



Cemla

BRASIL

COLÔMBIA

MÉXICO

CADERNOS

*do Centro de Estudos
Missionários Latino-Americano*

5

Interfaces da Missão na América Latina

MISSIONÁRIOS XAVERIANOS
CURITIBA — 2018

Cadernos do Cemla

Os Cadernos do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano (Cemla) são uma publicação periódica dos Missionários Xaverianos da América Latina (Brasil, Colômbia, México). Recolhem artigos de estudos e de reflexão sobre a realidade socioeconômica, política, cultural e religiosa do Continente, sobre a caminhada da Igreja latino-americana e sobre a relevância da presença xaveriana nos diversos contextos.

***Capa:** representação do mito do caledário asteca dos Cinco Sois, que conta a história da criação e o papel desempenhado pelos deuses. Os Cinco Sois são cinco períodos da história: em cada um deles reinou uma divindade. Cada vez que houve uma catástrofe, os homens desapareceram. Então, a humanidade voltou a renascer com a dominação de uma nova divindade. Agora, de acordo com a lenda asteca, vivemos no quinto sol que está no centro da representação.*

Coordenador do Cemla

Estêvão Raschietti – Brasil Sul

Equipe de redação

Elisa Silva Sánchez – México

Elisabete Miguel Espinhara – Brasil Sul

Francisco Xavier Martínez – Brasil Norte

Franco Benigni – México

Geraldo López Custodio – México

Rafael López Villaseñor – Brasil Sul

Tea Frigerio – Brasil Norte

Edição brasileira

Diagramação: Estêvão Raschietti

CADERNOS do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano Edição brasileira

Missionários Xaverianos

Rua Victorio Viezzer, 701 – Vista Alegre das Mercês

80810-340 CURITIBA, PR

Tel. +55 (41) 3335.2166

SUMÁRIO

Tea Frigerio

Visibilizar a quem a história invisibiliza

Dar voz a quem a história silencia 9

Elisa Silva Sánchez

Missão é compartilhar a ternura reconciliadora de Deus

São Junípero Serra, missionário incansável 33

Gerardo Custodio López

Guadalupe

Antecedentes de duas culturas que se encontram 51

Franco Benigni

O surgimento da Teologia Índia

No contexto do pluralismo teológico indicado pelo Concílio ... 75

Francisco Xavier Martínez

A Cultura urbana na Amazônia e na América Latina

Desafio à Missão nos Dias de Hoje 107

Rafael Lopez Villasenor

Interfaces religiosas e culturais da metrópole 127

Elisabeth Miguel Espinhara

O rosto da juventude católica brasileira 149

EDITORIAL

Interfaces da missão na América Latina

Realizamos o 6º Encontro do Centro de Estudos Missionários Latino Americano (CEMLA) na Casa Xaveriana de Zarco, na Cidade do México, de 19 a 23 de fevereiro de 2018. Estavam presentes os xaverianos e as xaverianas do Brasil Sul: Rafael Lopez Villaseñor, Estêvão Raschietti e Elisabete Miguel Espinhara; do Brasil Norte: Xavier Martinez e Tea Frigerio; do México: Gerardo Custodio, Franco Benigni e Elisa Silva Sánchez.

Fomos bem acolhidos pelo reitor da casa Pe. Agustin Albor Ortiz, e bem recebidos pelo Superior Regional Juan Antonio Flores Osuna, o qual nos sugeriu de elaborar pistas de reflexão no final de cada artigo, com o objetivo de envolver os irmãos e as irmãs num debate comum sobre os assuntos abordados.

Acatando de bom agrado esta proposta, começamos, então, apresentando os trabalhos que realizamos ao longo do último ano, sob a perspectiva do tema “Rostos religiosos e culturais da América Latina”, estabelecido no encontro anterior em Curitiba, Brasil, em março de 2017. No decorrer das exposições e das discussões, percebemos de estarmos falando das diversas *interfaces da missão* na América Latina e a partir da América Latina, na medida em que os diferentes rostos se tornavam protagonistas, e ao mesmo tempo âmbito (*locus theologicus*) da missão evangelizadora.

Tea Frigerio dissertou sobre “*Visibilizar a quem a história invisibiliza*”, na ótica do Segundo Isaías. O profeta não tinha nenhum programa proselitista: ele somente queria dar voz a quem a história silencia e ao fazer isso dá voz ao Deus da vida.

YHWH é um Deus único de muitos rostos, que liberta, dá vida e condena a multiplicidade de deuses legitimadores do sistema que escraviza.

Elisa Silva Sánches apresentou a figura de Junipero Serra (1713 – 1784), frade franciscano que fundou missões em Queretaro e Califórnia, e que lutou pelos direitos dos povos indígenas junto às autoridades espanholas. Hoje os pobres que precisam ser reconhecidos em seus direitos são os migrantes: o México é a segunda nação com mais migrantes do mundo.

Geraldo Custodio Lopez continuou sua reflexão sobre o evento guadalupano em conexão com a cultura e as raízes religiosas astecas. A dominação espanhola significou destruição de toda uma civilização, enquanto a aparição do Tepeyac, uma razão para continuar vivendo.

Franco Benigni abordou o surgimento da Teologia Índia, seu método teológico e seus principais expoentes, como exemplo de teologia com rosto próprio, assim como o Vaticano II auspicava, comparando alguns elementos de metodologia teológica úteis para o diálogo.

Passamos, portanto, ao âmbito da metrópole contemporânea. Segundo Javier Martinez, a cidade latino-americana é uma encruzilhada que nos convida a descobrir o rosto urbano de Deus: nela coexistem a cultura pré-moderna, moderna e pós-moderna.

Para Rafael Lopez Villaseñor, os principais desafios da atualidade emanam da cultura urbana. O texto analisa as interfaces da metrópole a partir da multiplicidade cultural e religiosa, tentando responder à pergunta: quais são os desafios da pluralidade cultural e religiosa da cidade?

Elisabeth Espinhara nos fala do desafio especial e muito importante da juventude, em particular do rosto da juventude católica brasileira, enfatizando os esforços de aproximação e de encontro impulsionados pelo Papa Francisco. O chamado missionário ainda representa um forte atrativo para os jovens dar voz à própria inquietude.

Enfim, Estêvão Raschietti faz memória dos 50 anos da conferência de Medellín. Esse evento “mãe” da Igreja conciliar na América Latina, traça os eixos fundamentais para uma missão orgânica, contextual e decolonial, expressão original e criativa de um Continente que olha para sua história como “intimamente vinculada à história de salvação”.

* * *

Refletindo sobre as diversas interfaces da missão na América Latina e a partir da América Latina, constatamos que a palavra “missão” é usada em sentido amplo e paradigmático, a caracterizar a natureza estruturante da Igreja e a dinâmica que permeia todas suas atividades, segundo os ensinamentos do Vaticano II, a postura fundamental de Aparecida e o forte impulso do magistério de Francisco.

Os institutos missionários *ad gentes* não devem ter medo e nem ciúme dessa generalização: “se tudo for missão, nada é missão”. Pelo contrário, deveriam se alegrar com uma Igreja que busca nos caminhos da missão a sua mais profunda e autêntica identidade. Ao mesmo tempo, deveriam revisitar seus projetos e seus respectivos papéis dentro de uma Igreja “em estado permanente de missão”, superando a dicotomia entre uma “igreja missionária”, em “terra de missão”, e uma “igreja não-missionária”, a princípio estabelecida em sua organização, mas nas maiorias das vezes irrelevante no seu contexto sociocultural. A opção pela missão deve apontar hoje pela geração de igrejas missionárias encarnadas e atuantes, e não mais pela implantação efêmera de estruturas religiosas de matriz europeia.

Os tempos líquidos de globalização e de pós-modernidade dissolvem muitas de nossas categorias essenciais e operacionais, e convidam a retomar a caminhada missionária na sua integridade, em todos seus aspectos, contextual e universal, paradigmático e programático, *ad intra* e *ad extra*, promoção humana e evangelização: uma visão orgânica e descolonizada que abrange toda a ação eclesial e todas as dimensões do ser humano. É nesse contexto que precisa chamar a atenção de nossas igrejas sobre a

dimensão universal da missão, para que elas não caiam na armadilha de fechar-se em si mesmas (cf. *DAp* 376) e, sobretudo, porque “a missão *ad gentes* deve ser o horizonte constante e o paradigma de toda a atividade eclesial” (*Bento XVI*).

Com efeito, a memória e a atuação *além-fronteiras*, que toda Igreja local é chamada a promover, oferece à missionariedade discipular um testemunho ousado de seguimento de Jesus e de adesão ao Evangelho, de despojamento e de entrega encarnada, de aproximação e de encontro com os pobres e com os outros, de reconhecimento e de cooperação com a ação de Deus na história. Oferece também o legado de uma assimetria proselitista e colonizadora que revivemos nestes dias no contato com as memórias da civilização asteca. Na encruzilhada em que nos encontramos, é urgente aderir a um projeto de Igreja sinal e instrumento de fraternidade, a partir do olhar das vítimas da violência institucionalizada dos processos coloniais de ontem e de hoje.

A perspectiva de uma missão decolonial convoca a todos a assumir uma atitude penitencial diante da ambivalência de nossas melhores intenções, e uma postura profética contra as dissimuladas estruturas de morte, abrindo assim caminhos desprendidos de vida, de partilha e de conversão.

Comprometemo-nos continuar essa reflexão para o próximo encontro do CEMLA, que acontecerá em Belém do Pará, Brasil, de 18 a 22 de fevereiro de 2019, aprofundando o tema: “Puebla 40 anos – Dar de nossa pobreza: a missão *ad gentes* a partir da América Latina”.

Cidade do México, 23 de fevereiro de 2018

VISIBILIZAR A QUEM A HISTÓRIA INVISIBILIZA

Dar voz a quem a história silencia

Tea Frigerio

t_frigerio@hotmail.com

RESUMO: *A escuta como obediência à vida é exigência atual da história. História que é roubada aos povos, e ao mesmo tempo lhes é roubada a obediência à vida. Sempre mais é roubado o direito à voz, à escuta, à iniciativa, ao discernir e responder, a tomar decisões. História que invisibiliza é inspiração crítica que conduz a reflexão. O profeta-poeta-místico Segundo Isaias conduz a reflexão. Ele não tinha nenhum programa proselitista-missionário: queria dar voz a quem a história silencia e ao fazer isso dá voz ao Deus na vida. Javé, um Deus único de muitos rostos, que liberta, recria e condena a multiplicidade de deuses legitimadores do sistema opressor. A voz de quem a história silencia lança luzes sobre a missão.*

ABSTRACT: *Listening as obedience to life is the current requirement of history. History that is stolen from the people and at the same time that obedience to life is stolen from them. The right to voice, to listening, to initiative, to discerning and responding, to making decisions is always stolen. History that makes invisible, is critical inspiration that leads to reflection. The prophet-poet-mystic Second Isaiah leads the reflection. He had no proselytizing-missionary program: he wanted to give voice to those whom history silences and in doing so give voice to God in life. Yahweh, a unique God of many faces, who frees, rebuilds and condemns the multiplicity of gods who legitimize the oppressive system. The voice of whom history is silent, sheds light on the mission.*

Início a conversa com um verbo que não vai de moda, nem entre nós missionárias-religiosas: obedecer. Verbo que vem do latim *ab-audire*, escutar intensamente. Verbo que restabelece nossa relação responsável com a vida: falar a vida, escutar a vida, assumir a vida. O discípulo/a nos diz o profeta Isaias: cada manhã,

abre meus ouvidos, para escutar, alimentar a fidelidade cotidiana de busca (Is 50,4-5).

A escuta como obediência à vida é exigência atual da história. História que é roubada aos povos, e ao mesmo tempo lhes é roubada a obediência à vida. Sempre mais é roubado o direito à voz, à escuta, à iniciativa, ao discernir e responder, a tomar decisões. Cresce e se alastra a delega, a passividade, a busca de segurança fora de si e em falsas promessas. O termo democracia nos interroga e questiona o poder de conhecer e de decidir. Colocar-nos a escuta de quem a história silencia. Visibilizar a quem a história invisibiliza talvez hoje é o maior desafio para nós que ousamos nos colocar a caminho, ao encontro dos povos. Então vos convido a escutar comigo.

“Minha experiência pessoal ajudaria na construção da coluna. Alias, esta somente fazia sentido se servisse para afastar a invisibilidade forçada a que os povos da floresta foram submetidos. Portanto o constante contato com os povos e comunidades tradicionais – que defendia por dever de ofício e de coração – deveria desaguar na divulgação de sua cultura, resistência e esperança. Essa divulgação é peça-chave de lutar contra o preconceito que eles sofrem até os dias atuais. Não se luta a favor daqueles que não se conhece. E a invisibilidade permite que tantas atrocidades sejam cometidas até hoje. Algumas resultando em genocídio. Outras em etnocídio.

...

Aprendi muito com todos eles. Sobre os quilombolas, por exemplo, notei que sair da invisibilidade era mais difícil para quem, por questões de sobrevivência, se via obrigado a viver nessa condição ... Dormia em comunidades que vivenciavam integralmente o bem viver.

...

A convivência com os indígenas, por outro lado, me fez quebrar muitos tabus e preconceitos. O primeiro que não existe o povo indígena brasileiro. Cada qual é singular, é diferente do outro ... chegava nas aldeias sempre a convite deles. Era sinal de que algo grave estava acontecendo, como invasão de madeireiros, grileiros, mineradores

... Aproveitava para aprender tudo o que pudesse durante a estadia ali... não compreendem o sentido de “propriedade” ... do respeito ao pajé-curandeiro como enviado de Deus, como são todos os que cuidam dos outros.

...

Outra categoria normalmente esquecida, dos migrantes sem-terra que chegaram à Amazônia atraídos pela propaganda governamental de um grande projeto... Lembro-me de um casal carismático em Nova Ipixuna/PA, o Zé Claudio e a Dona Maria. Lutavam para que ninguém vendesse as castanheiras centenárias aos madeireiros... mortos numa emboscada covarde em 2011.

...

A decisão de assumir a coluna veio após perceber que meu conhecimento sobre o modo de viver dessas pessoas não deveria ficar guardado. Precisava ser divulgado por, no mínimo, respeito com essa parcela da população brasileira”.¹

DAR VOZ A QUEM NÃO TEM VOZ.

DAR VISIBILIDADE A QUEM A HISTÓRIA INVISIBILIZA

“Eu ouvi, ouvi, eu vi, eu conheço, por isso desci” (Êxodo 3,7ss). A experiência de um Deus que tem olhos, ouvidos, conhece e desce é experiência fundante. É rio de água que percorre toda experiência do povo de Israel, de Jesus, das Primeiras comunidades, da história da Igreja e, o convite de papa Francisco, a ser uma igreja em saída nos recorda aonde afundar nossas raízes, a que seiva beber: à experiência de um Deus que se colocou à escuta.

Israel, povo eleito, aliança, tecem na imaginação o evento libertador, o evento da passagem do Rio Jordão, a ocupação de Caná e o que significou assentar-se e viver na terra. Assentar-se

¹ PONTES Felício Jr. POVOS DA FLORESTA Cultura, Resistência e Esperança. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 7-10

num território, não tomar posse de uma terra, pois esta já estava ocupada. Ser povo que recebeu uma lei, a de conviver com seus vizinhos, de cuidar da terra, de sustentar os animais, de organizar seu sistema econômico para vida, de tal forma que o povo pudesse *'viver longamente sobre a terra'* (Is 2,1-5). É reler paradigmas antigos à luz da sustentabilidade que procura equilibrar o econômico com o ecológico, enraizada numa espiritualidade fiel ao Deus libertador que abomina a escravidão e ao mesmo tempo preocupa-se com a terra. Os temas da libertação e da criação se encontram, não em alguma época romântica antes do início da história, mas na realidade da luta humana, na história. Esta é espiritualidade e ética da *oikos* na qual habitamos daquilo que hoje se chama “Bem viver”.

A passagem do rio Jordão nos atrela à eleição, à “Terra Prometida”, a uma história de conquista e posse legitimada religiosamente e que serviu aos projetos colonialistas. A tradição da “Terra Prometida” por ser também extremamente patriarcal pode ser usada a serviço do racismo étnico e religioso. Em todas as tradições, nas metáforas e nos símbolos, algo fica oculto, mesmo quando se tenta revelar. Assim é o tema da “Terra Prometida” contudo, pode-se trabalhar perguntando pela falta de justiça, mantidas nas cidades cananeias, sobre o surgimento da tradição libertadora de Javé entre os pobres.

O rio Jordão, água que corre, nos conecta a água *viva* do Mar da Galileia, à água *agonizante* do mar Morto. Assim também se torna metáfora da escolha humana, responsabilidade humana, práxis humana focada na questão da sustentabilidade, da possibilidade de nossos descendentes viverem longamente sobre a terra. Esta água em si mesma é ambígua. Vá ao norte e viverás; vá ao sul e morrerás. Estando diante das águas que conectam a vida com morte, Moisés simplesmente disse: “*Os céus e a terra tomo hoje por testemunhas contra ti que te propus a vida e a morte, a bênção e a maldição: escolhe, pois, a vida, para que vivas, tu e a tua descendência*” (Dt 30,19).

Após quarenta anos vivendo no contexto estressante da falta de água do deserto arábico, Moisés está consciente que a água do

Jordão pode ser irresistivelmente sedutora. Mas, no Jardim do Éden que poderia ser Canaã, o povo precisa aprender novamente a se relacionar, aprender que a terra deve ser tratada com respeito. A água flui da vida (Galileia), mas ela corre para a morte (mar Morto). O fio entre vida e morte deve ser navegado através das escolhas humanas, éticas. O tema do rio Jordão é tradição bíblica que convida para a espiritualidade da passagem, deixar do outro lado, ir além responsabilizar-se pela vida. É tradição baseada numa ética, numa lei que protege os fracos, os estrangeiros e os marginalizados. É tema que faz ressurgir a tradição profética que diz a verdade aos poderosos.

A partir desta sensibilidade que queremos nos adentrar na profecia de Isaias 40-55.

Israel e as Nações, Monoteísmo e Idolatria, Povo eleito e os Povos, as Nações; Aliança e exclusividade de Javé são lentes que direcionam nosso olhar. O direcionam numa leitura tradicional que lê e interpreta Isaias 40-66 como mensagem de um profeta missionário que convoca os pagãos à conversão ao verdadeiro Deus, Javé. Profeta universalista que propõe um grande Israel mundial ao qual se incorporam “religiosamente” os outros povos, deixando seus Deuses considerados “ídolos”. Caminho que nos faz assumir uma postura de superioridade, de uma fé que os outros não têm.

Libertar-nos dessa tradição nos permite partir do sofrimento, da vida, dos corpos que elevaram lamentos, busca de identidade, consolação e liberdade, neste caminho encontrar nossa identidade na alteridade e universalidade. Aprender a difícil arte de dialogar.

O longo período histórico da profecia contida no Livro de Isaias, hoje há consenso que no seu interno há três livros: 1º Isaias 1-39 (sec. VIII); 2º Isaias 44-55 (sec. VI); 3º Isaias 56-66 (sec. V). Esta divisão não é tão rígida, tão linear, são reconhecido nele inclusões, acréscimos de outros períodos. Profecia que contém a memória histórica de cada época, mas profundamente marcada pela mão redacional final que fez a releitura a partir da época per-

sa (sec. IV). Pessoalmente percebo um fio colorido que perpassa todo o livro. Veremos no final qual é.

