana*. pp. 239-245 e 414.

<sup>5</sup> O’COLLINS, G. *Teologia fundamental*. pp. 71-140.

<sup>6</sup> HAIGHT, R. *Jesus, símbolo de Deus*. pp. 467-472.

<sup>7</sup> Panikkar, R. *La pienezza dell’uomo; una cristofania*. p. 21.

<sup>8</sup> Tal é o preço da pretensão cristã de ter tido acesso à revelação histórica de Deus – e que muitas vezes, acusa R. Panikkar – levou pensadores cristãos à “historiolatria” (Panikkar, R. Op. cit. pp. 213-219).

<sup>9</sup> Prefiro dizer que o “Antigo” *evidencia-se* no “Novo”.

<sup>10</sup> MESTERS, C. *O Projeto Palavra-Vida: a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja*. pp. 457 e 458.

veterotestamentária dos povos) tenha prevalecido desde a Igreja primitiva. Não é verdade, afinal, que os cristãos tenham dispensado os pagãos de dever antes se tornar prosélitos do judaísmo para somente depois abraçar o Mistério de Cristo? Isso é verdade, mas não significa que confessar Cristo não implique certos pressupostos. O fato novo foi, no entanto, o reconhecimento desses pressupostos também em outras tradições, como por exemplo, a filosofia grega. Por isso, Clemente de Alexandria pôde afirmar, dirigindo-se aos gregos, que o evento Cristo era sinônimo do Logos que eles tanto procuravam.

Seja como for, salientarei ainda um pouco o aspecto positivo dessa postura inclusiva. J. L. Segundo defende a autenticidade dogmática do Primeiro Testamento, como pedagogia divina (DV 15) rumo à plenitude de Cristo, expressando-se nestes termos:

Quando dizemos que temos “fé” no conteúdo (“dogmático”) do Antigo Testamento – e em todo ele – queremos dizer que colocamos nossa confiança absoluta em que, seguindo o caminho ali traçado, e balizado por coisas imperfeitas e transitórias, (...) encontraremos sempre diante de nós uma verdade cada vez maior e uma mais profunda riqueza de sentido para nossa existência humana.<sup>11</sup>

O enfoque do teólogo uruguaio interessa à atividade pastoral da Igreja Católica no Brasil. Esta ainda não enfrentou com decisão a ambigüidade terminológica e ideológica que permeia seus discursos e projetos de evangelização. Na prática, o povo *ainda*<sup>12</sup> é tido simplesmente como cristão e o esforço pastoral não se concentra senão na tarefa de sempre recordar às pessoas quais são os deveres que daí lhes advêm. Quando determinada prática ou atitude das pessoas insiste em não se adequar às prescrições oficiais, é então qualificada de catolicismo popular ou religiosidade popular.

Estou de acordo com P. Süß e M. C. Azevedo<sup>13</sup> em sua defesa de um mais amplo significado do adjetivo popular. De fato, o fenômeno do catolicismo popular penetra todos os estratos sociais, do Oiapoque ao Chuí. A questão não se coloca nesse nível, mas antes nos mal-entendidos derivados do termo. Em suma: por que considerar cristão aquilo que ainda não o é e, quiçá, nem queira sê-lo?

Compreende-se que um pastor precise ter muita paciência histórica, sabedoria e prudência no apascentar o rebanho. Certa condescendência, sobretudo em relação aos mais fracos, é sempre louvável. Todavia, impor tal catolicismo mais autêntico ou mais puro (admitindo-se que este esteja presente no âmbito da militância cristã) não seria trabalhar contra o Evangelho? Quem garante que a fraqueza popular não seja antes, e muitas vezes, uma das variáveis da força sincrética da religião popular? Por que deveriam as pessoas mudar suas práticas e rever seus pontos de vista em nome de

<sup>11</sup> SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. p. 144.

<sup>12</sup> O *ainda* deve-se à desproporção entre o que já se sabe a respeito do catolicismo realmente vivido pelo povo e a insistência idealista das diretrizes e dos planejamentos pastorais efetivamente executados (ou permitidos). Exemplo paradigmático a respeito é o texto do recente volume 85 da coleção “Estudos da CNBB” que trata da Pastoral afro-brasileira (PAB). Para receber a chancela oficial, o subsídio (que foi confeccionado com a assessoria de representantes militantes da PAB) sequer menciona a cotidiana experiência do sincretismo e da dupla pertença (Cf. CNBB, *Pastoral afro-brasileira*, op. cit.).

<sup>13</sup> Cf. SOARES, A. M. L. *Interfaces da revelação*; Primeira Parte, Capítulo 1.

um catolicismo mais verdadeiro se aquele que vivem e praticam já é católico? Portanto, a única saída não estaria, talvez, na disposição de aceitá-lo em conformidade com o espírito pós-conciliar da unidade evangélica na pluralidade cultural?

Há mais de 25 anos, J. L. Segundo já observava que um dos poucos consensos entre o clero neoconservador e o progressista era a necessidade de acolher e revalorizar a religiosidade popular. O primeiro, por motivos pré-conciliares (postura exclusivista): a necessidade da pertença à igreja a todo custo para obter a salvação; o segundo, por compaixão evangélica pelo povo empobrecido privado de tudo, e que, ao menos, deveria ser respeitado em suas crenças (postura inclusivista).<sup>14</sup>

Suponha-se, porém, que ambas as facções se convencessem do “pré-cristianismo” desses católicos populares. Como agir em consonância com esse dado? Partir logo do querigma, assim como foi experimentado na Igreja Apostólica, deixando em suspenso, por enquanto, as inúmeras incrustações subseqüentes? Ou começar de zero, proclamando que Iahweh é mais poderoso do que todos os demais deuses, e aguardar o tempo necessário para que esse povo, já então artífice da própria história, chegue à fé eminentemente cristã?<sup>15</sup>

Uma das dificuldades práticas desse caminho é estabelecer o ponto exato, histórico e cultural, onde situar a comunidade cristã ideal que sirva de modelo. Mas, não seria justamente isso que pretendia incentivar o princípio ecumênico, timidamente proclamado no Vaticano II pela declaração *Unitatis Redintegratio*, § 11? Ei-lo: “os teólogos católicos (...) devem (...) lembrar-se de que existe uma ordem ou ‘hierarquia’ de verdades na doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diverso”.