Situar-nos no contexto sócio histórico vivido pelos judeus no período monárquico, na experiência de destruição e desagregação dos exílios, na desilusão dos projetos de reconstrução frustrados, não nos deve fazer esquecer que é no período persa que estas profecias são relidas e reinterpretadas na ótica da “diáspora” entendida como anulação de todo projeto de um Israel-em-sua-terra, para ser um Israel entre as nações, em diáspora.

COLOCAR-NOS À ESCUTA

“*Nos meus dias haverá paz e segurança*” (Is 39,8b) são as últimas palavras do 1º Isaias, que não encontram continuidade no “*Consolai ...*” (Is 40,1) do início do 2º Isaias. Percebemos um iato, uma ruptura. É Livro das Lamentações e de alguns salmos, como ad exemplo o Salmo 137 que nos ajudam a preencher este vacuo.

Coloquemo-nos à escuta:

*“Lembra-te Javé do que nos sucedeu,
vê e considera nosso opróbrio!
Nossa herança passou a estranho,
nossas casas a desconhecidos.
Nossos órfãos, já não tem pai;
nossas mães, são como viúvas.
Nossa água por dinheiro a bebemos,
nossa lenha entra como pagamento.
O jugo está sobre nosso pescoço, empurram-nos:
estamos exaustos, não nos dão descanso”* (Lm 5,1-5).

São vozes de lamento, dor, sofrimento, perda, memória de algo terrível que aconteceu. Elas encontram resposta no “*Consolai ...*”. Permanecemos na escuta e se fizermos silencio e aguçarmos nossa audição vozes chegarão até nos:

40,1-2	voz feminina
40, 3a	voz narrativa
40,3b-5	voz masculina

- 40,6-9b narrativa com varias vozes
 40,9c-11 voz masculina.

Vozes que chegam de longe “*meu povo*”, “*vosso Deus*”. Não mais profecia de julgamento, de critica, denuncia e castigo, mas profecia de consolação. Vozes que nos ajudam a reconhecer o terreno onde a palavra como chuva fértil desceu e fez brotar a esperança (Is 55,10ss).

Continuamos na escuta:

- 1 *Fazeis silencio, ilhas, e que as nações renovem sua força; que se aproximem então, falem e apresentamo-nos juntos em juízo.*
- 2 *Quem suscitou do Oriente aquele ao encontro de cujos passos vai a **salvação**?*
Põe diante dele nações e rebaixa reis;
sua espada deixa-os como pó, como palha dispersa seu arco;
- 3 *ele os persegue e avança incólume, por uma vereda que seus pés mal tocam.*
- 4 *Quem fez e cumpriu? Aquele que desde principio chama as gerações.*
*Eu, Javé, o **primeiro**; e com os **últimos**, eu mesmo.*
- 5 *As ilhas viram e temem, os extremos da terra tremem;*
apresentaram-se e vieram.
- 6 *Cada um ajuda o outro, e diz a seu irmão; “**Sê forte!**”*
- 7 *O artífice dá coragem ao ourives, aquele que alisa com o martelo, ao que bate na bigorna,*
diz respeito a solda que ela está boa, e reforça-a com pregos para que não se mova.
- 8 *Mas, tu, Israel meu servo, Jacó a quem **escolhi**,*
descendência de Abraão, meu amigo,
- 9 *tu, que tomei com força desde a extremidade da terra, de cujas fronteiras te chamei;*
a quem eu disse: “tu és meu servo, eu te escolhi, e não te rejeitei”:
- 10 *“**Não temas!** Porque eu estou contigo, não te angusties, porque eu sou o teu Deus;*

eu te fortaleci e também te ajudei, e também te sustentei com minha destra libertadora”.

11 *Eis que serão envergonhados e humilhados todos os que se encolerizam contra ti.*

serão como nadas e perecerão aquele que contendem;

12 *tu os procurarás, mas não os encontrarás, aqueles que lutam contra ti;*

serão como nada e como nulidade aqueles que te fazem guerra.

13 *Porque **eu sou Javé, teu Deus**, aquele que te agarra com a força da mão direita*

*E que te diz: “**Não temas! Eu te ajudei**”.*

14 *“Não temas, vermezinho de Jacó, gente de Israel!*

Eu te ajudei – oráculo de Javé – teu redentor é o Especial de Israel”.

15 *Eis que te coloquei como um trilho afiado, novo, de fio duplo triturarás os montes e os reduzirás a pó, deixarás as colinas como palha,*

16 *mas tu os joeirarás e o vento os arrebatará, o vendaval os dispersará,*

mas tu te alegrarás, gloriar-te-ás no Especial de Israel.

17 *Os oprimidos e os pobres buscam água, mas não há, sua língua está seca de sede.*

*Eu, Javé, lhe responderei; eu, o **Deus de Israel**, não os abandonarei.*

18 *Farei jorrar rios por entre os montes desnudos, e mananciais por entre os vales,*

transformarei o deserto em represa de água, e a terra árida em vertentes de água;

19 *no deserto estabelecerei cedros, acácias, mirtos e oliveiras na estepe colocarei ciprestes, zimbro e plátanos.*

20 *A fim de que vejam e saibam, reflitam e captem em conjunto que a mão de Javé fez isto, que o Especial de Israel criou tudo isso.*

21 *Apresentai a vossa queixa, diz Javé, apresentai as vossas razões, diz o **rei de Jacó**.*

22 *Trazei e indicai-nos o que vai acontecer;*

*as primeiras coisas – o que são? Indicai-nos para que prestemos atenção
ou as coisas futuras fazei-nos ouvir, para que conheçamos o seu final.*

23 **Indicai-nos** os sinais que está por vir, para que conheçamos que sois deuses;
sim, fazei algo de bom ou de mal para que nos assustemos e tememos ao mesmo tempo!

24 *Eis que vós não sois nada, vossas obras são maldades, escolher-vos é apenas uma abominação.*

25 *Suscitei-o do Norte e ele veio, desde o Oriente foi chamado pelo seu nome;
ele pisoteia os governantes como fossem barro, procede da mesma maneira como o oleiro amassa a argila.*

26 *Quem o indicou desde o principio para que o soubéssemos desde os tempos antigos para que pudéssemos dizer: “Está bem!”
Mas não havia quem o indicasse, tampouco quem o fizesse ouvir nem sequer quem escutasse o vosso discurso.*

27 *Eu, o primeiro, a Sião ..., a Jerusalém dou um mensageiro.*

28 *Olho e não há ninguém, entre eles não há nenhum conselheiro
para perguntar-lhes e a quem possa responder.*

29 *Eis que todos eles nada são, são maldade as suas obras,
vento vazio suas estatuas.*

(Isaías 41,1-29)²

Por que Isaías 41,1-29 e não outros textos, até mais próximos ao sentir feminista que guia minhas leituras e hermenêuticas? Ao ler, algo tocou minhas entranhas, uma empatia, o encontro com um texto-tecido com os fios coloridos das reflexões que venho tecendo ao longo de minha vida missionária, em companhia desse profeta-poeta. Fugi das traduções clássicas para acolher a de Se-

² Tradução de J. Severino Croatto – Isaías – A palavra profética e sua releitura hermenêutica Vol. II 40-55 – A Libertação é possível – Comentário Bíblico AT – Ed. Vozes, Petrópolis – Sinodal, São Leopoldo, 1998.

verino Croatto pela sua fidelidade ao texto hebraico e honrando sua sensibilidade à Palavra e aos Pobres.

RECONHECENDO OS FIOS QUE TECEM O TEXTO: AS VOZES, OS ROSTOS ...

*Fazeis silêncio, ilhas, e que as nações renovem sua força;
que se aproximem então, falem e apresentamo-nos juntos
em juízo (Is 41,1).*

Povos/nações/ilhas se refere ao âmbito nacional do império babilônico, ou persa em sua redação final (cf. Is 2,2-5; 11,10-16). Com seu canto o profeta aponta o horizonte: seus pés pisam em Babilônia, é o chão de onde ele está falando, convocando as numerosas nações que compõem o império caldeu onde há israelitas dispersos. Os convoca em juízo a ouvir, ver a serviço de quem esta sua profecia.

*Os oprimidos e os pobres buscam água, mas não há, sua
língua está seca de sede (Is 17a).*

Aos oprimidos, pobres e sedentos, aos invisíveis ele quer dar visibilidade. Quem são eles?

Ao redor dos anos 550 A.E.C. poderíamos vislumbrar em Babilônia, três grupos de exilados:

- 1º O rei e seus descendentes inicialmente prisioneiros, mas depois libertados e mantidos como reféns comendo da mesa do rei, como nos fala 2Rs 25,27-30;
- 2º Os grupos assentados nas colônias agrícolas ao redor dos canais de irrigação, obrigados a lavar a terra, que mantinham certa autonomia de movimento e organização, talvez também de comércio (Ez 18,7-8; 33,31).
- 3º Um grupo de 'servos, servas' trabalhando nas construções babilônicas, na agricultura e nas casas dos nobres como domésticos/as e escravos/as.

Parece-me que o profeta empresta sua pena e sua voz ao último grupo.

Acolhemos o convite do profeta a fazer silêncio e ouvir.

Escutamos vozes de pessoas cansadas, sem força seja idosos que jovens, tropeçam e caem pela fadiga; seu direito não é levado em conta (Is 40,29-30); pobres, sedentos em busca de água (Is 41,17); amedrontados, objetos de cólera pelos inimigos (Is 41,10-12; 51,13); a serviço de tiranos que os desprezam e humilham (Is 49,7); povo despojado, saqueado, preso em cavernas, ocultos em calabouços, tão sem valor que ninguém os liberta e resgata (Is 42,22; 51,14; 52,3.5); desfalecem, jazem nas encruzilhadas (Is 51,20); servos tão desprezados que nem verme, tratados que nem animais, cheios de sofrimento e dores (Is 41,8.14; 53,2-8); trabalham sem resultado, sem salário, por isso passam fome (Is 49,4; 51,14; 55,1); nem são “casa de Israel”, sem valor até aos olhos de Javé (Is 40,27); entre eles há mulheres vitimas da guerra, de violência, de abusos e estupros, gerando filhos ilegítimos rejeitados pelos judeus e pelos caldeus (Is 49,21; Is 50,1; 51,18; 54,1.4).

Vozes e corpos que carregam as consequências do exílio: humilhação, escravidão ou cárcere, perda da terra, da identidade cultural, desagregados e sem guias, a esperança está por um fio, em processo de internalizar os deuses do império.

Passaram-se cerca de 35-40 anos da deportação, a geração dos exilados está a ponto de ser extinta. Os acontecimentos esvanecendo, provocando a erosão da memória histórica: Javé está perdendo sua senhoria e assumindo mais e mais os traços de um Deus derrotado, vencido.

Recentes pesquisas revelam um império inflacionado à causa das guerras e atividades construtoras. O investimento nas guerras e nos templos é improdutivo. Abandonam-se as obras nos canais e na agricultura. Há um desgaste generalizado causando empobrecimento. Como isso deve ter afetado os exilados?

O profeta com sua voz, foca nosso olhar sobre os cativos de Babilônia, povo destruído em sua integridade política e social, no centro do poder militar e religioso que os venceu, em um im-

pério de infinitos recursos, capaz de imobilizar qualquer intento de libertação.

Mas ...

Mas, tu, Israel MEU SERVO,

*Jacó a quem **escolhi**,*

descendência de Abraão, meu amigo, (Is 41,8)

Às vozes e aos rostos sem nome, sem identidade é dado um rosto, uma identidade: Israel, Jacó, descendência de Abraão. Israel-Jacó-descendência de Abraão memória que convida nosso olhar a se alargar, a voltar ao passado, às origens, Jacó/Israel do Genesis. O profeta se dirige aos judaítas exilados, mas reconhece no meio deles a presença de grupos de israelitas do norte exilados pelo império assírio. A todos eles dá visibilidade. No exílio todos eles são descendência de Sara e Abraão meu amigo, pedreira de onde foram talhados, cova de onde foram extraídos (Is 51,1-2). A memória se torna paradigmática: são nada, estéril, votados a desaparecer assim como no princípio o foram Abraão e Sara. A memória se torna esperança fecunda, gerada pelas cinco ações de Javé: *eu te escolhi, te agarrei com força, te chamei, não te rejeitei, te ajudei, por isso sê forte, não temas!*

Israel-Jacó-descendência de Abraão é *meu servo*. O vocábulo *‘ebed* = *servo/escravo* em Isaías 40-55 está presente: 21 vezes no singular exceto em 54,17; sempre em sentido honorífico/missão exceto 49,7; 14 vezes recebe diretamente o nome de Israel-Jacó; 5 vezes refere-se ao povo de Deus 42,1; 44,21; tem vezes que o servo e o povo parece serem colocados em contraposição.

A voz de Javé que proclama: meu servo traça o caminho de reconstrução da identidade: aos que nem tem identidade é devolvida a identidade. As vidas desprezadas, rejeitadas pelas nações e pelo próprio povo; aos prisioneiros cujo preço é tão vil ninguém os quer resgatar; aos famintos e sedentos sob o sol impiedoso sem quem os guie, sem futuro são “meu servo”. A quem busca justiça, um convite, olhar sua origem Abraão e Sara marcados pela esterilidade, deles brotou vida, sua história. As mulheres que recebe-

ram a carta de repúdio, as mães que lamentam pelos filhos e filhas nascidas de abuso e estupro, abandonadas, rejeitadas, humilhadas, castigadas por Deus, Javé diz para elas “minha serva”. Quem foi desfigurado no duro trabalho, na tortura, na escravidão é meu servo, ele despontou em terra árida que nem broto verde. Homem que conheceu a dor, sem honra, denunciado, delatado pelos próprios companheiros e por isso preso e torturado, sentenciado chegou à beira da morte, permaneceu fiel a quem não conta, ao sonho de uma vida recriada (Is 52,13 a 53,12).

Ao lhe devolver a voz, ao tirá-los do anonimato traça o caminho de reconstrução, devolve a identidade, meu servo, eles são os sujeitos da ação recriadora de Javé.

Porque eu sou Javé, teu Deus,

*aquele que **te agarra com a força da mão direita***

*E que te diz: “**Não temas! Eu te ajudei**”.*

“Não temas, vermezinho de Jacó, gente de Israel!”

***Eu te ajudei** – oraculo de Javé – **teu redentor** é o Especial de Israel” (Is 41,13-14).*

Abre-se uma fresta que nos permite espiar, ouvir uma declaração de amor: *tu és meu... pois és precioso aos meus olhos, és honrado e eu te amo* (Is 43,1-4), nos permite escutar a voz e entrever o rosto de quem pronuncia as palavras de amor.

O profeta-poeta que havia emprestado sua poesia à voz dos que não contavam, agora empresta sua poesia a Javé. O profeta-poeta não se ocupará com a religiosidade e o culto dos outros povos, muito menos com sua conversão, mas unicamente com as relações de Javé com seu povo Israel-Jacó, meu servo, minha serva.

Depois de meio século de opressão e de aculturação no contexto mesopotâmico, os exilados não deviam sentir-se muito atraídos pelo Deus que permitiu a destruição de sua história, de sua terra. Haviam de estar mais fascinados pelos grandes Deuses opressores, babilônicos.

O Segundo Isaias não tem proposta missionária. Sua voz busca recuperar a memória histórica do povo e recuperando a

memória acordá-lo da apatia que o encobre e que mata toda esperança. O poder babilônico legitimava seu poder em Marduc reconhecido como criador e salvador, celebrado e cultuado em festivais onde seu mito era narrado. Se Marduc cria e salva para o povo cativo não há esperança de libertação.

A genialidade poética empresta a força de sua palavra para acordar a memória histórica esquecida. Javé dos exércitos aquele que lutou lado a lado contra o faraó, assinalando suas maravilhas, seu agir no nome que povo escolherá para si, *Israel* que significa *El luta*. Javé agora em exílio se apropria do poder criador, modela a criação e recria o povo. Se Marduc criou na violência, Javé cria com a palavra, do caos a harmonia, o deserto em vergel, jorrando água que irriga plantas majestosas e faz florir o deserto (Is 41,17-20).

A imagem do oleiro que modela a argila (Is 43,1) inspira o rosto do Deus criador que modela um povo novo. Da argila, reduzida a cacos, povo desfeito, aniquilado um novo povo. A experiência de ser modelado, chamado, escolhido, torna os exilados capazes de discernir e ser testemunha que somente Javé salva, pois ele é o único salvador: *o Especial de Israel*.

Especial de Israel não *Santo de Israel*? O paradigma de santo, sacro aponta a separação, como no contexto de Levítico 10,2ss. *Especial de Israel*, presença de justiça no meio do povo. Santo vem carregado de sacralidade e separação. *Especial* pela sua presença única, amorosa, criadora, salvadora, libertadora modeladora do povo. *Javé é o Especial* porque ao apropriar-se das prerrogativas divinas de Marduc anula seu poder opressor desmascarando o poder dominador e opressor do império babilônico. É o *Especial* para Israel, os exilados ao escolhê-Lo escolhem a libertação, a vida. A memória lembra o antigo direito familiar clânico e faz perceber que Javé é presença próxima, parente, *go'el* que resgata.

O profeta-poeta convida Israel-Jacó a discernir, escolher entre os Deuses babilônicos legitimadores da opressão, então se votarão à escravidão, se quiserem salvação, libertação, viver, devem escolher como seu único Deus, Javé. Nesta ótica podemos acolher e contemplar as afirmações monoteístas do Segundo Isaías.

*“Vós sois minhas testemunhas – oráculo de Javé –
 vós sois meu servo a quem escolhi,
 para que reconheçais e creiais em mim,
 para que possais discernir que sou eu:
**antes de mim nenhum deus foi formado,
 depois de mim não haverá nenhum.**
 Eu mesmo, **eu sou Javé,**
e além de mim não há salvador (Is 43,10-11).*

*Assim diz Javé, rei de Israel
 e seu **redentor**, Javé dos exércitos:
 Eu o primeiro, e o ultimo,
 e fora de mim não deus” (Is 44,6).*

***Eu sou Javé** não há outro;
 além de mim não existe deus;
 eu te cinjo, mesmo que não me tenhas conhecido,
 para que se conheça desde o Oriente até o Ocidente que
 não há outro fora de mim
eu sou Javé e não há outro,
 aquele que modela a luz e cria as trevas,
 aquele que faz o bem-estar e cria a desgraça,
eu sou Javé, aquele que faz todas essas coisas.
 Céus, destilai lá do alto; que as nuvens derramem **libertação**,
 abra-se a terra; que frutifiquem salvação,
 que faça brotar a **libertação** ao mesmo tempo.
Eu Javé, o criei” (Is 45 5-8).*

Notamos que ao traslar os termos para o religioso eles nunca perdem sua valência histórica, social, econômica e política. A profecia-poesia do Segundo Isaías enquanto afirma a unicidade de Deus nos surpreende nos revelando Javé o único Deus dos muitos rostos.

O Deus do passado realizará ainda no presente suas maravilhas (Is 43,16-21) por isso consola e acorda a esperança (Is 40,2; 54,5-6). Eu sou o teu Deus (Is 41,10.13): o primeiro e o ultimo (Is 44,6.8; 45,5-6.14-22). Inúmeras vezes e com riqueza de ima-

gens se apresenta como Criador (Is 40,10.15.17-18.22-23.28; Is 42,5; 45,12-18; 43,1.7.15; 45,7-8; 48,6-7; 54,16). Os mitos babilônicos narravam que o ato criador era resultado de uma luta violenta entre a deusa Tiamat e o deus Marduc. Javé o Criador ordena, cria harmonia do caos (Is 45,18-19); o caos primordial não é realidade negativa, é a possibilidade da “Palavra – Dabar” criar, colocar em ordem, harmonizar, fazendo a vida florescer, e assim afirmar a quem está no caos exílico: vai nascer a vida, pois o Criador vence as trevas (Is 42,7; 45,7; 49,9); as águas (Is 43,2; 43,16; 50,2; 51,10); o deserto (Is 43,20; 44,3-4; 48,21; 51,3). Seu nome é Javé, o Deus do êxodo (Is 42,8; 44,23); o Especial de Israel, pois está no meio do povo (Is 41,21-24; 43,3.11-12; 45,20-24; 46,7; 49,25-26). É Deus das entranhas de misericórdia e compaixão (Is 46,3-4; 49,15); que perdoa (Is 44,22; 43,25; 44,22). A imagem de Deus que castiga é substituída pelo Deus que consola (Is 40,7-8.10-11). Ele pode reprender (Is 42,18-25), mas ao mesmo tempo capaz de declarações de amor, “eu te amo” (Is 43,1-7; 44,3.26; 51,16). Javé dos exércitos, criador supremo, garante sua energia criadora ao lado de quem não conta, não vai abrir mão, pode contar com ele (Is 41,2-20).

A poesia muda de tom, o Deus guerreiro é substituído pela mulher em dores de parto que dá à luz (Is 42,13-14); o Deus guerreiro assume feições femininas. Vários textos nos apresentam Deus como mulher. O profeta empresta vocabulário e imagens da Deusa mãe da cultura semita (Is 46,3-4; 49,15). Reconhecemos isso nos vocábulos *‘betem’* = *ventre* (Is 44,2.24; 46,3; 48,9; 49,1.5.15) e *rehem* = *útero* (Is 46,3). Não tem medo da heresia, e visita as memórias antigas populares semíticas: Baal aquele que fecunda dando chuva e neve (Is 45,8; 55,10-11); Shadday, Ashera, Astarte as divindades femininas nutridoras e doadoras de vida (Is 42,13-14; 46,3-4; 49,15; 48,8).

Deus cujo nome é Javé, é pai de Abraão (Is 41,8), de Jacó (Is 48,1); de Abraão e Sara (Is 51,2); de Noé (Is 54,9); é Javé da promessa (Is 48,19); do êxodo (Is 43,16-20; 48,21; 51,9-10); dos exércitos e dos profetas (Is 44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5). Ele é o Go’el – Resgatador – Redentor (Is 53,3). Aos que fazem

experiência de filhos ilegítimos, de quem não tem valor diz: não temer, sou teu parente próximo vou te resgatar, te dar um nome, estas tatuado na palma de minha mão (Is 40,9; 41,10-14.17; 43,1.3.5; 44,2.8.21-23; 51,7.12; 54,4.14; 43,6; 44,5; 48,19; 49,13-17). As mulheres que subiram violência e são desprezadas, rejeitadas, abandonadas (Is 49,18-21; 52,1; 54,11-12) ele garante ser companheiro e esposo (Is 54,5.8.10).

Ao mesmo tempo em que Isaías Junior afirma o monoteísmo de Javé, Deus que liberta, dá a vida e condena a multiplicidade de deuses legitimadores do sistema que escraviza, oprime negam a vida, pinta à nossa frente Javé presença reconhecida na multiformidade de seus rostos: criador, mãe, pai, companheiro, esposo, pastor, parente próximo, redentor (Is 50,2; 52,3; 54,5). Notamos que a raiz *g'l* – *goel* traduza com *redentor* é presente 17 volte ao longo do seu canto.

E OS DEUSES BABILÔNICOS?

*Eis que todos eles são maldade
são as suas obras, vento vazio suas estatuas* (Is 42,29).

Ao acompanharmos a leitura dos textos onde o profeta debate com as divindades babilônicas percebemos que ele percorre vários caminhos. Usa de ironia, os desapropria de seus atributos, denuncia sua legitimação ao poder dominador.

Na descrição das divindades, que o profeta chama de ídolos, percebemos a voz de quem fabricou estas estatuetas, talvez algum escravo-artesão obrigado a fazer isso pelo seu dono. O escravo-artesão conhece todo o processo da fabricação, desde a escolha do material até firmá-las para que não caíam ao chão, e utiliza sua arte para ridicularizar. Ele afirma: obra humana, nada! A ironia vence o medo!

Com seu canto e poesia que ironiza, os desapropria de seus atributos. Javé é o único Deus, o Especial de Israel, Criador, Salvador, Libertador, Redentor, Mãe que alimenta e dá a vida,

Companheiro, Esposo, Pai e Irmão. Ao afirmar a identidade de Javé, os exilados afirmam sua própria identidade. Ironizando e desapropriando denunciam sua falsidade: eles legitimam o poder imperialista, dominador, opressor, excludente, não são deus, são ídolos, fetiche.

No Deutero Isaias o “Monoteísmo” está enraizado na espiritualidade fiel ao Deus libertador que abomina a escravidão e ao mesmo tempo preocupa-se com a terra. É retomada a pergunta profética, pela falta de justiça mantida nos impérios. É o acordar da memória do surgimento e da releitura da tradição libertadora de Javé entre os pobres.

O CANTO MUDA DE RITMO

O profeta ao olhar para cena internacional havia cantado Javé como pastor que conduz a história e que confia o pastoreio a Ciro:

*Quem suscitou do Oriente aquele ao encontro de cujos passos
vai a **salvação**?
Põe diante dele nações e rebaixa reis;
sua espada deixa-os como pó, como palha dispersa seu arco;
(Is 41,2).*

Quando a libertação acontecer a quem atribui-la? A Javé ou a Marduc? Quem o será Deus do novo império? Para Ciro parece não haver dúvidas: *‘Marduc perscrutou ao redor todos os países, em busca de um governador reto... e pronunciou o nome Ciro ... para que fosse o governador do mundo inteiro ... Ele lhe indicou a estrada de Babilônia, caminhando ao seu lado como um verdadeiro amigo’* (Cilindro de Ciro).

O Deutero Isaias não dúvida é Javé que conduz Ciro, embora este não o conheça (Is 44,28; 45,1-7). Um estrangeiro é o ungido, é o pastor. Sonhando a libertação, inicialmente pouco se importando se chegava com jeito imperialista. O que o profeta anseia transmitir é a certeza que a história não está fora do controle, Javé a conduz e orienta.

Parece que quase no fim de seu ministério, o canto do profeta-poeta muda de ritmo:

*“Como são belos, sobre os montes,
os pés do mensageiro que anuncia a paz,
do que proclama boas novas
e anuncia a salvação,
do que diz a Sião – O teu Deus reina –”* (Is 52,7)

Canto que convida a olhar os pés do mensageiro, que vem ligeiro sobre os montes, não mais com passo militar, mas com passo de dança, de servo anunciando o shalom, o bem-estar, a salvação. Termos que nada tem de abstração, eles anunciam o fim do cativo, bem-estar, libertação, shalom, vida em plenitude.

A utopia é renovação da Aliança, não mais nos moldes do palácio e do templo, mas na visão utópica da sociedade tribal (Is 55,1-5).

O Terceiro Isaías ao reler ou ao continuar, dependendo das escolhas que fizermos manterá esta linha de pensamento, na crítica ao culto vazio (Is 58); ao dar continuidade à missão do servo em Isaías 61 tornando-o o quinto canto do servo de Javé.

QUEM É O SERVO? QUAL É SUA MISSÃO?

Em fidelidade ao profeta-poeta-místico, que está por traz do Segundo Isaías, que continuo e convido vocês a continuar na escuta da voz do *‘servo’*.

Comumente são apresentados quatro Cânticos do Servo de Javé. Atualmente esta tradição está em discussão como podemos ver a seguir:

- 4 Cânticos: 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53-12;
- 5 Cânticos: os mesmos acrescentando 42,5-9;
- 7 Cânticos: 42,1-4; 49,1-6; 49,7; 49,8-13; 50,4-10; 53,1-12;
- Aos quatro Cânticos propõem acrescentar: 51,13; 51,4-

6; 51,9-16; 61,1-4; 61,1-12; 63,7-14; 66,1-11.

- Havia uma corrente que afirmava que os Cânticos foram escrito e inseridos numa época posterior. Atualmente esta linha de pensamento é superada.

A discussão permanece em aberto quanto à identidade do “servo”. Refletindo a partir de Atos 8,34s “*de quem o profeta fala: de si mesmo e de outro?*”, percebemos que é uma pergunta que ressoa nos séculos. Atualmente temos quatro teorias.

Personagem coletivo: o povo de Israel é o servo de Javé (Is 41,8; 44,1.2.21; Is 45,4; Is 49,3). Esta tese se defronta com a constatação que às vezes o servo e o povo se contrapõem (Is 49,5-6; 53,8). Alguns autores mantendo a interpretação coletiva reconhecem que o servo pode ser um grupo profético, um “resto”.

Personagem individual: às vezes o servo é apresentado com traço de uma pessoa individual, até tentando reconhece-lo numa figura histórica, os nome propostos são inúmeros. Outros mantendo esta posição apontam para o próprio Segundo Isaías ou um seu contemporâneo de quem se perderam as notícias.

Personagem mista: nem a primeira nem a segunda teoria são validas, mas é uma mistura das duas posições. Essa interpretação é bastante artificial, para sustenta-la precisa tirar os cânticos do seu contexto literário. Os cânticos são homogêneos no contexto literário, mas são heterogêneos entre eles. Observamos que o Segundo Isaías não fala de *um servo*, mas de *vários servos*: é Israel, sobretudo nos capítulos 40-48, um grupo escolhido (Is 49,1.6.7-13; 52,13-53,12); o profeta (Is 50,4-11); Ciro (Is 42,1-9); Deus (Is 43,23-24).

Personagem messiânica: todos os que sustentam as posições anteriores não negam que Jesus seja a plena realização dos poemas. Aqui nos referimos aos autores que os aplicam exclusivamente a Jesus. Sua posição se valora de numerosas citações que encontramos no Segundo Testamento: Mt 12,18-21; 8,17; Lc 22,37; At 8,32ss; 1Pt 2,22.24. Lembramos que o profeta Isaías é o mais citado no Segundo Testamento e as primeiras comunidades a ele recorriam para compreender o mistério de Jesus de Nazaré.

Qualquer que seja a orientação que escolhermos, não pode esquecer que a experiência expressada em termos pessoais reflete a experiência de sofrimento, incertezas, inseguranças, dor e esperanças coletivas. Experiência que efetivamente está enraizada no momento histórico dos exilados, suas tensões, conflitos políticos, desterro, sonho da volta ...

No início de sua profecia o profeta apresentava Ciro como potencial libertador, escolhido por Javé (Is 45,1.4; 44,28). Esta linguagem devia aparecer suspeita e passível de represália aos ouvidos babilônicos, como também provocar divisões ao interno do grupo dos exilados. Levantamos a hipótese que os cânticos reflitam a experiência de uma personagem, identificada como “*servo*”, denunciado pelos seus de tendências filo-babilônicas e por isso preso, encarcerado, correndo risco de morte. Sobretudo o quarto cântico expressa esta experiência histórica (Is 52,13-53,12).

Em sua voz, porem escutamos algo mais, um cântico novo.

UM RESTO FIEL

“... Iahweh consolou seu povo, ele se compadece dos seus aflitos. Sião dizia: – Iahweh me abandonou; meu Senhor se esqueceu de mim. – Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho de seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem eu não me esquecerei de ti. Eu te gravei nas palmas da minha mão ...” (Is 49,13-21)

Os porões do cativeiro na Babilônia geraram estas palavras. A comunidade judaica deportada tinha sofrido terrivelmente no desastre da destruição de Jerusalém e na chacina do povo. A experiência do desterro tinha provocado desânimo, descrença levando-os/as a afirmar: “*Deus nos abandonou! Esqueceu-se de nós!*”. Este, porem não era o pensamento comum. Entre eles/elas um grupo fiel começou a refletir a partir de sua nova situação.

Nova situação, pois os maiores de então, em terra alheia, perderam seus privilégios, obrigados a trabalhar para o poder es-

trangeiro. O esplendor babilônico, os deuses cultuados que legitimavam o poder pareciam mais poderosos, os ritos cheios de mistérios fascinavam. A tentação era grande!

Um resto fiel desperta vai buscar luz e força na memória dos/ das antepassados/as: Javé sempre se colocou do lado dos excluídos e empobrecidos, da vida. A memória reavivada se torna uma fonte de água viva que jorra vivificando e restaurando nos exilados/as ânimo e esperança. Eles/elas leem a situação com os olhos da fé: Deus libertador é também Deus criador, Deus redentor, Deus cria e recria a partir do caos. Os traços do Deus guerreiro são ressignificados nos traços de ternura e carinho de Deus-Mãe que carrega seu filho, sua filha tatuada em seu próprio ser.

A TERRA DE EXÍLIO SE TORNA TERRA DE MISSÃO

“Eis meu servo que eu sustenho, o meu eleito, em que tenho prazer. Pus sobre ele o meu espírito, ele trará o julgamento às nações... com fidelidade trará o julgamento... na sua lei as ilhas põem sua esperança.” (Is 42,1-4)

A terra de exílio se torna a terra da missão! Enquanto uns debandam, outros sonham voltar, um resto retoma o caminho da fidelidade à aliança: ser povo de Deus que encontra na Lei a orientação de uma vida solidária baseada na justiça e no direito (Is 2,1-5). Não mais as nações virão a ele pedindo orientação. Israel hoje está entre as ilhas, as nações, para ser luz que julga, que acalenta a esperança de todos os/as que clamam por vida (Is 60,1-9).

O ventre que gerou não pode esquecer o fruto de suas entrañas. O seio que com amor de misericórdia deu à luz, vai acolher quem reconhece seu desamor e vai recriá-lo para nova missão.

“Ilhas, ouvi-me! Povos distantes prestai atenção! Desde o seio materno Iahweh me chamou, desde o ventre de minha mãe pronunciou o meu nome... aquele que me modelou desde o ventre materno para ser seu servo... te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra” (Is 49,1-7).

A missão de Israel era ser luz para as ilhas, sendo povo de Deus. Ao querer ser como as nações, ele traiu sua missão. Perdeu sua identidade a causa da infidelidade. Reduzido a nada, disperso entre as nações, sem identidade, nos porões da Babilônia, um grupo, semente de Israel, se apercebe da nova identidade: a de servo/serva. Descobre que foi reintegrado em sua missão de ser luz, ser julgamento, ser salvação para as nações (Is 61,1-3.8-11).

SER TESTEMUNHA: O NOVO ROSTO DA MISSÃO

Esquecer-se de Javé foi o início da derrocada. A Israel precisa retomar o caminho que abandonou, percorrer o caminho de servo/a – discípulo/a. *“O Senhor Iahweh me deu uma língua de discípulo para que eu soubesse trazer ao cansado uma palavra de conforto... abriu-me os ouvidos e eu não fui rebelde, não recuei... O Senhor Iahweh virá em meu socorro... perto está aquele que defende a minha causa... Quem dentro vós teme a Iahweh e ouve a voz de seu servo?...”* (Is 50,4-10).

As palavras do profeta se tornam para o resto fiel, ânimo, luz, força, identidade e missão. *“Ouvi-me, vós, que estais a procura da justiça. Vós, que buscais a Iahweh. Olhai para rocha da qual fostes talhados, para cova de que fostes extraídos. Olhai para Abraão vosso pai, e para Sara, aquela que vos deu à luz.”* (Is 51,1-2).

A eleição não é mais privilégio, segurança, garantia duma busca triunfalista de poder e domínio sobre os outros povos. A eleição retoma a dimensão da aliança a ser vivida na fidelidade. A eleição volta a ser compromisso com o direito e a justiça (Gn 18,19). A eleição é de novo um chamado a viver e testemunhar uma sociedade solidária, onde a vida seja o centro, uma sociedade de irmãos, de irmãs sem exclusão.

Jesus assumindo o título de Servo sofredor vive a missão em solidariedade com os últimos: *“... nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava... por suas feridas fomos curados... meu Servo justificará a muitos”* (Is 52,13-53,12).

A comunidade cristã, discípula de Jesus recebe dele a identidade de ser serva, recebe a missão de ser luz para os povos, recebe a herança de ser vida para gerar vida.

As comunidades cristãs serão isso quando se acolherem como irmãs, renunciando cada uma a seus dogmas e privilégios reconhecendo sua missão de servas. Missão de unir sua voz a voz dos/as que acreditam em Jesus de Nazaré, despojar-se de sua roupagem e se vestir do compromisso de ser testemunha solidaria eliminando as exclusões tornando-se geradora de vida.

PARA REFLETIR

Fiz-me companheira do Profeta que identificamos como Segundo Isaías, ao chegar até aqui vocês aceitaram caminhar conosco, por isso vos convido a refletir:

- Visibilizar a quem a historia invisibiliza - Dar voz a quem a historia silencia: identificar os rostos dos (in)visíveis nos contextos de missão.
- A “terra de exílio” se torna “terra de missão”: que reflexão provoca esse enunciado? Que atitudes e praticas poderiam ressignificar a missão e o nosso carisma missionário?
- Quando e como o Deus Vivo pode se tornar um ídolo?
- Pode haver um “monoteísmo plural”?

MISSÃO É COMPARTILHAR A TERNURA RECONCILIADORA DE DEUS

São Junípero Serra, missionário incansável

Elisa Silva Sánchez

elisasilva63@gmail.com

RESUMO: Ao resgatar a vida de São Junípero Serra (1713-1784), missionário incansável que deixou uma marca na história da evangelização no México e nos Estados Unidos, queremos percorrer seu itinerário nas terras de Querétaro (México) e Califórnia, mesmo que isso envolva algumas ambivalências e contradições. Queremos fazer a tentativa de reflexão sobre os desafios pastorais e missionários nos mesmos lugares que ele evangelizava, que nos chamam a agir urgentemente, através do clamor de tantos irmãos/as migrantes que sofrem na passagem por estas terras. De uma maneira especial, percebemos que a estrada missionária que São Junípero fez há dois séculos e meio, é a mesma rota que hoje, milhares de mexicanos e centro-americanos, fazem cada dia.

ABSTRACT: Rescuing the life of St. Junipero Serra (1713-1784), an indefatigable missionary who has made a mark in the history of evangelization in Mexico and the United States, we want to follow his itinerary in the lands of Queretaro (Mexico) and California, even if this involves some ambivalence and contradictions. We want to make an attempt to reflect on pastoral and missionary challenges in the same places that he evangelized, which call us to act urgently, through the cry of so many migrants who suffer in the passage through these lands. In a special way, we realize that the missionary road that Saint Junipero did two and a half centuries ago is the same route that today, thousands of Mexicans and Central Americans, do every day.

Quantos missionários como São Junípero encontram nossos irmãos migrantes ao longo da estrada que leva para o norte? Ou, como dizemos no México, para o outro lado? como estamos respondendo em nível de Igreja ou congregação a esta crise humanitária que nosso país vive hoje e tantos outros países da América

Latina? Temos tantas questões abertas e tanta impotência diante desse drama. Entretanto, vemos que a figura deste grande missionário continua sendo um modelo atual para tantos discípulos e missionários de Jesus que lutam pelos direitos e pela dignidade dos mais pobres da terra.

*Junípero procurou defender a dignidade da comunidade nativa, protegendo-a daqueles que abusaram dela.
Abusos que hoje nos seguem provocando desagrado, especialmente pela dor que causam na vida de muitos.
Ele tinha um lema que inspirou seus passos e moldou sua vida: soube dizer, mas especialmente soube viver dizendo: sempre adiante.
Esta foi a forma que Junípero encontrou para viver a alegria do Evangelho, para que não se lhe anestesiara o coração.
Foi sempre à adiante, porque o Senhor espera; sempre adiante, porque o irmão espera; sempre adiante, por tudo que ainda tinha que viver; estava sempre adiante.
Que, como ele ontem, hoje nós podamos dizer: “sempre adiante”.
(Homília do Papa Francisco, em Washington D.C., 23 set. 2015)*

I. UMA HISTÓRIA ESQUECIDA

São Junípero Serra foi um missionário levado por dois amores: o amor do Evangelho e o amor dos habitantes de nossas terras mexicanas.