O problema teórico-prático de uma evangelização que pretenda agir em concordância com o citado princípio é a demasiada precisão dogmática em que se encontra hoje o cristianismo, notadamente sua vertente católico-romana. Eis porque as propostas ecumênicas pós-conciliares, bem como as novas pesquisas teológicas, aparecem como uma enorme ameaça contra tudo o que esteja dogmaticamente estabelecido.<sup>16</sup> J. L. Segundo o constata, quase perplexo:

Heresias vivas estão sendo reabilitadas [hoje]. No seio da Igreja há profundos sincretismos que unem a religião cristã a idéias pertencentes a outras religiões profundamente diferentes. Não se sabe bem, então, como deverá fazer a teologia diante de

<sup>14</sup> Segundo insiste nos mal-entendidos de tais posições. E cita, para corroborar sua opinião, a obra de LEVINE, D. H. (*Religion and politics in Latin America; the Catholic Church in Venezuela and Colombia*). Numa pesquisa com 60 bispos da Colômbia e da Venezuela, Levine lhes propõe, por hipótese, a seguinte alternativa: manter o povo dentro da Igreja ainda por quatro séculos (embora na miséria), ou em vez disso, perder as massas... mesmo se tal perda fosse acompanhada de uma sensível melhora na dignidade humana das camadas mais pobres. Os bispos, por razões teológicas, resignaram-se à primeira possibilidade (SEGUNDO, J. L. *Teologia abierta*. v. III, p. 147, n. 23).

<sup>15</sup> Tenho aqui em mente o roteiro proposto por J. L. Segundo para acompanhar as etapas da revelação divina até sua culminância em Jesus Cristo. Ele situa didaticamente quatro etapas pré-cristãs, correspondentes a quatro imagens sucessivas de Deus: deus mistério tremendo, deus providência moral, deus transcendente e criador, deus legislador justo (cf. Idem. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus; Teologia aberta para o leigo adulto*. v. III. A nossa idéia de Deus; *Teología abierta*. v. III. Reflexiones Críticas; *O dogma que liberta*; fé, revelação e magistério dogmático; *Que mundo? Que homem? Que Deus?*).

<sup>16</sup> Basta conferir a repercussão da declaração *Dominus Iesus* (6/ago./2000), da Congregação para a Doutrina da Fé.

caminhos assim traçados, ao que parece desviados, mesmo se, por outro lado, tais caminhos tenham dado tanta coisa [boa] a diversas sociedades, e ainda podem fazê-lo em prol da busca cristã da verdade e da riqueza dogmática. Todavia, como negar que estes continuem a afirmar aquilo que, a seu tempo, foi julgado um “erro” determinante e irreversível?<sup>17</sup>

Investigando os prós e contras da evangelização dos povos denominados bárbaros, Segundo pergunta-se: “Por que a pedagogia divina não prosseguiu nesses povos o lento mas seguro caminho que levou o dogma às portas da mensagem cristã?” A resposta, à primeira vista, é muito simples. Um número significativo de pessoas (a comunidade cristã, nesse caso) já conhece o mapa do caminho. O que lhes resta a fazer daí para a frente é indicá-lo a quem, porventura, vier a pedi-lo.<sup>18</sup>

Portanto, poder-se-ia deduzir, se as premissas são essas, que a inculturação da fé cristã em tais tradições culturais gozou de um feliz sucesso, com uma notável poupança de energias. Que de fato tenha sido ou não assim, a resposta poderia ajudar nessa busca de novas saídas que vem sendo empreendida pela missiologia em vista de uma eficaz evangelização inculturada. É o que será analisado a seguir.

### Uma pedagogia apressada

A novidade cristã possui pretensões universais. O dado transcendente de um Deus ao lado dos pobres e fiel até o fim conseguiu, em Jesus de Nazaré, superar as últimas interdições (ideológicas) de algumas vertentes do judaísmo, radicalizando essa proposta. Sendo a mais próxima, a cultura helênica foi a primeira a ficar na mira daquela estranha – e leiga – seita judaica.<sup>19</sup> As influências, tanto as boas quanto as deletérias, foram recíprocas, e não seria justo simplesmente condenar *a priori* a helenização do cristianismo.

Todavia, essa primeira “inculturação”<sup>20</sup> para além dos muros do Antigo Israel teve de pagar seu preço. “O helenismo é um mundo coerente e totalizador” que “habitu a mente a buscar a verdade em essências fixas (...) como a *natureza das coisas*”. Daí resulta que a história não seja (mais) considerada “uma categoria da qual surja a verdade”.<sup>21</sup>

O cristianismo impôs-se, assim, no mundo helênico como algo pelo menos razoável, apesar da loucura da cruz (– O Deus desconhecido que vocês tanto procuravam com sinceridade de coração e que deveria ser o garante de suas mais autênticas e profundas aspirações poderia ser este. Por que não?).

<sup>17</sup> Ibidem. pp. 238-239.

<sup>18</sup> Ibidem. pp. 245-284 (citação pp. 258 e 259). Obviamente, Segundo considera ser essa apenas uma resposta de percurso, que requer ulteriores aprofundamentos a fim de não acabar banalizada.

<sup>19</sup> Sobre esse assunto podem-se ver SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. pp. 247-262.

<sup>20</sup> O termo “inculturação” é utilizado por Segundo. Todavia, reconheço a pertinência da objeção de J. Comblin, quando contesta a possibilidade de ter havido real inculturação do cristianismo no mundo helênico (cf. COMBLIN, J. As aporias da inculturação, parte I. *REB*, 223, pp. 664-684; parte II: *REB*, 224, pp. 912-918).