Esta história missionária é pouco conhecida, mesmo em nossas escolas e na história de nossa nação, é uma missão escrita no coração daqueles que não escrevem a história oficial, mas que a deixam no coração de seus filhos por gerações. Gerações que tem recebido uma fé por meio desses primeiros missionários auidazes, uma fé vivida e ensinada a seus filhos. Um legado espiritual e evangélico digno de proclamar.

Durante séculos se conhecia na Europa uma aventura ame-

ricana que se resumia à vida dos migrantes europeus: espanhóis, portugueses, ingleses, irlandeses, católicos ou protestantes. No entanto, há uma história missionária católica pouco conhecida que começa na Espanha, chega ao México (a Nova Espanha) e continua pela rota pacífica para a Baixa e Alta Califórnia, realizada através da fundação de diferentes missões e da evangelização, sobretudo de comunidades indígenas. Frei Junípero Serra, um missionário cujo trabalho e devoção o levou a trabalhar na Serra Gorda do Estado de Querétaro e no Altiplano da Alta Califórnia, viveu uma parte importante desta história.

Com uma participação massiva dos fiéis, o Papa Francisco canonizou esse franciscano em 23 de setembro de 2015 no Santuário Nacional da Imaculada Conceição, em Washington. Junípero é considerado o primeiro santo hispânico dos Estados Unidos, no país no qual, dentro de alguns anos, metade da população será de origem hispânica.

“Com sua vida e obra, ele nos ajudou a entender por que quis compartilhar conosco um pedaço do céu através de seus esforços de evangelização”, disse dom Francis J. Weber, chefe da Apostolado histórica do Centro de Arquivos da Missão de São Fernando para a Arquidiocese de Los Angeles.

Em uma celebração do papa Francisco com o Pontifício Colégio Norte-americano, em 2 de maio de 2015, destacou três características fundamentais da espiritualidade de nosso santo franciscano:

1. Seu ardor missionário, que o levou a deixar tudo para Jesus, para adorá-lo, para segui-lo, para encontrá-lo no rosto dos pobres, para comunicá-lo naqueles que não tem conhecido a Cristo e, por isso, não se sentem acolhidos por sua misericórdia

2. Sua devoção a Maria sob a invocação de Nossa Senhora de Guadalupe, presente em cada uma das 21 missões por ele fundadas no litoral californiano, e que constituem atualmente a raiz comum do continente americano: “Sabemos que antes de voltar para a Califórnia quis consagrar sua vida a Nossa Senhora de Gua-

dalupe e pedir-lhe, para a missão que estava por começar, a graça de abrir os corações dos colonizadores e dos povos indígenas”.

3. Seu testemunho de santidade, que na vida dele foi consolidando cada vez mais a própria pertença a Cristo e a Igreja.

II. A URGÊNCIA DO EVANGELHO: “SEMPRE ADIANTE”

Fundação das Missões em Querétaro

Junípero era um grande homem, com uma ideologia distinta de muitos habitantes da Nova Espanha, porque tratava os nativos como irmãos, aproximando-os assim de Deus e de sua adoração, além de ter aprendido as línguas locais e jamais usar a força como meio. Chegou ao México pelo mar após 99 dias sem escalas, chegou ao porto de Veracruz e caminhou até a Cidade do México. Essa andança lhe causou ferimentos graves na perna esquerda e o fez mancar até o final de seus dias.

Ficou na Cidade do México por alguns meses. Após um tempo, ele se ofereceu para ir como missionário para a Serra Gorda de Querétaro para trabalhar nas missões franciscanas e erguer algumas outras.

Durante os anos em que assumiu as missões, este baixinho e incansável franciscano percorreu 4.500 quilômetros, quase sempre a pé, sempre coxo, sempre em nome de Deus, que veio salvar todos os homens, sem exceção.

Caminhando também, com seu amigo e companheiro Padre Francisco Palou, chegaram à Serra Gorda, onde viviam os índios Pames. Era uma área quente e insalubre, onde permaneceu por nove anos.

Há que ter presente que os missionários, como Junípero Serra, Francisco Xavier, Eusebio Francisco Kino, Bartolomeu de las Casas, etc., tinham uma consciência profundada e aguda do tesouro que era para eles e para o mundo, o Evangelho, por isso viam a urgência para que Jesus e o Evangelho pudesse ser conhe-

cido, acolhido, amado e vivido. Não há dúvida de que para eles a missão era algo de vida ou morte.

As missões que São Junípero fundou, com este espírito missionário, no Estado de Querétaro foram:

Jalpan de Serra (A defesa da fé). A missão de Santiago de Jalpan, dedicada ao Apóstolo Thiago, foi construída entre os anos de 1751 e 1758 por Frei Junípero Serra. Foi a primeira das cinco missões a serem construídas nessa área e seu principal propósito foi, como o resto das missões, fortalecer a fé cristã.

Concá (A vitória da fé). A missão de São Miguel Concá, dedicada a São Miguel Arcanjo, é atribuída a Frei Antônio de Murguia. Sua construção começou no ano de 1754, três anos depois que a missão de Jalpan, no entanto, foi o primeiro a ser concluído. Este templo é o menor dos cinco construídos na Serra Gorda, mas provavelmente seja o mais misturado porque a ornamentação de grandes flores e folhagens, e áspero nas suas esculturas, mostra claramente a mão do artista Pamé na sua estrutura.

Tilaco (A fé ingênua). A missão de San Francisco del Valle de Tilaco, dedicada a São Francisco de Assis, foi construída entre os anos de 1754 e 1762, a construção esteve sob o comando de Frei Juan Crespi.

Tancoyol (A misericórdia). Atribuído a Frei Juan Ramos de Lora e dedicada a Nossa Senhora da Luz, esta missão foi construída entre os anos 1761 e 1767. A população indígena encontra-se nas colunas interiores, onde há um jaguar e personagens de traços olmecas.

Landa (A cidade de Deus). O templo de Santa Maria del Agua de Landa, dedicada à Puríssima Conceição, talvez seja o mais belo e com mais bonito ornamento dos cinco da Serra Gorda. “Foi construído entre os anos de 1761 e 1764, edificado principalmente por Frei Miguel de la Campa”.

Assim, em Landa, a queda representada a cidade de Deus reunida em torno da Virgem para defender a Igreja. A conclusão

da Missão de Landa e o fim de sua construção marca o final da conquista espiritual da Serra Gorda.

Com isso, as missões deram nova vida a uma vasta região que tinha permanecido praticamente isolada por muitos anos. As missões, construídas em pontos estratégicos por Serra, mostram a generosa sensação de seus construtores, indígenas Pamés e dos frades franciscanos, nas fachadas dos templos, observa-se também que o trabalho foi pacífico e voluntário, razão pela qual quais estruturas são tão bonitas.

Alta Califórnia: missão e colonização

Na segunda metade do século XVIII, a coroa espanhola, traçou como um dos seus principais objetivos no continente americano, a colonização dos territórios da Alta Califórnia. Para iniciar a ocupação destes territórios partiu numa dupla direção, marítima e terrestre, comandada por Gaspar de Portola, em 1769. O ponto de partida foi a península da Baixa Califórnia, onde os jesuítas, já expulsos do Reino por decreto do Rei, tinham consolidado várias missões em meados do século XVII.

A direção da obra missionária na Alta Califórnia, em 1769, foi confiada a Frei Junípero Serra, que tinha desenvolvido com sucesso as missões da Serra Gorda queretana, como vimos anteriormente.

Os povos indígenas da Alta Califórnia estavam separados em diferentes povoados, falando línguas distintas, além de não estarem assentados nas mesmas áreas, ou seja, eram seminômades. Ao contrário dos astecas, maias, olmecas e outras culturas pré-hispânicas mesoamericanas, não desenvolveram uma civilização, razão pela qual constituíram sociedades muito primitivas.

“A companhia colonizadora e evangelizadora da Espanha na Alta Califórnia começou, no verão de 1769, com a chegada na atual cidade de San Diego, da expedição de Portolá. A esta expedição uniu-se frei Junípero, que fundou, em 16 de julho, daquele ano, a primeira das missões franciscanas no atual Estado da

Califórnia, a missão de São Diego de Alcalá. Em 3 de junho de 1770, Gaspar de Portolá tomava posse do porto de Monterrey em nome do rei Carlos III. No mesmo dia, Serra fundou a missão de São Carlos Borromeu. São Carlos tornou-se o principal centro de onde o padre Serra dirigiu-se, até sua morte em 1784, para as missões californianas”.¹

Em 1773 já existiam cinco missões assistidas por dezanove franciscanos e quase quinhentos batizados. Naquele ano, Frei Junípero teve que se mudar para a Cidade do México para se reunir com o vice-rei Bucareli e tentar resolver, através do diálogo os problemas que surgiram entre os missionários e os representantes do rei na Califórnia. No México, Serra conseguiu algo muito importante para o trabalho dos frades: que o governo, o controle e a educação dos batizados pertencia exclusivamente ao clero secular.

Serra é reconhecido por ter obtido uma *declaração de direitos dos povos indígenas*, onde se manifesta contra a exploração colonial e a violência. Documentos que evidenciam este resultado encontram-se na Missão de Santa Bárbara. Inclusive os historiadores críticos admitem que ele e seus colegas missionários eram protetores e defensores dos povos indígenas contra a exploração colonial e a violência.

No extremo norte da península, onde hoje fica a cidade de São Francisco, foi construído um presídio em setembro de 1776, justamente, ao pé da atual Ponte Golden Gate. Perto da fortificação, no centro da península mencionada, foi fundada a missão de **São Francisco de Assis**. Em 1793 foi concluída em definitivo a construção da missão.

Por outro lado, a cidade que atualmente constitui a maior população da Califórnia, **Los Angeles**, nasceu como um povoado de colonos, em 4 de setembro de 1781, a cerca de quinze quilômetros da missão **San Gabriel**.

¹ Cf. FLORES MEZA Luis Antonio. O trabalho de Frei Junípero de Serra nas Missões da Serra Gorda de Querétaro e da Alta Californiana entre os anos 1750 e 1784. 6 de setembro 2016. Em Grau zero prensa (um espaço para a difusão das ciências sociais e a filosofia)

Seguindo o seu lema, “sempre adiante nunca recuar”, Junipero Serra dirigiu a fundação de nove missões, entre 1769 e 1782: *São Carlos, São Antônio, Santa Clara, São Diego, São Gabriel, São Luís bispo, São Francisco de Assis, São Boaventura e São Juan Capistrano*. Os índios chamavam o padre Serra carinhosamente de “velho”, porque chegou na Califórnia aos 56 anos de idade. Quando o “Padre Bento”, como também era conhecido, morreu na missão de São Carlos, em 28 de agosto de 1784, quase seiscentos nativos cristãos compareceram ao seu funeral. Considerado como santo, muitos levavam pedaços de seu hábito.

Uma ação missionária colonizadora

Esta ação missionária não era sem barbáries. A Igreja pediu perdão pela crueldade e os abusos de líderes coloniais e até mesmo de alguns missionários, reconhecendo que o projeto colonial atrapalhou e, em alguns casos, destruiu formas de vida tradicionais.²

No caso de Junipero Serra, encontramos alguns mal-entendidos descontextualizados. Junipero Serra permitiu que fossem infligidas punições corporais aos indígenas que não respeitavam a lei. Podemos considerar hoje que esse comportamento não é muito evangélico, mas naquela época a sociedade aceitava castigos corporais em qualquer lugar do mundo, México, Europa, Estados Unidos, etc. Os próprios religiosos infligiram uma disciplina para expiar seus pecados.

Também não podemos esquecer que, depois de 1833, os missionários foram expulsos e, a partir de então, os índios viveram uma verdadeira tragédia. Muitos povos indígenas foram quase extintos por causa de epidemias, doenças contagiosas, para defender suas terras, etc.

² Cf. ANDREO, Bernardo Pérez. *Escritos de Fray Junipero Serra*. Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Ed. Espigas, Murcia 2015

Durante o processo de canonização de Junípero Serra, um grupo de indígenas se opôs à santificação por causa da barbárie sofrida por seus antepassados. Sem dúvida, Frei Junípero Serra foi também um instrumento de colonização espanhola. Se, por um lado, os franciscanos obrigaram os nativos a serem batizados, que consideravam pagãos, por outro, os religiosos também levantaram suas vozes contra os abusos dos soldados espanhóis e apreciavam o valor das culturas nativas.³

III. A OPÇÃO FUNDAMENTAL PELOS POBRES:

“ELES ME ROUBARAM O CORAÇÃO”

Os pobres de ontem

Dos nativos, São Junípero disse uma vez que “*eles roubaram meu coração*”. Seu trabalho de evangelização sempre se desenvolveu nas comunidades mais pobres, tanto da Serra Gorda de Querétaro, onde trabalhou por 9 anos, destacando-se por suas habilidades como pregador, inteligência e ternura. Seu exemplo pode ser o motivo de esforços renovadores e iniciativas para educação, justiça e paz nessas regiões.

O testemunho de amor, serviço, educação e pobreza do novo santo é uma referência obrigatória que deve motivar mexicanos e norte-americanos a trabalhar mais pela promoção e atenção dos mais pobres. A canonização de Frei Junípero Serra é um evento que impacta a consciência, a história e a identidade de ambas as nações com base no testemunho cristão, e é um convite para caminhar com fé e alegria para encontrar, ajudar e consolar aqueles que sofrem.⁴

³ JAIME GONZALEZ, BBC Mundo, Los Angeles, 22 de septiembre 2015

⁴ IBÁÑEZ Oscar Fidencio, 2015, <www.yoinfluyo.com/columnistas/oscar.../128-12-el-caminar-de-fray-junipero-serra>. Septiembre 2015

Frei Junípero compreendeu que a vocação dele era ser missionário, que a devia aos povos que *não conhecem a Cristo*. Tentava atrair seus ouvintes aprendendo a falar com eles em sua própria língua. “Sua intuição é que nos nativos Deus habita, em seus lábios e em seus corações”. Convencido da abertura que tinham pelos valores religiosos, priorizou sua dedicação apostólica aos pobres, como ele próprio falou: “há competente número de cristãos que louvam a Deus, cujo Santo Nome está na boca dos mesmos gentios que na língua de muitos cristãos”.⁵

Frei Junípero conheceu os escritos e a experiência do missionário dominicano Bartolomeu de Las Casas na América Central. Como em Las Casas, São Junípero foi ousado e eloquente na luta contra as autoridades civis para defender a humanidade e os direitos dos povos indígenas. Nesse sentido, o memorando de 1773 ao vice-rei da Cidade do México é provavelmente a primeira “declaração de direitos humanos”, publicado na América do Norte, que propunha *“recomendações práticas detalhadas para melhorar o bem-estar e de material espiritual os povos indígenas da Califórnia”*.

“A canonização do padre Serra será um sinal importante nesta nova era de globalização e do encontro cultural”. Os missionários da primeira geração eram criativos e foram os primeiros aprendizes das culturas e povos indígenas que serviram. Eles aprenderam suas línguas, costumes, crenças e semearam as sementes do Evangelho para “criar uma rica civilização cristã, expressa em poemas e obras de teatro, em pinturas e esculturas, em canções, orações, devoções, na arquitetura, até mesmo em leis e políticas”.⁶

⁵ <http://espiritualidadfranciscana.org/2017/08/el-infatigable-misionero-de-la-california-fray-junipero-serra/> .

⁶ Cf. FLORES MEZA Luis Antonio, «O trabalho de Frei Junipero Serra nas missões da Serra Gorda de Querétaro e da Alta Californiana entre os anos 1750 e 1784». 6 de septiembre 2016. No grau zero prensa (um espaço para a difusão das ciências sociais e a filosofia)

Os pobres de hoje

A obra de São Junípero nos permite voltar em um dos acontecimentos de inculturação do Evangelho que melhor podem mostrar o caminho da verdade de uma fé que se faz carne na história dos homens que se propõe e expõe com a própria vida. Como Frei Bartolomeu de las Casas, Frei Junípero Serra foi levado por dois amores, o amor do Evangelho e o amor aos habitantes daquelas terras. Esses dois amores o fascinam.

Pensando nesta obra evangelizadora, o documento de Aparecida lembra de uma situação que continua a ser um desafio para nós missionários hoje:

“Os discípulos, que por essência são também missionários em virtude do Batismo e da Confirmação, são formados com um coração universal, aberto a todas as culturas e a todas as verdades, cultivando a capacidade de contato humano e de diálogo. Estamos dispostos com a coragem que nos dá o Espírito, a anunciar a Cristo onde não é aceito, com nossa vida, com nossa ação, com nossa profissão de fé e com sua Palavra. Os emigrantes são igualmente discípulos e missionários, e são chamados a ser uma nova semente de evangelização, a exemplo de tantos emigrantes e missionários que trouxeram a fé cristã a nossa América” (DAp 377).

O continente americano vive atualmente um dos dramas mundiais, uma tragédia humana que forma parte de um fenômeno global, o deslocamento de milhares de pessoas, homens, mulheres e crianças que deixam seus países, por tantos motivos. Esta problemática migratória passou a ser declarada como uma “crise humanitária”, cuja origem não é reconhecer o outro como meu próximo, o não respeitar seus direitos humanos e o não reconhecer sua dignidade como ser humano e como filhos de Deus. O cenário internacional de hoje em dia nos mostra que as políticas migratórias de vários países estão passando por uma crise xenofóbica, que promove o fechamento de fronteiras. “A realidade da migração nunca deve ser vista apenas como um problema, mas também e acima de tudo, como um grande recurso para o caminho da humanidade.” (*BENTO XVI Angelus, 14 de janeiro de 2007*).

Esta situação analisada analogamente não é muito diferente do que São Junípero viveu nas suas missões, numa época em que a colonização dos países europeus fixavam as leis independentemente dos direitos e da dignidade do povo. Entrando na história deste grande Santo: Ele não percorreu, uma das rotas de migração atuais, por onde passa a Besta? Não é a mesma rota de trem transpacífico que transporta milhares de migrantes a bordo cada ano, para a fronteira dos Estados Unidos, cheios de sonhos para obter uma vida melhor? Sim, exatamente, é o mesmo caminho. E nos perguntamos: quantos missionários se encontram hoje na rota que antigamente percorreu São Junípero Serra? Quem são hoje e onde estão os missionários que vivem o espírito do Bom Samaritano e são solidários com estes homens, mulheres e crianças que caem nas mãos de traficantes, policiais, assaltantes que os golpeiam, os despojam do pouco que levam, até muitas vezes, os privam de própria vida? Somos missionários em saída, que como o Bom Samaritano, como São Junípero, saem pelo caminho desses irmãos que sofrem, que vivem no exílio, para responder à sua pobreza e aos seus sofrimentos? Quem doa hoje a própria vida como São Junípero, para que seja respeitada a dignidade e os direitos humanos de cada um deles?

Diante dessa realidade Jesus continua a nos questionar como missionários de hoje que queremos fazer uma opção pelos pobres, mas por medo, covardia, falta de tempo, falta de ousadia ou zelo missionário seguimos fazendo discernimentos sem fim para continuar nos perguntando, quem é o meu próximo?

Também Papa Francisco em várias ocasiões nos lembra a opção fundamental pelo pobre e pelo sofredor:

“Basta percorrer as Escrituras para descobrir o como o Pai bom quer escutar o clamor dos pobres: ‘Eu vi a aflição de meu povo no Egito, ouvi o seu clamor dos seus opressores e conheço seus sofrimentos. Desci para o libertar [...] Agora, pois, eu vos envio ...’ (Ex 3,7-8.10) e se mostra solidário às suas necessidades, ‘Então os israelitas clamaram ao Senhor e Ele lhes mandou um libertador’ (Jc 3,15). Fazer ouvidos surdos a este clamor, quando nós somos os instrumentos de Deus para escutar ao pobre, nos

põe fora da vontade do Pai e de seu projeto, porque esse pobre 'clamar ao Senhor contra você e você levaria com um pecado' (Dt 15,9). E a falta de solidariedade nas suas necessidades afeta diretamente o nosso relacionamento com Deus: 'Se é amaldiçoado cheio de amargura, seu Criador escutará a sua imprecação' (Sir 4,6)'' (EG 187).

Por ocasião da visita do Papa Francisco ao Rio de Janeiro para a Jornada Mundial da Juventude (JMJ), Leonardo Boff escreveu: “Com um projeto de Igreja pobre e humilde, despojada de atributos de poder, que dialoga com o povo, o Papa se escreve na herança da teologia da libertação nascida da escuta do grito dos oprimidos”.⁷

Reação análoga de parte de Marcelo Barros, do monge beneditino, teólogo e biblista: “É possível ver nas palavras e gestos do Papa Francisco sinais de aprovação da teologia da libertação, [...]. O que é importante é ver que ele é sensível e atencioso aos problemas que esta teologia aponta e denuncia no mundo inteiro”.⁸

O Papa na encíclica *Laudato Si'* afirma:

“Gostaria de assinalar que muitas vezes falta uma consciência clara dos problemas que afetam particularmente os excluídos. Estes são a maioria do planeta, milhares de milhões de pessoas. Hoje são mencionados nos debates políticos e econômicos internacionais, mas com frequência parece que os seus problemas se colocuem como um apêndice, como uma questão que se acrescenta quase por obrigação ou periféricamente, quando não são considerados meros danos colaterais (...). Mas, hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” (LS 49).

⁷ BOFF, L. Pape Francois s'inscrit dans l'héritage de la Théologie de la libération, dans *Le Monde* 25.7.2013.

⁸ BARROS, M. E Temps de l'Évangile: le pape et la théologie de la libération, dans *Culture et foi*, décembre 2013.

Esta sensibilidade para com os pobres e os migrantes a encontramos nas orientações pastorais dos Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes:

“Ao longo de toda a história, a Igreja tem estado próxima dos povos em movimento de muito maneiras distintas. Através de vários projetos e serviços, foi lhes oferecida assistência direta, proporcionando-lhes alojamento, alimentação, assistência médica e programas de reconciliação, bem como diferentes formas de defesa de direitos. Através dessas intervenções, o objetivo da Igreja é oferecer aos refugiados, aos migrantes internos e as vítimas de tráfico uma oportunidade de recuperar sua dignidade humana, trabalhando de maneira produtiva e assumindo os direitos e deveres do país que os recebe, sem esquecer nunca alimentar sua vida espiritual”.⁹

Iniciativas de apoio da Igreja mexicana a serviço dos migrantes

Atualmente estamos testemunhando a maior crise migratória mundial, fatores econômicos, instabilidade social e política influenciaram as tendências globais. Hoje, há mais de 40 milhões de pessoas deslocadas, enquanto o número de refugiados e requerentes de asilo ultrapassou os 24 milhões. As causas são: pobreza, guerrilha, tráfico de pessoas, perseguição, guerra ... Em 2015, 48% dos migrantes do mundo eram mulheres.

O México é um país de migrantes: origem, trânsito, destino e, cada vez mais, retorno da migração internacional. Atualmente, é a segunda nação com mais migrantes do mundo. 61 milhões de imigrantes residem nos Estados Unidos, 45,3 milhões são legais e 15,7 milhões são ilegais. Essas centenas de milhares de pessoas transitam cada ano através do México para chegar aos Estados Unidos. Na trajetória, os migrantes da América Central ou do

⁹ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES. Acoger a Cristo en los refugiados y en los desplazados forzosos. Orientaciones pastorales, p. 5, junio 2013.

México correm diferentes riscos: falta de água devido ao calor intenso, extorsão por parte de traficantes ou autoridades, agressões e assaltos, asfixia em veículo de transporte, falta de comida, quedas dos trens, atropelamento ou acidente, fadiga, cansaço, doença ou perda da estrada, entre outros. Neste trajeto com frequência têm sido vítimas de: discriminação, xenofobia, negação de serviços e recursos judiciais, abuso de autoridade.

Diante dessa situação, a Igreja do México pretende oferecer ajuda concreta e apoio mais próximo por meio de: centros de atendimento, abrigos, refeitórios, paróquias caritativas. Os esforços foram divididos em três regiões: a região norte do México com 31 centros de atendimento, a região central com 11 centros e a região sul com 24 centros.

Através desta rede de casas para migrantes, coordenadas por congregações de vida consagrada e caridade católica nos Estados Unidos, a Igreja oferece um serviço pastoral aos migrantes; da mesma maneira, uma presença constante é mantida nos campos de detenção, desde a fronteira sul até a fronteira norte, bem como no território dos Estados Unidos.

Essas casas foram capazes de estabelecer redes através das quais compartilham informações, treinamento e apoio mútuo em favor do migrante. Por outro lado, existe um trabalho inclusivo e exaustivo que atravessa fronteiras quando converge com organizações católicas, universidades e organizações internacionais nos Estados Unidos e no Canadá.¹⁰ As pessoas que colaboram nessas casas são em sua maioria voluntários, que dependem da comunidade paroquial ou dos fiéis que oferecem seu tempo e serviço.

Seria um sinal profético que mais missionários e voluntários estivessem envolvidos para ajudar esta população de irmãos que estão tão abandonados e que ainda são tão discriminados.

¹⁰ Cifras del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (AC-NUR) y de las Encuestas de Migración en las Fronteras Norte y Sur (EMIF Norte y EMIF sur).

Uma vez que as pessoas que estão neste serviço são insuficientes, porque muitas vezes os abrigos ficam cheios com mais de 300 pessoas por dia.

A Igreja convoca toda a comunidade católica, estudantes, trabalhadores e empresários a promover ações concretas em benefício de todas essas pessoas que sofrem.¹

IV. HORIZONTES DA MISSÃO HOJE

“O Ser humano: lugar do encontro com Deus”

Por que Junipero é modelo missionário para o nosso tempo

Pouco depois da morte de São Junipero Serra, o Guardião do Colégio de São Fernando escreveu para o Provincial dos Franciscanos em Mallorca:

“Morreu como um justo, sob tais circunstâncias que todos os que estavam presentes derramavam afetuosas lágrimas e penavam que sua alma bendita, imediatamente subiu ao céu para receber a recompensa do sua intensa e ininterrupta labor de 34 anos, sustentada por nosso amado Jesus, que ele sempre tinha em mente, sofrendo os inexplicáveis angústias para nossa redenção. Tão grande foi a caridade que manifestava, que causava admiração não só nas pessoas humildes mas, também nas pessoas de alta posição, proclamando todos que esse homem era um santo e suas obras de um apóstolo”.²

São Junipero é e continuará sendo para todo cristão um modelo missionário. Quando ele saiu caminho para a Alta Califórnia, tinha quase 60 anos de idade. É realmente um exemplo que nos mostra que a missão está ao alcance de todos, também dos mais ricos em idade. O Papa Francisco, através da canonização de

¹¹ Cf. MIRANDA GUARDIOLA Alfonso Gerardo, Secretario General de la CEM y Obispo Auxiliar de Monterrey, en «Revista Ad Gentes», OMPE México, N. 588 Mayo-Junio 2017, p. 39

¹² Cf. VICEDO, S. Beato junipero Serra apóstol de Sierra Gorda y California 1713-1784, en Santoral Franciscano.

São Junípero, quer doar novamente o gosto da missão a todos os cristãos, sem importar a idade. Porque a Missão não é só para os jovens, pertence a todos.

São Junípero ficar na história dos nossos países como um exemplo de que o Papa quer doar para comunidades hispânicas em nossos países, para a América, onde os “Latinos” estão sempre mais presentes e onde o Santo é apresentado como um de nós, falando a mesma linguagem e que vem de um ambiente hispânico que foi misturado em nossas terras, para deixar seu sangue em nossos pisos. Um verdadeiro exemplo de inculturação do Evangelho. Um exemplo missionário não apenas de ontem, mas também de hoje e para sempre.

Um missionário que continua questionando o mundo de hoje através do coração do discípulo e missionário comprometido, que quer viver o Evangelho, defender os direitos e a dignidade de cada pessoa, simples e humilde, porque cada ser humano carrega dentro de si a marca indelével de ser Filho/a de Deus. Quanto vale o ser humano como tal, independentemente de raça, condição sociocultural ou econômica? Sabemos muito bem que as coisas são valorizadas pelo preço que se paga por cada uma delas. Neste sentido, os seres humanos foram redimidos (comprado) pelo próprio Jesus Cristo: Ele pagou com seu sangue para ser o seu único dono, para que ninguém o manipule ou pise.

Este fato nos diz que o ser humano é algo precioso e de valor incalculável para Deus; caso contrário, não teria sentido sua encarnação, sua paixão e sua ressurreição. Poderíamos dizer que o ser humano vale o sangue de Cristo; este é o seu verdadeiro valor, esta é a sua dignidade. É isso que nos faz ver a dignidade humana como o bem mais precioso que uma pessoa pode possuir. O ser humano não vale pelo que ele tem, mas pelo que ele é.

O mistério da encarnação nos torna conscientes de que o ser humano é a medida das coisas porque Deus se tornou humano e, precisamente por isso, o ser humano é aquele lugar de encontro com Deus. É por esta razão que quando um ser humano, onde quer que seja, não pode viver com dignidade, para nós cristãos

não é apenas um problema sócio-econômico-político, mas um problema de fé, porque não podemos acreditar na Encarnação Senhor sem exaltar o bem do ser humano em todas as suas dimensões. Nesse sentido, podemos concluir dizendo que os seres humanos têm uma dignidade sagrada a partir da qual as relações da convivência humana devem ser consideradas. De fato, o respeito pela dignidade humana da pessoa, para o cristão, constitui o critério fundamental na hora de julgar qualquer estrutura, sistema ou programa social. Este é o horizonte da nossa missão no mundo de hoje.¹³

PARA REFLETIR

1. Que aspectos da vida e missão de Junípero Serra devemos resgatar hoje?
2. Como avaliar nossas práticas realizadas “com boas intenções” sem uma análise mais profunda do contexto?
3. A figura de Junípero nos faz refletir também sobre o processo de colonização da América: como entender a ambiguidade da aliança entre a missão e os poderes políticos e coloniais?
4. Nós e os migrantes: como estamos nos comprometendo com a pastoral do migrante, se por onde moramos existem tantos irmãos e irmãs itinerantes? Isso também é nossa missão?

¹³ Cf. CRUZ REYES, Joel. Volver a la Biblia y al Evangelio. Revista Ad Gentes, OMPE México, N. 588 Mayo-Junio 2017, p. 15

GUADALUPE

Antecedentes de duas culturas que se encontram

Gerardo Custodio López
gerclsx@yahoo.com.mx

RESUMO: Em 14 de agosto de 2017, foi exposta ao público em Guadalajara uma escultura que apresenta aspectos culturais da história mexicana e criou polêmica e opiniões variadas. As culturas se encontram e misturam-se, formando símbolos que dão vida aos povos. Esta escultura possui características de Maria de Guadalupe, de serpentes e caveiras. Sua interpretação depende do conhecimento do que há na raiz da nossa história. Tanto podem ser adulados pelos aspetos que a compõem, como podem ser criticados por sobrepor elementos que parecem denigrir o sentido da religiosidade da maioria. Este é um exemplo de como foi a história dos povos. México formou uma história própria ao longo do tempo antes da chegada dos europeus no século XVI. Outra coisa aconteceu depois dessa invasão. Duas culturas se encontram. Uma quer impor-se sobre a outra e a domina, apagando os valores locais que, sem conhecê-los, os descartam. O evento guadalupano tem outros elementos que ajudariam a compreendê-lo melhor. Não basta manter a própria opinião, que pode ser limitada. Compreender os antecedentes próprios das duas culturas que se encontram ou se sobrepõem: a náhuatl e a espanhola, nos ajudará a valorizar com mais precisão a chegada de Maria de Guadalupe e, ao mesmo tempo, discernir os símbolos que dela derivam.

ABSTRACT: On August 14, 2017, a sculpture that represents cultural aspects of Mexican history was shown to the public in Guadalajara and created controversy and multiple opinions. Cultures meet and mix, shaping symbols that give life to nations. Such sculpture presents traits of Maria de Guadalupe, of serpents and skulls. Its interpretation depends on the knowledge of what is at the root of our Mexican history. It can either be praised for the different facets that comprise it or criticized for juxtaposing elements that seem to denigrate the religiosity of the masses. This is an example of what the history of nations has been. Mexico had created its own history through time prior to the arrival of the Europeans in the XVI century. But something else happened after the European invasion: Two cultures met. One of them imposes itself over the other and dominates it, erasing the local values, and discarding them without even knowing them. The event of

Guadalupe possesses several elements to help us understand what just happened. It is not enough to have your own opinion, because it can be limited. Understanding the antecedents specific to the two cultures that meet and juxtapose – the Nahuatl and the Spanish – will help us more precisely appreciate the arrival of Maria de Guadalupe and, at the same time, discern the symbols that derive from it.

I. A VISÃO DO MUNDO ASTECA

Os astecas estiveram unidos a grupos que receberam uma rica tradição, como foi o sentido do divino que deu origem a um estilo de vida que impregnou todos os seus costumes e crenças. Eles estavam convencidos de ser o povo escolhido de Deus, um povo com uma missão que consistia em alimentar o sol com o sangue humano obtido nos sacrifícios. As vítimas eram principalmente cativos de guerras. Seus valores eram transmitidos aos descendentes em casa e na escola.

O povo asteca foi uma sociedade relativamente recente. De fato, suas fronteiras eram mais políticas que culturais. Mesoamérica estava constituída pelos territórios do México e da maior parte da América Central. Possuíam características similares que faziam possível que as culturas em desenvolvimento mantivessem a coesão e a unidade. Mas, ao mesmo tempo, esses grupos estavam adquirindo suas próprias e únicas experiências de acordo com as condições de vida que tinham. Isso levou à aparência de povos culturalmente distintos.

Os historiadores concordam que os Olmecas são o grupo original da Mesoamérica. As grandes cidades olmecas são do século XIII a. C. e mantiveram um controle cultural e político por 900 anos aproximadamente.¹

A sociedade olmeca começou a se fragmentar em grupos autônomos no ano 900 d.C. marcando o fim da era clássica. Os habitantes de Tula e seus arredores começaram a se identificar como

¹ Cf. Ignacio Bernal, “Formación y desarrollo de Mesoamérica” en El Colegio de México, *Historia General de México I* (México, 1981), 125-164.

os Toltecas.² Ao mesmo tempo, os habitantes do vale central do México eram chamados de “Chichimecas”. Eles eram caçadores, culturalmente influenciados por seus vizinhos toltecas. Assim, a sociedade olmeca foi dividida em diferentes povos.³ Apesar das diferenças, as línguas usadas vieram de uma única matriz que era náhuatl, então eles foram identificados como Nahuatl.⁴

Dentro desses grupos, os Mexicas ou as Astecas⁵ foram os últimos a chegar à área. Durante muito tempo, os Mexicas estiveram a serviço de grupos fortes, como os Colhuas e os Tepanecas.⁶ Os astecas se abriram caminho fazendo alianças, lutando, conquistando e gradualmente deslocando seus inimigos, até se tornarem os mais fortes no vale central do México que decidiram fazer uma “nova história” onde eles apareceram como protagonistas principais. “Sua história foi mantida, mas depois foi queimada, quando Itzcóatl reinou no México... não é conveniente que todas as pessoas conheçam as pinturas”.⁷

² “Esses toltecas, como se diz, eram náhuas... eram ricos, porque sua habilidade logo os fez encontrar riqueza. É por isso que agora é dito sobre quem logo descobre riquezas “ele é o filho de Quetzalcóatl e Quetzalcóatl é o seu príncipe. Assim era o ser e a vida dos toltecas”. Miguel León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos a Través de sus Crónicas*, (México: FCE, 1983), 33-34.

³ Além dos Toltecs e Chichimecas, os outros grupos são: Colhuas, Tepanecas, Otomies, Acolhuas e Mexicas (astecas). Eles tinham em comum uma tradição, o conceito de Deus, a criação e estrutura do universo e a criação do ser humano. Os astecas adotaram o deus guerreiro Huitzilopochtli como o deus principal e, portanto, desenvolveram essa característica.

⁴ O máximo desenvolvimento de esta cultura foi em Teotihuacán (s. IX d. C.), tendo a Quetzalcóatl como o deus principal. Com a queda de Teotihuacán, o povo se dispersou e fundou cidades como Tula.

⁵ “Asteca, Mexica, Colhua-Mexica, Tenochca, Teo-Chichimeca são nomes para designar o mesmo povo. O nome Asteca é dado de maneira errada à maioria dos índios mexicanos». Frederick Peterson, *Ancient Mexico: An Introduction to Pre-Hispanic Cultures* (New York: Capricorn Book Edition, 1962), 85.

⁶ Cf. Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la conquista” en El Colegio de México, *Historia General de México I* (México, 1981), 175.

⁷ Informantes Indígenas de Sahagún, “Códice Matritense de la Real Academia” Vol. VIII, fol. 192v. Citado em León Portilla *Los Antiguos Mexicanos*, 90-91.

Os astecas impuseram seu poder para manter uma estrutura de domínio. Foi uma estrutura cosmogônica de poder da parte do estado.⁸

*O império estava formado com a finalidade de explorar outros grupos. Estava composto por cerca de trinta províncias, cada uma com uma praça central para cobrar os impostos ... os astecas estavam dirigindo-se para uma centralização ditatorial e política, baseada em um estilo de império hierárquico e um sistema de escravidão ou trabalho forçado, administrado por uma burocracia autocrática.*⁹

1. UM POVO RELIGIOSO

O valor que os astecas deram à religião foi o elemento-chave que influenciou toda a sua organização social e, em geral, ao longo de sua história. “Toribio de Motolinía disse que quando chegou pela nova terra: ‘Estamos entre pessoas muito religiosas’. Bernardino de Sahagún declarou: ‘A religião é a maior preocupação do povo’. E Clavijero acrescentou: ‘As pessoas têm uma ideia sobre o Deus supremo’”.¹⁰

Sua estrutura de cidade residia na convicção de serem os protegidos da divindade. Com essa crença, eles devem se dedicar com todas as suas forças para servir seu deus Huitzilopochtli. Isso foi o coração de sua civilização. As ações do asteca estavam relacionadas de alguma maneira com sua crença religiosa”.¹¹ Era uma teocracia militar, um povo com uma missão, uma cidade, Tenochtitlan¹², um sinal: a águia e o captus com os frutos vermelhos, símbolo dos corações humanos”.¹³

⁸ Cf. Broda, Carrasco, Matos, *The Great Temple of Tenochtitlán*, (Univ. of Ca. 1987), 138-139.

⁹ Peterson, *Ancient Mexico*, 116.

¹⁰ Charles Braden, *Religious Aspects of the Conquest of Mexico* (Durham, 1930), 20-21.

¹¹ Cf. Caso, *El Pueblo del Sol*, 117.

¹² Tenochtitlán é o nome da primeira cidade fundada pelos astecas, e logo foi conhecida como México-Tenochtitlán.