<sup>21</sup> SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. p. 259. Grifo do autor.

Aquela seita tão envolvente nascida do judaísmo apresenta-se ao helenismo justamente numa situação crítica e fragmentada, tanto política (as contradições do Império Romano) quanto religiosamente (a busca frenética dos deuses alheios). Era o momento oportuno para uma proposta que reatasse os fios, que resgatasse os valores que permaneciam em letargia naqueles povos.

Que sucede, no entanto, quando, na fase seguinte, a Igreja encontra-se diante desses povos jovens chamados bárbaros e circundada pelas ruínas do Império Romano Ocidental? Teoricamente, Roma é ainda possessão do Império do Oriente; praticamente, entretanto, está à mercê dos generais lombardos. As efervescentes questões teológicas (como a de Calcedônia, por exemplo) são ecos distantes. Não obstante, os novos habitantes convertem-se quase em massa ao cristianismo, talvez fascinados pelo seu nível de estruturação, desde então invejável, e pela potencial segurança espiritual por ele oferecida.

Para Segundo, há certa semelhança entre esses novos companheiros de viagem e o estádio atingido pelo Israel da época davídica. E se pergunta como pôde a Igreja ocidental superar a defasagem, posto que não convinha partir de zero, isto é, somente pela afirmação de Iahweh. Na prática, responde o próprio autor, procedeu-se a uma simplificação da mensagem cristã, e isso fez com que não se verificasse imediatamente nenhuma mudança significativa na conduta dos neoconvertidos. Por séculos, a única coisa possível foi o acréscimo da mais elementar moral cívica na mente popular.

Tamanha foi a lentidão do processo que, em pleno século XII, ainda se encontrava entre os camponeses o hábito de se “apropriar das partículas consagradas e enterrá-las em seus campos para aumentar a fertilidade da terra, como também eram frequentes as provas de água, fogo ou duelo para demonstrar a inocência ou a culpa de um acusado”.<sup>22</sup>

Seja como for, não é de se admirar de que a Igreja limite-se com freqüência a ensinar coisas que efetivamente não tenham ultrapassado o umbral neotestamentário. Com efeito, como diziam os alexandrinos, “existem muitas coisas da Igreja e na Igreja que não pertencem ao Novo Testamento, mas antes ao Antigo. A era do Novo Testamento e a sua realidade não são simplesmente coincidentes”.<sup>23</sup>

Entretanto, não se pode generalizar demais esse quadro, sobretudo pelos pormenores relevantes que comporta. Maldonado insiste, com razão, na necessidade de considerar muito mais detidamente as nuances das várias etapas e atores desse processo. É preciso, por exemplo, distinguir entre povos invasores e populações camponesas indígenas. Os camponeses já praticavam uma religião da natureza, por sua vez previamente influenciada pelas religiões místicas do vasto império. Lendo tais dados com óculos de teólogo católico, Maldonado julga positivas as contribuições das religiões místicas, porque introduziram a perspectiva histórica nas crenças rurais. É o caso do mito das divindades criadoras, que abre nas suas mentes uma brecha à penetração do dado cristão. Tal mito

<sup>22</sup> VAUCHEZ, A. Apud MALDONADO, L. Op. cit., p. 39, n. 8.

<sup>23</sup> RATZINGER, J. Apud BALTHASAR, H. U. von. *Puntos centrales de la fe*. p. 70.

compreendia, por exemplo, a narração da deusa (virgem) que desposa um deus, ou uma entidade semelhante, para gerar a vida humana.<sup>24</sup>

O que nos resta, afinal, é que, freqüentemente, a novidade cristã foi compreendida somente como uma fórmula mais garantida de resolver as necessidades da dimensão mágica nas pessoas. Mas seria, de fato, pertinente concluir que a simples manipulação da terminologia cristã tenha sido, por si mesma, um passo à frente?

A prática pastoral medieval respondeu positivamente. Hoje, todavia, tal resposta precisa ser melhor matizada. Tem razão Schillebeeckx, quando sublinha:

(...) a divina revelação, assim como se cumpriu em Jesus, nos conduz ao mistério do ser humano. Por isso, pedir às pessoas que aceitem a revelação cristã antes que tenham aprendido a experimentá-la como uma definição de sua própria vida é uma exigência impossível e inútil, que vai contra a estrutura da revelação.<sup>25</sup>

Eis, portanto, o drama medieval de uma Igreja docente herdeira da patrística e rica de respostas (informações verdadeiras), desafiada por uma Igreja discente com perguntas muito elementares. Se, de uma parte, algumas respostas cristãs acabavam por não ser idôneas ao povo, de outra, a teologia (dogmática) de então precisava dobrar-se às capacidades receptivas de seu público. Nas palavras de Segundo,

(...) o cristão medieval jamais viverá profundamente (...) aquilo que corresponderia ao conceito de aliança histórica assim como essa se dá no Antigo Testamento. (...) Os judeus que caminhavam em busca da sua terra, ou suspiravam por recuperá-la durante a dominação dos babilônios não tinham uma resposta tão fácil e ideal [isto é, este “vale de lágrimas” é efêmero; o que conta é o além-túmulo!]. E precisamente por isso tiveram de criar algo de mais profundo, enraizado e substancioso.<sup>26</sup>

Que aconteceu, então? Uma vez vitimados por certa concepção religiosa que chegou extemporaneamente, os povos medievais – naturalmente inclinados a comportamentos de massa – obrigaram esse novo sistema a refrear a marcha, ou melhor, a retroceder a paradigmas até mesmo pré-paulinos (contrários à liberdade perante a Lei, por exemplo). Isso fez com que a imaginação medieval fosse povoada de narrações, hagiografias e definições sobre o além-túmulo. Inferno e purgatório eram considerados apenas sob a categoria de castigo divino. E a prova de que tal estratégia não tenha respeitado o processo de aprender a aprender está na permanência, imutável, dessa terminologia até nossos dias.<sup>27</sup>

A análise de Segundo prossegue até concluir que o poder terreno adquirido pelo magistério hierárquico no final do período medieval resulta praticamente na anulação da função dogmática

<sup>24</sup> MALDONADO, L. Op. cit., pp. 40-43.