¹³ Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 118.

O culto de Huitzilopochtli teria que ser praticado nos templos do império. Era o orgulho, mas também ganhava o desprezo dos povos subjugados, que estavam esperando o momento para libertar-se da opressão.¹⁴

Os astecos acreditavam que eram colaboradores dos deuses, responsáveis pela sobrevivência do universo, na medida em que “o pecado mais grave é a falta de colaboração com o plano divino”.¹⁵ Nem todos os grupos dominados acolheram o deus asteca Huitzilopochtli como sua principal divindade.¹⁶ Mas eles impuseram sua vontade.

*A religião, como um cimento poderoso, uniu os vários elementos da sociedade. O poder inquestionável da religiosidade asteca impôs uma visão única do mundo a todas as pessoas... através de seus ritos, regulava-se a vida de seus membros. Era pela religião que a cidade e o povo eram um. A religião deu ao povo uma faceta medieval; e somente através da religião a sociedade poderia ser entendida.*¹⁷

A religião regia o povo, dando um toque particular à vida pessoal e à sua visão do mundo.¹⁸ Suas crenças fizeram com que eles ganhassem um lugar na história, e seu império estava começando a se consolidar quando foram derrotados por um punhado de estrangeiros. “Uma vez que esta estrutura foi quebrada pelos invasores, não foi surpresa que tudo caiu em ruínas”.¹⁹

¹⁴ Cf. Elizondo, *La Morenita*, 41.

¹⁵ Caso, *El pueblo del Sol*, 122.

¹⁶ Outros povos tinham Quetzalcóatl como seu deus principal. Ele era amante da paz e da perfeição moral. Esta era a tradição tolteca. Então, quando as crenças astecas foram impostas a eles, como era o sacrifício humano, eles esperavam que a religião fosse regenerada por Quetzalcoatl “que prometeu retornar no ano de seu nome ‘Ce Acatl’ que correspondia ao ano de 1519 da chegada dos espanhóis.” Caso, *El Pueblo del Sol*, 39.

¹⁷ Jacques Soustelle, *Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest* (Stanford, 1961), 94-95.

¹⁸ Cf. Peterson, *Ancient Mexico*, 125.

¹⁹ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 119.

As pessoas levaram a religião ao extremo. Multiplicavam seus deuses/as particulares. A vida estava cheia de mitos, escrúpulos e superstições sobre o destino.²⁰ Desde seu nascimento, o indivíduo era marcado pela sorte para o resto da vida. Apesar das limitações da religiosidade asteca²¹, aparece como um sistema religioso consistente.

2. UM POVO ESCOLHIDO PARA UMA MISSÃO

Os astecas tiveram que passar por muitas provações até que seu deus Huitzilopochtli lhes concedeu uma terra definitiva. Eram os escolhidos para cumprir uma missão de consequências universais.

*Vou servir-lhes de guia, vou mostrar-lhe o caminho. Então os astecas começaram a vir aqui ... e quando os Mexicas chegaram, eles certamente andaram sem rumo, vieram a ser os últimos. Não foram recebidos em nenhuma parte. Por todos os lugares, foram reprimidos. Ninguém conhecia seu rosto, em todo lugar lhes diziam: quem são vocês? De onde vêm? ... Mas o México ainda não existia. Ainda havia mato e juncos onde agora é o México.*²²

A profecia era que eles teriam uma terra. Eles interpretaram os eventos naturais como sinais dados pela divindade.

Uma vez que Quauhcoatl chamou e reuniu os mexicanos, lhes disse as palavras de Deus; 'E, seguindo-o por entre plantas aquáticas e juncos, de repente ao lado de uma caverna, viram a água pousada em um cactus, devorando-o com prazer ... e Deus

²⁰ "Os astecas usaram uma mistura de magia e religião para obter boas colheitas, longa vida, saúde, riqueza, bons filhos e felicidades ... Os mexicanos não distinguiram, em termos de espiritualidade, entre objetos animados e inanimados. O além existia como parte do mundo material, quando coisas estranhas aconteciam, os índios achavam que eram naturais e sobrenaturais, uma mistura peculiar de diferentes aspectos da realidade." Peterson, *The Ancient Mexico*, 125-26.

²¹ "Os astecas eram ecléticos em assuntos religiosos". Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 21. Deuses adotados e deusas de outros povos. Suas crenças religiosas estavam mergulhadas na superstição. Era uma cidade religiosa, mas ao mesmo tempo muito frágil e de tendência politeísta. "Seu culto era de certa forma, para acalmar a ira de suas divindades... buscando alcançar sua proteção através da penitência e sua religiosidade" Elizondo, *La Morenita*, 24. Uma religião em que "apenas o sacrifício aos deuses os inclina benévolos para resolver as necessidades humanas." Caso, *El Pueblo del Sol*, 124.

²² Informantes de Sahagún, "Códice Matritense de la Real Academia de la Historia," Fol. 196. Citado em León Portilla Miguel, *Los Antiguos Mexicanos*, 38-39.

chamando-os disse: 'Oh, mexicanos, está aqui'. Eles choraram e clamaram, enfim fomos dignos e agraciados; Com espanto, vimos o sinal, nossa cidade será aqui'. Isso aconteceu no ano 'ome acatl', duas canas, 1325 da nossa era.²³

Foi após 150 anos de peregrinação pelo centro do país que eles encontraram um pedaço de terra com o sinal de que os líderes religiosos interpretaram como uma revelação do deus Huitzilopochtli²⁴ que era a terra prometida para eles. Assim, o pequeno grupo asteca fundou sua cidade México-Tenochtitlan²⁵ em 1325 DC.

Seu poder foi estendido para o sudeste do país. Essa era a missão dele. O mesmo sentido de Deus²⁶ que fez com olharam como um mandato que teve consequências cósmicas; isto é, eles acreditavam que, se não cumprissem a missão, um cataclismo poderia destruir a era atual ou o sol.

3. A GUERRA SAGRADA E O SACRIFÍCIO HUMANO

Povos com diferentes pontos de vista asseguram que uma guerra possa ter faces sagradas. Foi assim que os astecas a defenderam. Alfonso Caso oferece uma primeira explicação:

A batalha foi antes de tudo um meio de capturar prisioneiros; Os guerreiros tentaram não matar no campo de batalha. A guerra não era um mero instrumento político, era sobretudo um ritual religioso, um ato sagrado.²⁷

Matar o inimigo não era a razão da guerra. Os deuses planejavam os enfrentamentos predeterminando o vencedor. A intenção asteca não era subjugar o inimigo massacrado, a população, mas sim ser portadores da vontade de Huitzilopochtli. “Logo

²³ Soustelle *Daily Life of the Aztecs*, 3

²⁴ Huitzilopochtli... foi também um dos quatro filhos do deus supremo Ometéotl.

²⁵ “O nome México significa provavelmente ‘no umbigo da lua’.” Peterson, *Ancient Mexico*, 85.

²⁶ Cf. León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, 92-93.

²⁷ Caso, citado em Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 101

que a vontade resultava óbvia para todos, a guerra perdeu seu objetivo”.²⁸ “Era o sentimento religioso, fruto da revelação... que só Ele é o Senhor de cada vida e só Ele pode dar ou tirar”.²⁹

Levaram ao campo de batalha a imagem de seu Deus como sinal de proteção. Os inimigos temiam a esse Deus e a batalha se tornava mais fácil para os astecas. Segundo estes, os inimigos não poderiam vencê-los devido à presença de Deus, porque os deuses já escolheram o vencedor. A guerra não podia começar se houvia um desequilíbrio de forças ou que alguém tomasse o outro de surpresa fazendo a luta desigual.³⁰

Jovens se preparavam para ser excelentes guerreiros³¹, e colaborar com os deuses para manter a vida; sem guerra, o futuro fazia-se enigmático. “Já não havia guerra”³² era uma frase significativa para as pessoas, o que significa que ninguém se importa com a ordem do universo, nem que a catástrofe fosse iminente. Sem a guerra, a própria vontade divina era relegada a um segundo plano e tudo perdia sentido. A guerra era a chave na vida asteca, como parte dinâmica que permitiu a manutenção do mundo. Alimentar os deuses era alimentar o universo, e pela guerra iniciava-se esse processo. O segundo passo foi o sacrifício humano.

*A ideia de sacrifício é comum a muitas religiões ao longo do tempo. Celebrar com seus bens é, de alguma forma, na mente do homem primitivo, relacionado à aceitabilidade do sacrifício. Quanto mais apreciasse a oferta, mais eficaz seria o sacrifício; Para os astecas, o dom mais precioso era a própria vida.*³³

²⁸ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 210-211.

²⁹ Xavier Escalada, *Santa Maria Tequatlaxupe* (México, 1978), 9.

³⁰ Cf. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 208.

³¹ “O contínuo treinamento dos homens valentes de México para determinar o valor de cada.” Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, editado por Fernando Horcasitas y Doris Heyden, (Norman: Univ. Oklahoma Press, 1971), 93.

³² Expressão do texto do “Nican Mopohua” onde se narram as aparições de Guadalupe no Tepeyac

³³ W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America*, (Philadelphia: the Westminster Press, 1958), 70.

No mito da criação da presente era, os deuses se uniram para criar o ser humano. Os deuses delegam Quetzalcoatl para a obra. Ele vai para ao ‘Mictlan’ ou região dos mortos e obtém os ossos dos antepassados.

Os moe e sangrando o seu membro, extrai o sangue necessário para lhes infundir a vida³⁴, entretanto, os deuses fizeram penitência para a vida vir. Uma criança (Oxomoco) nasceu e quatro dias depois uma menina (Cipactonal).³⁵

“O homem é o fruto dos deuses, com o seu sacrifício, eles mereceram que a humanidade voltasse a viver.³⁶ Por isso, eles foram chamados de ‘macehuals’, que significa merecer e voltar à vida pela penitência”. Em 1521, macehual referia-se à “pessoa que não pertencia a categorias sociais, mas que também não era um escravo, sim, pessoas comuns”.³⁷

Em outro mito da criação, o deus Nanahuatzin se atirou no fogo para dar vida ao sol, mas o sol ainda não se moveu. Os deuses disseram: “o sol não se move, como podemos realmente dar vida as pessoas? Para que o sol seja fortalecido por nós, vamos sacrificar-nos, nós todos morremos”.³⁸

Como responderam os astecas diante da bondade divina? Os deuses se tinham sacrificado, qual seria a resposta? Existe alguma maneira de recuperar a vida aos deuses e, assim, salvar a criação?

Os astecas desenvolveram sua própria mística estabelecendo ritos e cultos para honrar seu deus Huitzilopochtli.

³⁴ O texto original diz: “Quetzalcoatl sangrou seu membro sobre ele, e imediatamente os deuses fizeram penitência... E eles disseram: nasceram, oh deuses, os macehuals (os merecidos pela penitência) porque por nós fizeram penitência (os deuses)”. Manuscritos de 1558, “Leyenda de los Soles” En León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, 118

³⁵ Cf. Manuscritos de 1558, Fol.75-76. Citado en León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, 18-20.

³⁶ Miguel León Portilla, *Aztec Thought and Culture* (Norman: Univ. Oklahoma Press, 1963), 111.

³⁷ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 70.

³⁸ Informantes de Sahagún, Códice Matritense, Fol.180. En León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, 23.

Outras pessoas amavam e preferiam Quetzalcoatl, o deus da paz, que exterminaria o sacrifício humano. Em volta do século X d.C. os toltecas introduziram o sacrifício humano em grande escala.

Eles adoravam Tezcatlipoca, o ‘espelho defumado’ que favoreceu a prática do sacrifício humano.³⁹ “Os seguidores de Quetzalcoatl sacrificaram víboras e pássaros Topiltzin (o sacerdote chamado Quetzalcoatl) viveu no 935 d.C.⁴⁰

Para um homem, sua primeira obrigação era fornecer alimento para nossa mãe e nosso pai a terra e o sol; evadir isso era trair os deuses e, ao mesmo tempo, a humanidade, porque a verdade sobre o sol também o era da terra, da chuva, do crescimento e de todas as forças da natureza. Nada nasceu, nada duraria, exceto o sangue dos sacrifícios.⁴¹

O medo de sucumbir à escuridão levou os astecas a se desesperarem. Virgilio Elizondo, falando sobre a evolução do sacrifício, diz:

Começando com a ideia de unidade total do universo e sensação de sacrifício para todos, levou os astecas à noção de sacrifício humano. Os deuses criaram o mundo e sacrificaram-se para lhe dar vida e movimento ao mundo. Agora eles precisavam do líquido precioso para continuar seu movimento e garantir a vida-movimento das pessoas. O sacrifício humano era uma obrigação sagrada.⁴²

O sacrifício humano não era inspirado por ganância, ódio, perversão, crueldade ou o ciúme, mas pelo amor de Deus e pela humanidade. Era uma honra sacrificar-se pelo bem da comunidade. Através desse sacrifício que garantia a união com o próprio sol.⁴³ A vítima fazia-se companheiro da águia “Quauhteca”, um dos que acompanhavam o sol, do nascer do sol ao pôr-do-sol, em uma procissão de esplendor e alegria, e logo reencarnado como um bei-

³⁹ Ana Benson Gyles y Chloe Sayer, *Of Gods and Men, the Heritage of Ancient Mexico*, (New York: Harper and Row, 1980), 59.

⁴⁰ Cf. Ibid, 60-61.

⁴¹ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 97.

⁴² Elizondo, *La Morenita*, 22.

⁴³ Cf. Caso, *El Pueblo del Sol*, 95.

ja-flor, que vive para sempre entre as flores.⁴⁴ No início do século XIV, os astecas começaram a aumentar o número de sacrifícios.⁴⁵

A vítima era vestida como um deus reverenciado, fazendo-a real a memória do que os deuses tinham feito pela humanidade. “As vítimas, mesmo sendo inimigas, transformaram-nas em objetos de veneração e estima... eram seres consagrados ao culto sacrificial”.⁴⁶ Uma vez que o sacrifício foi realizado, em algumas solenidades, o corpo sacrificado era cortado em pedaços e comido. Essa comunhão fazia possível chegar a ser uma só carne com Deus, o que comprometia a quem a comeu, a servi-lo.

4. A EDUCAÇÃO E OS VALORES

A educação começava em casa, porque era um meio de acessar os valores culturais herdados dos antigos.⁴⁷ Era obrigatório e o governo monitorava o progresso dos estudantes e fornecia os professores que fossem idôneos no guia dos alunos. A escola recorria a severas punições, pois era uma educação rígida e severa.⁴⁸

As mulheres também participavam do aprendizado das tradições. Elas eram educadas em distintos edifícios. Desde cedo, a menina era levada para a escola do templo para sua educação, até alcançar a idade permitida para casamento.⁴⁹

⁴⁴ Cf. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 44.

⁴⁵ “No México, o sacrifício humano em grande escala, foi instituído pelos astecas provavelmente em 1450, quando o mau tempo destruiu as colheitas e causou quatro anos de angústia nacional”. Peterson, *Ancient Mexico*, 145. “Zumarraga disse que em Tenochtitlan 20 mil foram abatidos anualmente; Gomara afirma que o número ultrapassou os 50,000, Acosta diz que em certos dias mais de 50 mil foram sacrificados, Las Casas nega que o número fosse tão grande e o colocou em torno de 100”. Ibid, 146. “Os romanos durante o seu cume derramaram mais sangue em seus circos e coliseu como passatempo do que o que os astecas sacrificaram aos seus ídolos”. Elizondo, *La Morenita*, 26. El número de sacrificios se incrementó ochenta años antes de la conquista. Cf. Broda, Carrasco, Matos, *The Great Temple*, 150ss.

⁴⁶ Escalada, *Maria Tequatlalupe*, 9.

⁴⁷ Cf. Elizondo, *La Morenita*, 18.

⁴⁸ Cf. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 169.

⁴⁹ Cf. Peterson, *Ancient Mexico*, 110.

O Código de Mendoza⁵⁰ diz que havia dois tipos de escolas para a educação dos homens. A primeira, o ‘Calmecac’, era uma espécie de templo-mosteiro que recebia a jovens de 15 anos de idade aproximadamente⁵¹. Os sacerdotes se encarregavam da educação daqueles que se preparavam para servir como sacerdotes ou em algum escritório do governo. A segunda escola, ‘Telpochcalli’, recebeu jovens que desejavam serem guerreiros.⁵² Os guerreiros de experiência ensinavam aos estudantes a arte e o senso de guerra.

As jovens tinham um templo-escola onde aprendiam a desenvolver artes domésticas e aprender a religião. Algumas se consagravam de por vida ao serviço dos templos. Poucas mulheres tinham a oportunidade de se tornarem sacerdotiças de alto nível, as quais deviam viver em castidade perpétua.⁵³

Os melhores professores, os homens sábios eram os “Tlaminime”. Eles eram especialistas da tradição. Sua tarefa era ensinar e conduzir os alunos ao mais alto nível que era conseguir “um rosto sábio e um coração forte”.

No pensamento nahuatl, o rosto e o coração simbolizam a conquista humana do crescimento e desenvolvimento. A pessoa nascia ‘sem rosto’ ou anônima, e era ensinada através da sua conduta, adquirir ‘um rosto’, ou seja, para si mesmo e integrar-se à vida da comunidade.⁵⁴

Em casa, os pais eram responsáveis pela educação de seus filhos. O objetivo era obter um certo nível de controle pessoal e distinguir os valores da vida:

⁵⁰ O Código de Mendoza foi compilado em 1541 por ordem do vice-rei Antônio Mendoza e preserva informações históricas sobre a base de Tenochtitlan, a Confederação Asteca, os impostos aos astecas e seus sistemas educacionais, leis, organização legal, etc.

⁵¹ «Aceitava apenas filhos escolhidos dos nobres e os meninos mais inteligentes de outras classes sociais». Peterson, *Ancient Mexico*, 109.

⁵² “Havia também um treinamento moral estrito, com instrução em religião, história, costumes, canto, dança, instrumentos musicais e atenção especial à sua cidadania”. Ibid., 107.

⁵³ Cf. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 169-170.

⁵⁴ Cf. Elizondo, *La Morenita*, 16-18.

*Os náhuas tinham dois princípios fundamentais na educação dentro do lar: o controle pessoal inculcando por meio de uma série de austeridades às quais a criança tinha que se acostumar; e o conhecimento pessoal e aquilo que devia aspirar, tudo isto era infundido pelos constantes conselhos dos pais.*⁵⁵

Os pais ensinavam valores familiares, como respeitar os idosos e ser um bom cidadão. “O pai é quem põe um espelho na frente das crianças, para que possam aprender a conhecer-se e se tornarem mestres de si mesmo. Corações fortes e rostos sábios eram o sinal de uma pessoa educada”.⁵⁶ “Mesmo quando ele era pobre ou miserável, mesmo quando seu pai e sua mãe fossem os pobres dos mais pobres, sua linhagem não era vista, apenas seu gênero de vida, a pureza de seu coração bom e humano, firme”.⁵⁷

Outro objetivo era ensinar os jovens a ler e escrever nos livros das pinturas. Mesoamérica parece ser única no continente em possuir livros de pinturas pré-hispânicas chamadas códices.⁵⁸ Pela leitura podiam entrar em contato com o mundo dos antepassados. E pela escrita, através de imagens, comunicaram suas experiências, inclusive o que vai além do mundo material. As pessoas foram ensinadas a ler e escrever tudo por meio das pinturas, tais como: eventos, guerras, vitórias, datas e outros detalhes.⁵⁹ “A leitura dos códices era feita pelos Tlacuilos e sua interpretação era limitada aos sacerdotes e aos nobres”.⁶⁰ O Pe. Mário Rojas diz: “As pessoas eram especialistas em ler as pinturas, pensavam que Deus era um grande pintor”.⁶¹

⁵⁵ Cf. León Portilla, *Aztec Thought*, 136.

⁵⁶ Elizondo, *La Morenita*, 16-17.

⁵⁷ Códice Florentino, livro III, fol. 67. Citado em León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, 230.

⁵⁸ O Código no México denota uma pintura índia ou uma fonte histórica antiga baseada em uma pintura índia.

⁵⁹ Cf. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, vol. I (México, 1867-80), 257.

⁶⁰ Peterson, *Ancient Mexico*, 233.

⁶¹ Mario Rojas, *Versión Literal del Nican Mopohua* (México, 1978), 45-46. n.215. Na escola, as pessoas se lhes ensinava a interpretar as pinturas, ou ao menos tinham a noção de como ler.

As ferramentas para expressar essa interioridade e se comunicar era pelas cores, estilos, luzes, tintas, pinturas, etc. A cor era básica em um código, dando-lhe qualidade ou simbolizando as deidades.⁶² Eles simbolicamente podiam criar um paraíso cheio de flores onde a pessoa era transportada por pássaros de bela plumagem para o mundo da divindade.⁶³ A representação por imagens era familiar e tinha forte influência sobre eles.⁶⁴

*O bom pintor é sábio; Deus está em seu coração. Põe a divindade nas coisas. Conversa com seu próprio coração. Ele conhece as cores; as aplica e as sombreia. Desenhe os pés e os rostos. Ele lhes dá sombras alcançando a perfeição. Pinte as cores de todas as flores como se fosse Tolteca.*⁶⁵

5. IDEIA DE DEUS

Os astecas acreditavam na existência de um Ser Supremo, mas na prática tinham um grande número de deidades no seu panteão. Segundo a tradição antiga, havia apenas um só Deus, mas faziam várias representações com distintos deuses. Vamos ver com cuidado.

a) Era um povo politeísta?

As pessoas projetavam uma imagem antropomórfica dos deuses de tal maneira que “cada imperfeição humana se torna um deus capaz de superá-la; cada qualidade humana se projeta em uma divindade na qual adquire proporções sobre-humanas ou ideais”.⁶⁶ Isso, diz J. Oman, “representava o verdadeiro progresso humano”.⁶⁷

⁶² Cada direção tinha uma cor; o negro era ameaça; o amarelo simbolizava o sacrifício; o azul representava a turquesa; alguns deuses eram identificados apenas pela cor.

⁶³ “A escritura mexicana consiste em uma alta abstração convencional e em significativos símbolos.” Peterson, *Ancient Mexico*, 235.

⁶⁴ Para mais informação, Cf. Peterson, *Ancient Mexico*, capítulo XIII, pp. 231-247.

⁶⁵ Códice Matritense de la Real Academia, libro VIII, fol.117 v. Citado en León Portilla, *Aztec Thought*, 272-73.

⁶⁶ Caso, *El Pueblo del Sol*, 12. También, John Oman, *The Natural and The Supernatural* (Cambridge: C. V. P., 1931), 390-404.

⁶⁷ Cf. John Oman, Review de R. Otto, *Religious Essays*, *The Journal of Theological Studies*, 33 (1932), 288.

Os astecas são um dos sete grupos vindos do lugar mítico do norte chamado Chicomoztoc.⁶⁸ Ao serem conquistados por povos mais poderosos, eles foram obrigados a aceitar os deuses e cultos de seus vencedores.⁶⁹ Se esses deuses eram mais poderosos deviam ser incluídos e venerados como os próprios.

*A necessidade de um templo para comemorar os ídolos venerados naquela terra, parece ter sido sentida pelo rei Motecuhzoma. Motivado pelo entusiasmo religioso, ele ordenou que o templo fosse construído (aos ídolos) dentro do templo de Huitzilopochtli. O chamavam de 'Coateocalli', que significa 'templo de muitos deuses' porque dentro, em uma sala, havia incontáveis deuses de outros povos.*⁷⁰

Quando os astecas se estabeleceram, um grande número de templos foi erguido para o culto. As pessoas também adoraram deuses pessoais e familiares. Bernardino de Sahagún fala das inúmeras celebrações em homenagem às divindades astecas. “O povo não admitia que o Deus local estava sujeito a outro, nem que fosse apenas uma invocação de um ser superior”.⁷¹

Os sacerdotes ensinavam sobre um ser supremo e suas várias representações. Em teoria, todos concordavam, mas, na prática, o povo tinha uma variedade de pequenos deuses. As pessoas que não estavam acostumadas ao raciocínio abstrato continuaram com suas devoções privadas. “São evidentes os esforços dos sacerdotes para reduzir as múltiplas divindades a aspectos diversos da mesma divindade”.⁷²

Os espanhóis catalogaram os astecas como politeístas. Ao serem conceitualizados como idólatras, pediu-se a destruição imediata. Essa foi a justificativa que deram para derrubar todos os monumentos astecas.

⁶⁸ Chicomoztoc significa ‘as sete covas’ o ‘sete linhagens’. Se diz que quando os astecas estavam à cúspide do poder, Tlacaélel, seu líder guerreiro, enviou um grupo na busca desse mítico lugar. Mas não encontraram nada.

⁶⁹ Cf. Peterson, *Ancient Mexico*, 127.

⁷⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, vol. 1, 456.

⁷¹ Caso, *El Pueblo del Sol*, 17.

⁷² Ibid., 16.

É difícil dizer se o povo asteca foi politeísta ou não⁷³, mas o passado religioso favoreceu o fato de os mexicanos aceitarem novas ideias em matéria religiosa. O que motivou as pessoas indígenas da época a aceitar e acreditar em um ‘Deus desconhecido’ tão rapidamente?⁷⁴ Era apenas um costume de aceitar mais um Deus em seus templos porque isso significava mais um protetor?

*Os deuses, os protetores dos espanhóis, devem ser grandes, muito mais que os próprios. A força de um povo nada mais é do que a expressão do poder dos deuses. O índio pedirá para ser um cristão para agradar aos “deuses cristãos”, para possuí-los sendo possuído, para assinar uma aliança pacífica com eles.*⁷⁵

b) Conceito Monoteísta: aspectos masculinos e femininos de Deus

Na cultura náuatle-asteca existe uma crença em um único Deus cujo nome é Ometéotl. É um deus dual, que vai além das águas e dos céus e apóia o que existe. Acreditavam que tudo tinha sido criado pelo deus dual, masculino e feminino. Ometéotl significa dois-Deus. Um único Deus superior a todo ser humano.⁷⁶ Por exemplo, o poeta-rei Netzahualcóyotl, promovia a ideia de adotar um Deus invisível, uma ideia pura, sem qualquer representação. Isso ia de acordo com a tradição tolteca, base da teogonia náuatle-asteca.

⁷³ “Aquele que entrasse nas igrejas católicas sem entender sua religião e linguagem pensaria que temos tantos deuses quanto imagens; e de acordo com as diferenças de nomes, figuras e invocações que damos a Cristo e à sua Mãe, os multiplicaria aos milhares e duvidaria em atribuir divindade aos santos, vendo-os nos altares; templos dedicados ao nome deles; dando a eles lugares de culto, cidades e vilas; proteção para cada um contra certas doenças para certas coisas e em favor de certas guildas, com a circunstância de que em tal parte sua imagem é mais miraculosa que em outra. Com tudo o que ele nos daria por idólatras tolos e extravagantes, assim como o fazem os protestantes. Pois, nem mais nem menos os espanhóis fizeram com os índios.” Servando Teresa de Mier, *El Heterodoxo Guadalupano*, vol. III (México: UNAM, 1981), 52. Obras Completas.

⁷⁴ Os astecas tinham construído um templo ao “Deus Desconhecido”.

⁷⁵ Dussel, *Historia de la Iglesia*, 125.

⁷⁶ Cf. Caso, *El Pueblo del Sol*, 19.

Teve como falsos todos os deuses que adoravam os desta terra, dizendo que não eram nada além de estátuas... havia um só Deus que era o criador do céu e da terra e sustentava tudo o criado por Ele, e que ele estava onde não tinha outro ... que ele jamais se tinha visto em forma humana ou em outra figura.⁷⁷

O conceito dual de Deus se conservou na maioria dos povos do México. Era um Deus masculino-feminino, ambos aspectos na mesma entidade.⁷⁸ Diferenciavam as duas facetas, dando-lhes nomes masculinos e femininos, e fazendo representações de ambos os sexos da divindade. Deus primeiro gerou filhos e por eles criou o mundo.

Mãe dos deuses, pai dos deuses, o velho Deus. Ele-ela é o fundamento do universo e como pai e mãe simultaneamente gera e concebe primeiro aos deuses e logo as outras coisas existentes.⁷⁹

Os códices da teogonia náuatle mencionam a existência de casais de deuses e deusas⁸⁰, exceto com Ometéotl, o Deus supremo que vive em Omeyocan⁸¹; um único ser, mas com a capacidade de usar ambos os sexos. Tem duas faces ao mesmo tempo: feminina e masculina. Ele-ela concebe e gera dentro de si, fazendo o papel de pai e mãe. “Senhora e Senhor da nossa carne, as duas naturezas de Ometéotl são ainda mais evidentes nesta linha; ele-ela é simultaneamente Senhor e Senhora da nossa carne”.⁸² “Este Deus e Deusa gerou quatro filhos”.⁸³ São eles: Tezcatlipoca Vermelho, Tezcatlipoca Negro, Tezcatlipoca Azul (Huitzilopochtli) e Tezcatlipoca Branco (Quetzalcóatl). Os nomes dependem da ação que realizam dentro do contexto das principais forças da

⁷⁷ Fernando Alva Ixtlixochitl, *Historia Chichimeca* vol. 2, (México, 1981), 243.

⁷⁸ Cf. Peterson, *Ancient Mexico*, 126

⁷⁹ Códice Florentino, livro VI, fol.71 v. Citado em León Portilla, *Aztec Thought*, 32.

⁸⁰ Cf. Raphael Girard, *Historia de las Civilizaciones Antiguas de México* (Madrid, 1976), 607-760.

⁸¹ Cf. Caso, *El Pueblo del Sol*, 19.

⁸² León Portilla, *Aztec Thought*, 30.

⁸³ Joaquín García Icazbalceta, “Historia de los Mexicanos por sus Pinturas”, vol.3, 228. Citado em León Portilla, *Aztec Thought*, 33.

natureza: água, terra, fogo e vento.⁸⁴ Seus nomes femininos são: Tonantzin, Coatlicue, Cihuacóatl e Toci.⁸⁵

*Coatlicue seria a mãe dos deuses: Sol, Lua e Estrelas. Seus seios ficam caem em abundância porque ela amamentou os deuses e os homens, porque todos eles são seus filhos, e é por isso é chamada de 'Nossa Mãe' Tonantzin; 'a mãe dos deuses' Teteoinan; 'Nossa avó' Toci.*⁸⁶

Quando o nome de Tonantzin aparece como uma das deusas, Campbell diz: “A população indígena aceitou Guadalupe como a miraculosa encarnação de Tonantzin, deusa asteca da terra e fertilidade, nossa Senhora Mãe, que como Guadalupe era associada à lua”.⁸⁷ A maioria dos autores estão de acordo em afirmar que a Senhora que apareceu no Tepeyac foi vista pelos índios como a deusa Tonantzin. Mas no Nican Mopohua, onde relata-se a aparição de Maria no Tepeyac, não aparece o nome de Tonantzin.

II. A VISÃO ESPANHOLA

Os astecas perceberam que cada povo pode entender a realidade de maneira diferente, sobre tudo, quando entram em contato com o mundo europeu. Isso aconteceu em 22 de abril de 1519, quando Hernán Cortés e sua família chegaram ao litoral mexicano, e dois anos depois, em 13 de agosto de 1521, os invasores derrotaram os astecas.

A Espanha era uma das nações mais avançadas da história. Desenvolvera conhecimentos em navegação, domesticação de cavalos, habilidade no uso da roda, uso de sofisticadas armas de guerra. A Espanha era a única pelos sete séculos de luta e contato com os muçulmanos.⁸⁸

⁸⁴ Cf. León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, 34, 118, 139.

⁸⁵ Cf. Elizondo, *La Morenita*, 22-23.

⁸⁶ Caso, *El Pueblo del Sol*, 72-73.

⁸⁷ Campbell, “The Virgin of Guadalupe”, 7.

⁸⁸ Cf. Elizondo, *La Morenita*, 29.

Os espanhóis tentaram purificar o catolicismo dos conceitos e práticas muçulmanos e, depois de expulsá-los, identificaram-se como um povo escolhido: Deus os elegia para preservar a integridade da fé católica. O governo se sentiu responsável em proteger a religião e, por sua vez, a religião oficial apoiou o governo. Eles estavam, então, prontos para defender a fé e ao rei através da guerra santa e da conversão dos infiéis.

A religião era expressada através de conceitos claros. “O que você fez não foi tão importante quanto o que você falava e (a forma) como você o falava”.⁸⁹ O que era válido era o ordenado, nítido e claro da expressão. A ênfase estava na maneira correta de se comunicar e no uso preciso da palavra. Pelo contrário, **não** se confiava nas emoções e nos sentimentos. A preferência da razão sobre a vontade contribuiu para a dissociação do pensamento: espírito e matéria, superior e inferior, alma individual e sentido de grupo.⁹⁰

O projeto espanhol se resume em três palavras: conquista, civilização e evangelização. O papa Alexandre VI com a bula “Inter Caetera” em 1493, aprovou que a Espanha colonizar e evangelizar o hemisfério ocidental. Em 1508, Júlio II, com sua bula “Universalis Ecclesiae”, concedeu-lhes a tarefa evangelizadora dos países que ele acabara de someter, e o rei podia, dessa maneira, incorporar a nova terra sob sua autoridade.⁹¹

A evangelização estava incompleta.⁹² Os dois objetivos a seguir: conquistar mais terras para a Espanha e salvar almas trouxeram resultados contraditórios. O missionário Motolinía conta:

Não obstante que os espanhóis conquistaram esta terra pela força das armas ... o maravilhoso poder de Deus se manifestou durante a conquista, e essa vasta terra foi conquistada por poucos homens ... Deus milagrosamente torceu os planos dos índios... Deus os

⁸⁹ Elizondo, *La Morenita*, 35.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 29-37.

⁹¹ Carlos Bravo, “Evangelización, difícil inicio”, *Christus* 638 (México, 1990), 15. Sept.

⁹² “Fue una evangelización incompleta de acuerdo a las intenciones de dominio y del celo por salvar el mayor número posible de almas.” *Ibid.* 16.

*levou ao seio da igreja e sob o rei da Espanha; então os conduzirá para si mesmo, aqueles que ainda estão longe da igreja e não permitirá que mais almas nesta terra se perdam e se condenem e que as idolatrias não sejam mais praticadas.*⁹³

Víctor Codina sintetiza os elementos que andaram de mãos dadas ele diz: “evangelho – espada (escravidão); Reino de Deus - reino de Castilla; em nome de Deus - massacres; amor e respeito - sem direitos; missionários - soldados; conquista espiritual - avarice de ouro; fé - extermínio da idolatria; conversão - sobrevivência; filhos de Deus - súditos do rei”.⁹⁴

Logo que os espanhóis pisaram em solo mexicano, ficaram muito impressionados da maneira como a religiosidade permeava todos os aspectos da civilização⁹⁵, mas quando testemunharam o sacrifício humano, ficaram escandalizados.

*A Cidade do México estava tão bem fortificada que parecia que nenhum poder humano seria capaz de tomá-la ... Nenhum dos senhores indígenas acreditava que houvesse poder no mundo que tomasse o México ... Mas Deus entregou a cidade nas mãos de seu povo devido aos numerosos pecados e abominações que eram cometidas na cidade.*⁹⁶

Os espanhóis tentaram impor os próprios valores. A conquista terminou com tudo, os templos e os grandes edifícios foram demolidos pelos vencedores e as pedras dos edifícios astecas foram usadas para erguer novas construções.⁹⁷ Eles, tendo diferentes conceitos de religião, erradicaram as crenças locais para implantar as deles. Os missionários e os soldados consideravam-se os donos da verdade e tudo o que estivesse fora de seus con-

⁹³ Toribio de Motolinía, *History of the Indians of New Spain*, vol. 1 (Richmond, 1951), 139.

⁹⁴ Cf. Víctor Codina, “La Nueva Evangelización de América Latina” *Christus* 638 (México, 1990), 30. Sept.

⁹⁵ Cf. Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México* (México: Porrúa, 1982), 571-578. Colección Sepan Cuantos, 29.

⁹⁶ Motolinía, *History of the Indians* Vol. 1, pp.272-73.

⁹⁷ Como o palácio do bispo, Cf. Eduardo Hoornaert, *Guadalupe, evangelización y dominación* (Lima: CER, 1979), 9. E igrejas católicas, Cf. Miguel Civeira Taboada, “La Ciudad de México en 1531” *Histórica* II (México, 1988), 6.

ceitos pertencia ao mal. Ritos, cerimônias, tradições locais, etc. eram simplesmente idolatria.⁹⁸

A cultura local recebia todos os poderosos deuses estrangeiros em seus templos, enquanto os recém chegados estavam ligados aos próprios valores religiosos. Estes conceitos eram rígidos devido à história secular da dominação muçulmana e ao esforço para manter a integridade da religião nas suas ideias e práticas.⁹⁹ A religião e a atitude dos conquistadores não poderiam coexistir com crenças distintas e para que o cristianismo pudesse se desenvolver, qualquer outra religião teria que ser erradicada. Então, eles fizeram o possível para eliminar qualquer sinal de religião local.¹⁰⁰

Os estrangeiros entendiam toda aquela abundância de representações como demônios e não como deuses. Pensavam que os pagãos não tinham deuses senão ídolos malignos e, dessa forma, o diálogo entre as duas culturas, náhuatl e espanhol, era impossível. O antagonismo entre essas culturas tornou-se mais evidente quando os espanhóis testemunharam o ritual do sacrifício humano e o corpo era cortado em partes e comido. Eles asseguravam que era canibalismo. O canibalismo consiste em comer carne humana para se alimentar. Isso não levava aos astecas a comê-la, mas essa prática está dentro de um contexto de rito cerimonial.¹⁰¹ A vítima encarnava ao Deus que se honrava, portanto, após o sacrifício, o corpo da vítima se tornava a carne de Deus e, ao comê-lo, o povo realmente acreditava entrar em comunhão com Deus, tornando-se parte da divindade. Esse tipo de religiosidade era tão estranho para os europeus que o descreviam com indignação.

O missionário franciscano Bernardino de Sahagún conta o que a comunhão com Deus significou para os astecas:

⁹⁸ Cf. Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico* (México, 1968), 37, 38, 248.

⁹⁹ Cf. Dussel, *Historia de la Iglesia*, 86.

¹⁰⁰ Cf. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 116.

¹⁰¹ Cf. Peterson, *Ancient Mexico*, 149. Caso, *El Pueblo del Sol*, 98. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 98.