<sup>25</sup> SCHILLEBEECKX, E. Apud SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. p. 285, n. 14.

<sup>26</sup> *O dogma que liberta*. p. 285, n. 15.

<sup>27</sup> Volto a essa questão em SOARES, A. M. L. O mal existe. Que bom!? *Vida Pastoral*, 189, 1996: 2-11.

legitimamente confiada a todo o povo de Deus (*sensus fidelium*). O. Espín desenvolve interessante tese a esse respeito, propondo que a religião popular é a desforra do *sensus fidelium* calado à força.<sup>28</sup> Para meu propósito imediato, entretanto, basta a constatação do progressivo distanciamento da ciência teológica (a época áurea da escolástica) com respeito ao cristão comum, um pouco bárbaro (nômade/invasor) e um pouco pagão (pagus/sedentário).

Convicto dessa crescente *apopularidade* da teologia medieval, Segundo não se preocupa, depois, de traçar os conseqüentes desenvolvimentos das relações entre Igreja oficial e Igreja popular. Não lhe interessa investigar diretamente até que ponto o magistério (teológico-hierárquico) tenha tolerado, apoiado ou refutado as leituras e as elaborações eminentemente populares. Basta-lhe certificar-se de que tais questões desaparecem da busca dogmática mais elaborada. Tal desinteresse deve-se ao enfoque específico desse autor: analisar a evolução da religião popular na perspectiva de uma ideal síntese cristã, jamais atingida sobretudo pela falta de flexibilidade de segmentos da cúpula magisterial. Segundo olha o fenômeno insistindo em suas deficiências.

Em claro contraponto à visão segundiana, L. Maldonado salienta o valor positivo do catolicismo popular, e garante que não há distinção entre católicos populares e não populares até o século XV. Todos partilham uma gama de crenças e práticas devocionais. A ruptura somente ocorrerá na incandescência das polêmicas entre Reforma e Contra-reforma, para conhecer um novo período de revalorização do popular a partir do século XIX. As prevenções contra o catolicismo do povo são, para Maldonado, um preconceito elitista cego à densidade ecumênica de tal fenômeno. Sem esse trabalho das pessoas não teria havido “a homologação de vários e multiformes universos religiosos”, diz.

Maldonado afirma que a evangelização das tradições pagãs, feita de modo a tornar possível sua sobrevivência no interior do cristianismo, contribuirá para a unificação cultural da *oikoumene* antiga. Contudo, o autor bem poderia ter-se perguntado até que ponto tal *oikoumene* suporta ainda o nome de cristã. Qual é o preço dessa formidável universalização/vulgarização da mensagem cristã? De fato, ele admite no catolicismo popular um nível pré-cristão, embora acrescente ser este assumido por outra instância especificamente cristã: a histórico-salvífica.

Assim, os velhos símbolos ancestrais são resgatados, antes pelo judaísmo e depois pelo cristianismo. No final das contas, conclui Maldonado, as pessoas não veneram mais uma deusa: “veneram Maria, que representa e recolhe valores (...) simbolizados pela deusa, porém assumindo-os, transcendendo-os, e assim cristianizando-os”.<sup>29</sup> A dúvida que persiste, examinando a série de exemplos oferecidos pelo autor, é se tal manutenção de formas anteriores, com o acréscimo de um

---

<sup>28</sup> ESPÍN, O. *A fé do povo*. pp. 115-150. O autor defende a legitimidade da religião popular como veículo para o *sensus fidelium* e, conseqüentemente, como área válida e necessária de reflexão teológica (p. 150).

<sup>29</sup> Ibidem. p. 50.



conteúdo (supostamente) superior, seja sempre garantia, por si mesma, de um cristianismo inculturado com sucesso.<sup>30</sup>

Provavelmente, J. L. Segundo diria que não, pelo fato de a simbólica do povo revelar e esconder, ao mesmo tempo, a sua bagagem de dados transcendentais. E esta só entra numa crise positiva de conversão quando parte de seus próprios circuitos interativos.<sup>31</sup> Caso contrário, será sempre ineficaz, do ponto de vista cristianizador, pretender recuperar os significantes simbólicos populares valorizando-os e dando-lhes um significado novo. Segundo suspeita, portanto, da facilidade com que se adjectiva de cristão (ou católico) tudo o que diz respeito às religiões populares.

Quando se fala de catolicismo popular na América Latina estamos, igualmente, diante desses povos que, tantas vezes vencidos na história, conseguiram vencer a seu modo, transportando subterraneamente sua cultura à de seus supostos vencedores. A religião popular deveria ser chamada, então, por seu nome próprio (por aquele que venceu nela) e original, seja ela a umbanda ou uma das muitas religiões pré-colombianas, mais do que cristianismo. Não para apartar aqueles povos desse, mas para respeitar sua contribuição cultural.<sup>32</sup>

Se tal parecer é pertinente ou não, examinarei no próximo item.

### **Mal-entendidos entre igreja e religião popular**

Como foi visto anteriormente, os dados histórico-fenomenológicos apresentados por Maldonado são muito úteis. Contudo, poderiam ser melhor articulados se inseridos na perspectiva batesoniana da dêutero-aprendizagem, assim como a desenvolve J. L. Segundo. Desse modo, seria possível investigar como alcançar um real desenvolvimento dogmático (autenticamente veraz) quando se propõe um significado (presumidamente) superior a símbolos milenares de significado distinto e anterior; inferior, porque basilar.

Se for pertinente a distinção segundiana entre uma fé antropológica fundamental (os conteúdos-valores absolutos que abraço) e uma fé religiosa (a formalidade do meu absoluto), deveremos, ao menos, suspeitar de que a generosidade católica ao acolher os costumes populares – tanto outrora como hoje, na América Latina – não seja sempre uma estratégia automaticamente eficaz.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Refiro-me aqui, evidentemente, ao sucesso ortodoxo esperado pelo magistério oficial de uma tradução experiencial-dogmática da mensagem cristã.

<sup>31</sup> Estou aludindo a G. Bateson e suas análises do processo (antropológico) de conversão (cf. *Steps to an ecology of mind*).

<sup>32</sup> SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. p. 290, n. 20.

<sup>33</sup> Para J. L. Segundo, o religioso não é tanto um setor da realidade humana – como a política, a economia, a ética etc. – quanto a formalidade com que certos conteúdos (absolutos) de fé (antropológica) serão vividos nesses setores da existência. “Seria mais exato dizer”, afirma o autor, “que o religioso é, ora uma técnica para obter, através de meios preternaturais, bens tidos como de valor dentro de qualquer chave humana, e ora um grau a que o homem eleva, absolutizando-os, os valores pertencentes também a uma grande diversidade de chaves” (*Teologia abierta*. v. III, p. 57, n. 14). Grifos do autor.

Vejam os porquê. É indiscutível que os usos e as crenças vividos pelo povo sejam ambivalentes (Aliás, onde e quando não o são?). Nem sempre o que passa por “cristão” o é de fato. Justamente porque a fé antropológica popular freqüentemente não encontra no grau religioso representado pelo cristianismo a formalidade mais adequada a seus absolutos. E termina por acolhê-lo somente como (reduzindo-o a) uma técnica distinta – uma magia mais poderosa, ou mesmo um rito social mais respeitável.

Contudo, também seria equivocado afirmar que o modo popular de viver o catolicismo seja por princípio deletério. Tantas vezes, a prática popular sabe guardar, a seu modo, intuições evangélicas deformadas pela própria hierarquia e seus teólogos oficiais. No final das contas, não existem dois catolicismos, um oficial e outro popular, como realidades antitéticas. Como diz W. Piazza, caso se chegasse a esse ponto, um dos dois já não mais seria catolicismo. O autêntico catolicismo popular não é outra coisa senão a incorporação ou encarnação da mensagem cristã na vida do povo. Sem um catolicismo realmente popular, a Igreja ter-se-ia reduzido a uma superestrutura podre e falida. Nesse sentido, J. Comblin assevera que o catolicismo oficial definido pela teologia e pelo direito canônico jamais existiu; no lugar do sonhado cristianismo puro, oficial, há apenas sistemas concretos, constituídos por certa impregnação cristã de várias civilizações.<sup>34</sup>

Conseqüentemente, uma cristianização apressada só consegue confundir. Não liberta nem transforma a mentalidade de seus destinatários.<sup>35</sup> Um ponto de partida assim equivocado insistirá mais na repetição massiva (cultural, no sentido segundiano do termo) de significantes aparentemente cristãos; ou até mesmo na valorização cortês de expressões culturais cognominadas, ao menos em sentido lato, cristãs.

Como foi visto, Maldonado confuta a opinião de que houvesse, nos primórdios do período medieval, uma distinção explícita entre católicos populares e de elite. Ele propõe que havia um acordo de base das crenças e práticas consideradas cristãs entre os diversos estratos da sociedade medieval. Seja como for, poder-se-ia retrucar-lhe o seguinte: esse mesmo acordo não estaria antes dizendo, nas entrelinhas, que o dado eminentemente neotestamentário tenha-se perdido pela estrada? Dessas divergências de interpretação tratará a segunda parte desse artigo.

## Uma Igreja à brasileira?

Ao longo da história, a concepção da Igreja sobre si mesma sofreu, de modo talvez imperceptível em boa parte do tempo, uma determinante mudança de paradigma. De um grupo social constituído em função de uma tarefa – pregar o Evangelho, sendo dele um sinal – esta se rendeu, mais tarde, à idéia de constituir uma comunidade fundada na participação de um privilégio.

<sup>34</sup> Cf. PIAZZA, W. Catolicismo popular e fenomenologia religiosa. *REB*, 190, pp. 425-429. Para a opinião de J. Comblin, reveja o que foi discutido a respeito no Capítulo 3.

<sup>35</sup> Aliás, o saldo histórico do avanço cristão tem mostrado, tantas vezes, exatamente o contrário.

Daqui ao casamento com o conceito de religião universal foi apenas um degrau que, conseqüentemente, fez a Igreja estruturar-se precisamente “como distribuidora de um privilégio essencial: os meios especiais para alguém entrar em relação com Deus e obter dele especiais prerrogativas”.<sup>36</sup> Um privilégio que, a todo custo, se devia estender ao maior número possível de descendentes de Adão. O esforço para atingir tal meta fez dessa instituição religiosa, nas palavras de E. Hoornaert, “mestra imbatível em lidar com a religião do povo”. E isso apesar da “exagerada eclesialização da idéia cristã”, levada adiante no pós-Trento.<sup>37</sup>

Em meio à atual e dramática realidade latino-americana, e diante da inevitável opção, profética e exclusiva, pelos pobres e oprimidos, o problema volta à tona, embora em outra perspectiva. A Conferência Episcopal de Medellín, que procura traduzir na América Latina os novos ventos soprados pelo IIº Concílio Ecumênico do Vaticano, tornou tal escolha improcrastinável, colocando a hierarquia e os agentes de pastoral numa encruzilhada. Que fazer: radicalizar a nova (teologia) pastoral da missão ou permanecer fiéis àquela, já clássica, do privilégio (embora meio desnordeada pelo tornado conciliar)?

A julgar por certas proposições de Medellín sobre a Pastoral Popular, a saída diplomática parece ter obtido mais consenso. Pelo menos é o que se pode entender da seguinte passagem de seu Documento Final:

Os homens aderem à fé e participam na Igreja de diversas maneiras. Ainda que não se possa supor, sem mais nem menos, a existência da fé por detrás de qualquer expressão religiosa aparentemente cristã, tampouco se pode negar, arbitrariamente, o caráter de verdadeira adesão fiel e de participação eclesial real, embora fraca, a toda expressão que apresente elementos espúrios ou motivações temporais, até mesmo egoístas.<sup>38</sup>

Por conseguinte, e fruto da mesma ambigüidade desse discurso teológico-pastoral, tem-se levado adiante até hoje um mal resolvido sentimento de culpa. A militância cristã está convencida de que a libertação do povo requer contemporaneamente a sua conscientização. Conscientizar significa fazer violência contra seus hábitos mentais presumidamente alienados. Por outro lado, constata-se cada vez mais, entre cristãos conscientizados ou simplesmente colocados em contato com a modernidade, a tendência a ir deixando de lado as tradicionais obrigações católicas (sacramentos, missas dominicais etc.). Ao mesmo tempo, não se quer voltar atrás na tarefa de revalorizar e resgatar as sementes “evangélicas” da religiosidade ou do catolicismo popular. Seja por condescendência pastoral, seja pelo temor de não ter nada de mais consistente (ou simplesmente palatável) a oferecer em troca.

Pois bem, a Igreja pode (e deve) conter dentro de si, como comunidade sacramental institucionalmente formada, a imensa maioria de nosso povo “católico”? Ela pode verdadeiramente

<sup>36</sup> SEGUNDO, J. L. *Libertação da teologia*. p. 213.

<sup>37</sup> HOORNAERT, E. Recensão... *Estudos Bíblicos*, 55, p. 116.

<sup>38</sup> CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões de Medellín, p. 91 (par. 6). Ver o comentário de J. L. Segundo em *Libertação da teologia*. p. 209, n. 4.

nascer da base (dos pobres)? Não se deveria insistir antes numa Igreja a serviço do povo, cuja maioria é pobre e marginalizada?

Se o paciente leitor for um segundiano pertinaz, responderá as três questões sem pestanejar, e respectivamente, com *não*, *não* e *sim*. Mas, vamos com calma. Do que pude recolher da aprendizagem cotidiana em algumas CEBs e grupos populares, sua emergência não se deve quase nunca a um novo poder eclesial convocatório (muito embora nunca sejam deduções espontâneas, unicamente brotadas do povo destinatário). Compõem o fenômeno as mais variadas motivações. Mesmo no caso da Renovação Carismática Católica (RCC), seu recente *boom* teria mais a ver com o surgimento de uma nova variável do catolicismo (religião) popular.<sup>39</sup>

Da parte do agente de pastoral, ocorre freqüentemente que este se sensibilize com o silêncio a que foram reduzidas as crenças, os ritos e as expressões culturais das pessoas, sobretudo as mais pobres. Procurará, então, conceder mais espaço eclesial a essa herança submersa. E uma vez que não se quer prescindir, por exemplo, da santa missa, esta será abasileirada até onde for possível. Passos e rebolados de samba e baião, na batida de pandeiros, afoxés e atabaques. Muito ritmo, mais narrações e menos folhetos litúrgicos.

Sem dúvida, tais iniciativas pastorais têm seu aspecto positivo. Mas, de outra parte, por que as pessoas devem ser obrigadas, desde o início, a ir à missa? Trabalhar com os afro-brasileiros é somente convencê-los de que sua característica plasticidade ritual é agora aceita pela Igreja Católica? E, portanto, eles podem tranqüilamente deixar de praticá-la em outros ambientes tidos como espúrios? Se a militância cristã, mesmo a mais progressista, continuar a deixar na penumbra esse lado da medalha, seguramente não se estará oferecendo um autêntico serviço ao diálogo inter-religioso, nem a uma evangelização inculturada responsável.

## A Igreja entre o moderno e o tradicional

Vivemos hoje, querendo ou não, na situação de um contexto universal (universalizante) onde tudo se torna inter-relacionado, inter-relacionável, correlativo. Não podemos mais falar de contextos históricos ou culturais “como se fossem entidades orgânicas até certo ponto independentes”. Que conseqüências tirar daí, tendo em vista a relação entre Evangelho e culturas? Para J. L. Segundo,

(...) não basta mais “aculturar” o evangelho “ao homem de hoje” como se ele representasse uma cultura entre tantas outras. De algum modo, a mensagem cristã e sua função têm de ser pensadas e ativadas, pela primeira vez na história, em relação aos *mecanismos* de um único contexto evolutivo universal.<sup>40</sup>

Estaria assim a posição de Segundo na contramão dos atuais esforços de diálogo inter-religioso? Primeiramente, não seria prudente deduzi-lo da asserção anterior, sacada de um contexto preciso em

<sup>39</sup> Cf. PASSOS, J. D. *Movimentos do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005.

<sup>40</sup> SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. II/2, pp. 215-231 (aqui: pp. 215-216).

que o autor discute a necessidade de uma maior aproximação entre ecologia e política. Entretanto, é possível averiguar a suspeita levantada lá onde o autor se concentra numa reflexão sobre a religiosidade popular. Consideremos, pois, a seguinte premissa global por ele proposta: “o grau de primitivismo ou de modernidade de uma cultura pode, em grande medida, ser determinado segundo o número e a independência das variáveis que a constituem”.<sup>41</sup>

As variáveis, como o próprio termo o indica, são os diversos aspectos ou setores de uma sociedade (político, econômico, religioso e outros) considerados em sua mutabilidade. Uma variável nunca é absolutamente independente de outra. Todavia, isso não implica que uma determinada mudança em *A* atraia automaticamente uma mudança visível e paralela nas restantes (*B*, *C*...). Determinar a intensidade ou a extensão dos solavancos efetuados nesses “circuitos de variáveis” garante o passatempo das disciplinas sociológicas.

Observar uma cultura ou subcultura tradicional com esse paradigma termina por ser anacrônico, porque se esquece da inexistência, em tal cultura, de variáveis propriamente ditas, como são hoje entre nós, por exemplo, a religião, a medicina, a educação ou o lazer.<sup>42</sup> Quais conclusões extrair, então, da citada premissa segundiana, com respeito às relações entre a Igreja Católica (que tem nas CEBs sua vanguarda latino-americana) e as religiões populares (afro-brasileiras, em nosso caso)? Eu sugeriria quatro:

a) Além das avaliações que podem ser feitas deste ou daquele sistema cultural, um problema prévio é colocado: é impossível concretizar uma respeitosa osmose entre uma cultura sem variáveis e outra que as possua. O contato e o diálogo culturais supõem que o outro relativize, coloque em crise, o meu paradigma ou algumas das minhas convicções. Porém, se a crise dá origem a desorientações e abalos em determinadas variáveis, não é igualmente correto supor que todo o edifício implodirá imediatamente. As culturas modernas contam, geralmente, com o tempo e os mecanismos necessários para reconhecer o valor de variáveis correspondentes a outra cultura.<sup>43</sup> Isso não implica, porém, a renúncia global à própria cultura. A cultura tecnológica, militar ou economicamente mais fraca ressent-se, contudo, desse precioso tempo.

Um cidadão paulista de classe média, com suficiente erudição, pode se deixar interrogar pela cosmovisão do nordestino, de seu modo de viver e de relacionar-se com a natureza. Pode se apaixonar pela sua proverbial sabedoria e aprender seus ritmos, cantos e lendas. Pode colecionar os *ex voto* sertanejos e a deliciosa literatura de cordel. Esse cidadão poderá fazer tudo isso e ainda mais; poderá até mesmo mudar coerentemente algumas de suas atitudes anteriores. Continuará sendo, todavia, um cidadão moderno, quem sabe até mais douto. Um nordestino chegado a São

<sup>41</sup> Idem, *Teologia abierta*. v. III, p. 150. (Para a argumentação completa do autor, cf. as pp. 148-157). Prefiro falar de “tradicionalidade” onde Segundo fala de primitivismo.

<sup>42</sup> Diz Segundo: “Numa sociedade primitiva [tradicional], os ministérios da agricultura, da educação, do culto ou do exterior... acabariam por tomar decisões sobre as mesmas coisas. Qualquer problema caberia igualmente a todos” (Ibidem. p. 151).

<sup>43</sup> Talvez não seja exatamente assim, mas, pelo menos, os modernos contam com mais recursos para assimilar e relativizar dados provindos de outros sistemas culturais do que um tradicional costuma ter diante da invasão moderna (estilo rolo compressor).

Paulo não tem tempo para se aprofundar no conhecimento da nova cultura em que é, às vezes literalmente, atirado. Não é uma questão de livre escolha. Ou se adapta (esquecendo, em parte, o passado) ou morre. Como dirá Segundo, é próprio da cultura moderna (a nossa) tentar matar as culturas tradicionais.

b) A existência ou não de variáveis divide radicalmente as culturas entre as físseis (em variáveis) e as totalizantes. Para explicá-lo melhor, Segundo serve-se de uma espécie de epistemologia batesoniana da comunicação. Segundo Bateson, “a informação ou a comunicação (de mensagens) são possíveis quando (...) uma diferença (ou variação) [na] realidade externa é transportada a um cérebro”, humano ou cibernético, isto é, “quando uma diferença é ‘processada’ e convertida numa diferença de outro tipo”.<sup>44</sup>

Não existe, pois, o que, em sentido estrito, chamaríamos de comunicação direta. Entre o emissor e o receptor há sempre um código. O código é a rede ou o mapa com o qual leio, prevejo e reajo à realidade; mas não deve ser confundido com a realidade mesma. Portanto, as variáveis sociais (ou culturais) são “os diferentes códigos através dos quais recebemos informações sobre as diferenças perceptíveis nesse mesmo conjunto”.<sup>45</sup> Sabemos assim que taxas de juros ou desindexação indicam geralmente uma diferença econômica. E que termos com o sufixo *-ite* têm a ver normalmente com a medicina (flebite, otite).

Todavia, o ser humano não consegue nem deve fazer dessa linguagem digital uma linguagem “vinte e quatro horas”. O mapa não é o território e a bandeira não é o nosso país; mas seria desumanizante distinguir estritamente a bandeira do país. Porque mesmo a carga icônica (*competence*) dos significantes (*performance*) tem algo a nos dizer. Um estrangeiro que incendeie a bandeira nacional ofende realmente a nossa pátria.

Elevando esses exemplos banais ao plano dos sistemas culturais se verá quão falaz é a pretensão (moderna) de promover, purificar ou combater a religião popular, quando a entende como variável independente de uma unidade cultural global. Para o teólogo uruguaio, quanto mais uma cultura for tradicional, tanto menos terá dois códigos suficientemente diferenciados, e mais se inclinará a “confundir” o mapa com o território.

O emprego do verbo *confundir* parece-me excessivo nessa asserção. Como pensador que parte do paradigma moderno, Segundo só consegue ver confusão na parcimônia analítica das culturas totalizantes. Aqui poderia vir em socorro da lógica segundiana abordagens como a de Cristián Parker, em que o autor propõe ser a lógica latino-americana da religião uma lógica “hemiderna”, isto é, a religião popular não é nem pré-lógica, como queria Lévy-Bruhl, nem inteiramente pré, pós ou antimoderna. Visando ultrapassar o costumeiro enfoque racionalista e funcional com que a religião tem sido considerada em meios liberacionistas, Parker lê na religião popular uma forma de articulação ou combinação dos elementos que “é sincrética e, no contexto latino-americano,

<sup>44</sup> Ibidem. p. 153.

<sup>45</sup> Ibidem. p. 154.

hemiderna”, contrapondo-se, com sua “lógica da vida, da emotividade, da simultaneidade do simbólico e do sensível”, à lógica da modernização capitalista.<sup>46</sup>

c) Outra distinção entre o moderno e o tradicional pode ser destacada. Nos sistemas modernos, a vasta gama de códigos diferenciados gera consequentemente sua institucionalização com os papéis sociais correspondentes, com peritos e autoridades para cada código. O fato mesmo de dever aprofundar um campo específico faz com que se perca o controle das demais áreas. A autoridade torna-se assim limitada. Numa cultura tradicional, porém, com poucos códigos e pouca diferenciação entre estes, é possível constatar a tendência contrária. O sacerdote é mestre, médico, conselheiro e juiz de seu povo. E parece que, em todos esses setores, a sua eficácia seja verificada em igual medida.

Transfiram-se tais constatações aos peritos e às autoridades do setor religioso (católico) da cultura moderna. O que acontece quando eles se aproximam do presumível setor religioso das subculturas tradicionais brasileiras (religiões populares)? Geralmente, os ministros hierárquicos e os agentes de pastoral não percebem (ou não ousam admiti-lo) que não lhes cabe pronunciar a última palavra religiosa. É verdade que lhes é concedida a presidência de determinadas funções rituais, como a missa católica, por exemplo, mas, apesar disso, “a compreensão do sentido que [as pessoas] lhes dão, de fato, não cai sob a jurisdição das autoridades da igreja católica”.<sup>47</sup> Assim, um cristianismo que se crê religião torna-se cego ao verdadeiro fulcro catalisador do imaginário religioso popular.

d) Não existe, então, nenhuma saída? Só resta à militância cristã contemplar a realidade e chorar sua fraqueza e incompetência pastoral? Na realidade, nenhuma cultura é totalmente monolítica a ponto de não ter nenhum fio solto ao longo de todo seu sistema. E seria ingênuo pretendê-lo justamente no Brasil, onde as culturas autóctones e africanas têm sido bombardeadas regularmente, e com voracidade, há mais de quatro séculos.

Numa corrida contra a morte (nordestino em São Paulo, por exemplo), o ser humano tradicional busca desesperadamente conceder algo à lógica moderna, desde que não perca a significação global e fundante de seu sistema. O acesso aos resultados da medicina torna evidente a insuficiência do sistema de *ex voto*. Todavia, retomando o fôlego, o *homo religiosus* responde: “Existem doenças de médico e doenças de orixá”.

Tudo isso significa que o último elemento a se render, se tal fosse possível e desejável, seria precisamente aquele que, a julgar por certas diretrizes pastorais iluminadas (e iluministas), se pretendia deitar fora em primeiro lugar. E justamente porque não se trata de um elemento qualquer do sistema ao lado de outros, como os raios de uma bicicleta. Trata-se antes de seu fulcro, do eixo a que os raios se ligam. Ora, não seria mais eficaz uma evangelização que concentrasse seus recursos

<sup>46</sup> Cf. PARKER, C. *Religião popular e modernização capitalista*; outra lógica na América Latina. pp. 324 e 328, respectivamente.

<sup>47</sup> SEGUNDO, J. L. *Teologia aberta*. v. III, p. 156. Sempre me intrigou em diversas atividades pastorais – em um misto de surpresa e frustração – o modo como as pessoas resistem às explicações, propostas, iniciativas a elas oferecidas (ou impingidas). Toda proposta de modernizar as costumeiras práticas eclesiais (liturgia, compromisso político, cursos de preparação aos sacramentos...) era recheada de obstáculos por um resistente medo do novo. E não se pode negar certa dose de sabedoria popular em tal atitude.

energéticos nos esquecidos níveis secundários, isto é, nos campos mais suscetíveis ao impacto do moderno?

\*\*\*

Em síntese, pode-se afirmar que uma autêntica (re-)evangelização na *terra brasilis* não será aquela que parta aprioristicamente do anúncio explícito do Evangelho nem mesmo (ou nem sempre) de um retorno ou releitura mais global de algumas categorias bíblicas (êxodo, aliança, monolatria/monoteísmo).

Não obstante, a fundamental preocupação missionária da Igreja continua sendo, conforme a *Evangelium Nuntiandi*, “como levar ao homem moderno [e ao não-moderno] a mensagem cristã” (EN 3). Ora, não pretendo que os cristãos reduzam, sem mais, a apresentação de tal mensagem a uma contribuição facultativa.<sup>48</sup> Todavia, e prescindindo, por enquanto, de uma discussão acerca da exigência de tornar explícita a novidade evangélica, seria pertinente perguntar: quanto tempo e quais atitudes são desejáveis para que tal evangelização não se processe “de maneira decorativa, como um verniz superficial, mas de modo vital, em profundidade e até as raízes” (EN 20)?

Quantos séculos serão necessários? Quais as *conditiones sine quibus non* para que o povo esteja em grau de apreender – caso assim o deseje – a real novidade cristã? E que fazer enquanto isso? Dar um voto de confiança à intenção mais genuína das pessoas e pressupor que sua prática habitual já seja de fato cristã e eclesial, embora à maneira popular? Ou não seria mais ortodoxo aliviar as Igrejas cristãs de todas as opções vitais e práticas rituais (tidas como) ambíguas? Contudo, uma vez escolhida a segunda opção, quem estaria habilitado a (e teria legitimidade para) separar o ambíguo do autêntico?

Se tudo o que foi dito até aqui causa certo embaraço, é porque as instituições cristãs não podem renunciar a sua missão universal. Uma compreensão mais adequada das relações entre Igreja-mundo-reino (a Igreja no mundo sinaliza, testemunha e celebra as veredas do reino) nunca poderá negar a tarefa expansiva daquela, a sua ineludível extensibilidade.

Estou convencido de que a comunidade eclesial possa tocar a alma afro-brasileira. E tenha direito a enviar uma diferença aos “católicos espíritas”, aos “católicos do candomblé”, ao povo oprimido das favelas, dos cortiços e dos mocambos, das periferias urbanas e da caatinga. O grande desafio, entretanto, é descobrir qual diferença ela pode enviar e se suportará as respostas que, eventualmente, virão.

<sup>48</sup> “Esta é necessária. É única. É insubstituível”. E é “missão essencial da Igreja o mandato de evangelizar todos os seres humanos” (EN 5 e 14).