Na festa de Huitzilopochtli, faziam farinha e amassavam para formar o que seria o corpo do deus. Quatro sacerdotes estavam presentes. Já formado o que seria o corpo do deus, era “matado”. Um guerreiro perfurou seu coração com um dardo. A seguir faziam pedaços o pão-corpo de Huitzilopochtli; o coração era para o rei e então o corpo e os ossos, que eram partidos pelos ministros de deus, eram distribuídos pelos bairros entre os índios que se tinham “confessado”. Eles acreditavam que era o corpo de Deus (Teocualo). Ao comer o corpo de deus, eles se comprometiam a venerar e servir de uma forma mais completa a deus.¹⁰²

Outro ponto de contraste é o conceito de guerra. Eles eram dois povos guerreiros. Os conquistadores viram a porcentagem da população dedicada nas batalhas e a captura de vítimas para o sacrifício. Soustelle conta a surpresa que os astecas levaram:

Os espanhóis e os mexicanos não lutaram o mesmo tipo de guerra. Todas as regras tradicionais de luta que instintivamente obedeciam os mexicanos, foram violadas também, instintivamente pelos invasores. Longe de negociar antes da batalha, (eles) chegaram ao México com palavras pacíficas e de repente caíram sobre os guerreiros que dançavam no pátio do templo de Huitzilopochtli e os massacraram.¹⁰³

Os astecas lutavam tentando capturar prisioneiros como vítimas para o sacrifício. Perder a batalha significava a destruição de toda a sua civilização, incluindo seus deuses, crenças, organização política e sua sociedade. Os perdedores esperavam uma forte debate que definisse o valor que deveriam pagar como tributo aos vencedores. Mas eles mataram tantos guerreiros quanto podiam, fazendo uma guerra em seu estilo, porque tinha que haver apenas um estado: a monarquia e apenas uma religião: a católica.¹⁰⁴ Foi um choque de ideologias, uma guerra com dois conceitos diferentes. Cada lado tinha seu estilo, poder, armas, regras e razão de ser. Esta batalha desigual e definitiva quebrou o império. Foi uma derrota total porque o mundo deles deixou de existir.

¹⁰² Sahagún, *Historia General*, Libro III, C. 1, nn. 2-3.

¹⁰³ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 213.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 214.

Foi o choque de duas culturas que tinham diferentes crenças, organização e visão da realidade.¹⁰⁵

CONCLUSÃO

Toda cultura cria e identifica o que é significativo para ela. Para os astecas, as palavras, cores e símbolos tinham um sentido muito alto, que mais tarde foi demolido desde suas raízes.¹⁰⁶ “Destrua esses símbolos e destrua o povo, acabe com o que faz sentido e o povo é dominado ou desencantado ou desiste e morre”.¹⁰⁷ Este contexto cultural e religioso que foi fortemente misturado, serviu de pano de fundo onde uma nova mensagem estava prestes a surgir. E dado que o povo estava desesperado e privado de suas tradições, o evento de Guadalupe trouxe uma luz de conexão com o passado, isto é, o evento significaria esperança e vida, uma razão para continuar vivendo.¹⁰⁸

PARA REFLETIR

1. Que valores você resgata da cultura Nahuatl?
2. Que paralelos você encontra em outras culturas? (Por exemplo, com o povo de Israel).
3. Identifique os obstáculos que impedem o diálogo com a cultura do outro.

¹⁰⁵ Cf. Elizondo, *La Morenita*, 64.

¹⁰⁶ Cf. Mier, *El Heterodoxo Guadalupeño*, vol. 3, p. 179.

¹⁰⁷ Andrés Guerrero, *A Chicano Theology* (Maryknoll: Orbis, 1987), 112.

¹⁰⁸ Existem três artigos do CEMLA, do mesmo autor, que se completam com este artigo: *Los Pobres son evangelizados*, Tomo 2, pag. 13-28. *Dos modelos de misión*. (em colaboração com Carlos Mongardi) Tomo 3, pags 9-30. *La Inculturación del mensaje Guadalupeño*, Tomo 4, pags 121-135.

O SURGIMENTO DA TEOLOGIA ÍNDIA

no contexto do pluralismo teológico indicado pelo Concílio

Franco Benigni
francobenigni@gmail.com

RESUMO: o artigo quer mostrar um exemplo de teologia inculturada. Por isso apresenta o trabalho do padre zapoteco do México, Eleazar López Hernández, que lê à luz da teoria teológica das Sementes do Verbo, a sabedoria e as tradições de seu povo, e indica parâmetros de inculturação teológica. O artigo tem uma primeira parte que estuda a abertura teológica do Concílio Vaticano II e o consequente convite à inculturação do Evangelho. O artigo, na terceira parte, indica alguns elementos da metodologia teológica úteis para o diálogo sobre o método da teologia.

ABSTRACT: The article wants to show an example of inculturated theology, presenting the work of the Zapotec Presbyter of Mexico Eleazar López Hernández who reads in light of the theological theory of the Seeds of the Word, the wisdom and traditions of his People, and indicates parameters of theological inculturation. The article has a first part, which studies the theological opening of the Second Vatican Council and the consequent invitation to the inculturation of the Gospel. The article, in the third part, indicates some elements of theological methodology useful for the dialogue about the method of theology.

O Concílio Vaticano II abriu uma nova temporada para a Igreja, no campo teológico, litúrgico e pastoral. Favoreceu, implícita e explicitamente, o pluralismo teológico que foi o *locus theologicus* onde puderam ser desenvolvidas várias teologias inculturadas, entre elas a Teologia da Libertação e a Teologia Índia (T. I.). Aqui queremos pesquisar as premissas teológicas que assentam o Concílio, o Magistério Episcopal e Pontifício que se seguiu, com o Sínodo dos Bispos de 1974, com a sucessiva Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que abrem de fato o “processamento plural” da teologia. Uma vez bem-sucedida a le-

gitimidade do pluralismo teológico, segue o nascimento da Teologia Índia e seu planeamento teológico em relação à Teologia da Libertação, individualizando as principais características em um autor mexicano, Pe. Eleazar Lopez Hernandez, para logo, concluir sobre as observações, sobre o método teológico utilizado pelas novas teologias, inclusive a T. I.

I. A PLURALIDADE TEOLÓGICA REQUERIDA PELO CONCÍLIO VATICANO II

1. PRONUNCIAMENTOS DO MAGISTÉRIO CONCILIAR

João XXIII afirmou no discurso de abertura do Concílio: “Outro é, de fato, o depósito da Fé, isto é, as verdades contidas em nossa venerável doutrina, outra é a maneira pela qual elas são anunciadas, sempre, no entanto, no mesmo sentido e no mesmo significado”.¹ Agora, se bem o Concílio não foi convocado para tratar dos problemas teológicos, porém, “resultou o Concílio mais teológico da história da Igreja”.² De fato, o Concílio mostrou-se consciente da necessidade de revisar o método teológico³ e promover um retorno crítico às fontes da teologia, isto é, as Escrituras apoiadas pela Tradição, procedendo a um exame crítico das mesmas. Na Constituição Pastoral, *Gaudium et Spes*, o Concílio expressa claramente esta ideia: “é dever de todo o Povo de Deus (...) saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente” (GS 44).

¹ *Discurso del Santo Padre Juan XXIII*, 11 de outubro de 1962, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. consultado el 13-11-17.

² Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 313.

³ Por exemplo na *Optatam Totius*, n.14, quando fala-se da formação dos futuros sacerdotes e se faz referência à necessidade de harmonizar os estudos de teologia e filosofia.

E mais adiante afirma: “na atividade pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta” (GS 62).

No Decreto *Ad Gentes* encontramos o tema da inculturação, com referência às culturas, à filosofia e à sabedoria dos povos fazendo a comparação com as Escrituras, os Padres e o Magistério.

Para conseguir este depósito, é necessário que em cada grande espaço sociocultural, se estimule uma reflexão teológica tal que, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres da Igreja e pelo magistério, sejam sempre de novo investigadas. Assim se entenderá mais claramente o processo de tornar a fé inteligível, tendo em conta a filosofia ou a sabedoria dos povos, e a maneira de os costumes, o sentido da vida e a ordem social poderem concordar com a moral manifestada pela revelação divina (AG 22).

Aqui entram no debate teológico dois termos, cultura e inculturação, usados anteriormente nos documentos da Igreja em outro sentido. Por esta razão, queremos especificar o novo significado em que eles são usados, a partir daqui os textos do magistério citados. No que diz respeito à inculturação, a definição de A. Roest Crolius é muito clara:

A inculturação da fé é a integração da experiência cristã da Igreja local à cultura do povo, em que ela reside de tal modo, que esta experiência não é apenas expressa de acordo com a especificidade dessa cultura, mas também se torna uma força que a anima, guia e renova, criando nela uma nova unidade de comunhão enriquecedora para si, mas também para a Igreja universal.⁴

Na medida em que o termo cultura, é entendido no sentido de antropologia cultural, de acordo com a definição de Edward Tylor (1832-1917): “A cultura é um complexo que inclui conhe-

⁴ A. Roest Crolius, “What is so new about Inculturation?”: *Gregorianum* 59 (1978) 724-737; cit. en: Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 184

cimento, crenças, arte, moral, leis, costumes e todas as outras disposições e hábitos adquiridos pelo homem, como membro de uma sociedade”.⁵ Por isso, pode-se dizer que no Concílio, a relação fé e cultura, faz substancialmente estas três declarações: Em primeiro lugar, o Concílio aceita a pluralidade de culturas consideradas na perspectiva teológica da Igreja Povo de Deus. Em seguida, ele afirma a respeito da pluralidade de culturas, considerando-as na perspectiva do diálogo inter-religioso. Finalmente, ele sustenta a necessidade das “Igrejas Particulares” se relacionarem com as culturas.⁶

A ideia do Concílio é resumida por Martínez Fernández:

“Embora reconhecendo a dificuldade de aplicações práticas, o pluralismo é difícil no núcleo dos dogmas ... ou é inaceitável que o pluralismo os relativize ..., ou, ainda, que o pluralismo não assumido chegue a se converter em verdadeiro sincretismo ...”⁷ O Concílio exorta -nos a assumir os valores de pluralidade, unidade enriquecedora”⁸

As razões para a insistência são as seguintes: o primeiro é a necessidade do diálogo com o mundo, diálogo que tinha sido cortado com o Iluminismo, quando se abriu uma cerca entre fé e

⁵ Edward Tylor, *Primitive Culture*, cit. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 20.

⁶ Cf. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 104.

⁷ O termo *sincretismo* pode ter mais de um significado. Fundamentalmente, individualizamos dois, um no sentido da teologia e outro das outras ciências humanas. No primeiro sentido “é usado em forma polemica para descrever a união de diversas tradições e visões religiosas... Quando partes da cultura local no seu significado religioso são preservadas e não indo além de uma fusão com elementos cristãos sincretismo ocorre” (Horst Rzepkowski, voz do sincretismo, em: Dicionário de Missiologia, Verbo Divino, Estella Navarra, 1997). Embora, de acordo com a história das religiões, “hoje ‘sincretismo’ é usado como uma categoria olheiro no estudo do histórico encontro de religiões e fenômenos que isso implica: Aculturação, teocracia, sobreposição, de integração, de transformação, adaptação, harmonização. O sincretismo é, no entanto, um conceito geral e analógico...” (Paul Poupart, sous la direction, Dictionnaire des Religions, Press Universitaire de France, Paris, 1984, sincretismo da voz).

⁸ Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 326.

razão, teologia e filosofia, Igreja e mundo, que se fez mais acentuada nos anos do *Syllabus* e depois no tempo do modernismo e da Encíclica *Pascendi*. No entanto, como qualquer diálogo, tem que ser respeitoso, embora possamos falar de um diálogo profético⁹, porém, deve ser feito com um profundo respeito dos valores, em que os interlocutores acreditam; dito em termos mais teológicos, na perspectiva da *diakonia* das verdades, ou *lógoi spermatikoi*, *semina Verbi*, que o Espírito semeou nas culturas humanas. Uma forma específica de *diálogo ecumênico* com as igrejas e confissões religiosas que conservam muitos elementos da única Igreja de Cristo.

Enfim, a necessidade de diálogo com o mundo contemporâneo, provem do fato indiscutível que o destinatário do Evangelho é o homem concreto, “carne e osso”, como humano ao começo de sua obra *do sentido trágico da vida*, e não um “universal abstrato”, isto é, os destinatários são os homens e as mulheres de nosso tempo, para que possam ter a vida eterna (cf. Jo 3,16).¹⁰

2. A EXORTAÇÃO APOSTÓLICA EVANGELII NUTIANDI

Na primeira década do período pós-conciliar, um momento fundamental para o tema que nos interessa foi o IV Sínodo dos Bispos de 1974, dedicado à Evangelização. A Exortação Apostólica do Papa Paulo VI, publicada no ano seguinte, *Evangelii Nuntiandi*, afirma a tarefa fundamental de,

evangelizar, não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes, a civilização e as culturas do homem, no sentido pleno e amplo que estes termos têm na Constituição Gaudium et Spes a partir sempre da pessoa e fazendo continuamente apelo para as relações das pessoas entre si e com Deus (EN 20)

⁹ Cf. Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder, *Teologia per la Missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, 2010, pp. 550 ss.

¹⁰ Cf. Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 328

Com *Evangelii Nuntiandi* se pode falar sobre uma nova abordagem para o problema. Com efeito, o termo é sempre usado no sentido de antropologia cultural e não há referência ao sentido individual do cultivo pessoal, que para alguns é chamado de elitista¹¹; este foi o uso prevalente de n. 53 da *Gaudium et Spes*; enquanto no documento de Papa Montini, as culturas são consideradas como uma condição vital do ser humano e, em seguida, ponto de contato com o indivíduo concreto. Acima de tudo, o *Evangelii Nuntiandi* especifica que o Evangelho e a evangelização não devem ser identificados com a cultura, mas que deve haver sempre uma distinção, pois o Evangelho de Deus é o próprio Jesus e não das teologias sobre Ele (EN 7). E mais adiante ele repete o conceito ampliando-o:

O reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da civilização e das culturas humanas (...) A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época, como o foi também de outras épocas. Assim, importa envidar todos os esforços no sentido de uma generosa evangelização da cultura, ou mais exatamente das culturas. Estas devem ser regeneradas mediante o impacto da Boa Nova. Mas um tal encontro não virá a dar-se se a Boa Nova não for proclamada (EN 7).

É necessário que a Igreja se inculture e assume a linguagem, os sinais e os símbolos das povos concreto ao qual se dirige, sem desvirtuar conteúdo do Evangelho:

“A evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se ela porventura não tomasse em consideração o povo concreto a que ela se dirige, não utilizasse a sua língua, os seus sinais e símbolos; depois, não responderia também aos problemas que esse povo apresenta, nem atingiria a sua vida real” (EN 63).

O lugar da inculturação será a Igreja local com o mundo simbólico e as linguagens, de tempos em tempos, nas respectivas culturas:

¹¹ Cf. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 121

traduzido em todas as linguagens, este conteúdo nunca há de sofrer amputações ou ser mutilado; mas sim, revestido pelos símbolos próprios de cada povo, explicitado com as expressões teológicas que têm em conta os meios culturais, sociais e até mesmo raciais diversos, ele deve permanecer o conteúdo da fé católica tal como o magistério eclesial o recebeu e o transmite (EN 75)

A Exortação Apostólica continuamente nos traça uma imagem otimista e confiante para um futuro promissor. Agora – se observa – nos países da África e da Ásia, alheios à cultura cristã, está-se fazendo um processo inovador forte de inculturação do cristianismo, adaptando o Evangelho às expressões dessas culturas. Vice-versa, nos países onde o cristianismo é conhecido, especialmente na Europa, assistimos a um aumento da distância cultural com a sociedade civil: “... a situação tornou-se incompatível com as estruturas de plausibilidade do cristianismo, isto é, com o conjunto de pressupostos básicos sobre a vida e o mundo, necessário para apreender a validade das declarações de fé”.¹² O problema, então, é e permanece cultural.

Os obstáculos presentes na Igreja para uma séria mudança de perspectiva, no processo de inculturação da fé hoje será triplíce: etnocentrismo, suficiência cognitiva e unidade da Igreja, entendida como uniformidade. O **etnocentrismo**, neste caso, consiste em dar por suposto que nossos paradigmas culturais e, portanto, filosóficos e teológicos, são os únicos válidos, ou os melhores; **a suficiência cognitiva** é julgar que o nosso conhecimento de Deus e as práticas religiosas que eles realizam, devem ser realizados da mesma forma por todos aqueles que cremos no Evangelho; o terceiro obstáculo seria confundir **a unidade substancial da Igreja** que celebra e reconhece seu único Senhor, com uniformidade cultural.¹³

¹² Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 170.

¹³ Cf. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, pp. 192-193

De fato, se o Concílio e a *Evangelii Nuntiandi* discernem as “leis da evangelização”, que o povo de Deus tem à vocação, para complementar esta ação com o método indutivo, ou seja, a partir da realidade do trabalho, interpretando os sinais dos tempos desta sociedade e da própria vida. Aqui é onde intervém o conceito e ação da práxis teológicos que tentam resolver o “desacordo entre a fé popular e a teologia intelectual”¹⁴, porque - vêm afirma a Conferência de Puebla - a “Igreja nasce do povo”, mesmo salvando o ambiguidade da expressão, como diz E. Vilanova.¹⁵ Este é precisamente o papel das teologias inculturadas. Com efeito,

*“... até agora a Evangelização e a Igreja no México – escreviam os bispos mexicanos há alguns anos – realiza-se apenas com moldes culturais da Europa Ocidental. Isto é, a linguagem, os símbolos, os modos de ‘ser cristão’, pertencem a culturas europeias, embora em alguns casos, os textos litúrgicos e rituais foram traduzidos para línguas indígenas”.*¹⁶

3. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA E A TEOLOGIA ÍNDIA

Na América Latina, a principal inculturação da fé no período pós-conciliar tem sido uma tarefa da Teologia da Libertação (doravante TdL). Seu ponto de partida foi a Conferência Geral do Episcopado latino-americano realizada em Medellín em 1968, portanto, a leitura do Vaticano II em chave, não europeia, mas latino-americana, também determinada pela situação opressiva de insegurança política e econômica do povo.

¹⁴ Jules Lebreton, (Tours, 1873 – Neuilly-sur-Seine, 1956) cit. en: Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III, p. 916.

¹⁵ “A Igreja nasce do povo”. Sem dúvida, tem que ser eliminada ambiguidade da expressão, mas uma vez feita a clarificação que garante a transcendência da palavra de Deus, ela enuncia de maneira excelente o regime do modo de encarnação dessa palavra ...” Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III p. 981.

¹⁶ Comisión Episcopal para Indígenas, *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México D. F. 1988, p. 73.

As características da TdL são conhecidas. Aqui nós lembremos brevemente, aqueles que parecem importantes para nós: O cristianismo está centrado na ação, na práxis e tem que ser primeiro a ação do amor ao próximo. Na frase de M. D. Chenu, “a pobreza já não é tema de uma moral de resignação, mas a fonte de uma esperança evangélica e teológica”.¹⁷

O ponto de partida da TdL é a fé vivida, em outras palavras, a práxis da fé. Mais exatamente, a reflexão teológica parte da fé como princípio formal e da práxis como princípio material. São fundamentais: a perspectiva histórica, o lugar geográfico de desenvolvimento e o “lugar” social dos destinatários; Isso leva a essa teologia a considerar como prioridade o problema desta era na sociedade latino-americana, isto é, a opressão dos pobres. Nas palavras de Clodovis Boff, a TdL é “Teologia da libertação integral, que enfatiza a libertação histórica”.¹⁸

Na base da TdL antes de encontrar o teólogo, encontramos “dezenas de milhares de comunidades cristãs que vivem a sua fé e a pensam em chave de liberação” para que o teólogo serão apenas os “galhos da árvore”, que são mais visíveis, mas por trás disso estão “ramos e raízes”, constituídos por cristãos e pelas muitas comunidades.¹⁹ Finalmente, para a TdL, a ideologia é positiva em si mesma, está implícita em qualquer estrutura e sistema social. É então, uma questão de buscar uma ideologia cristã²⁰.

¹⁷ M.-D. Chenu, cit. en: Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III p. 993.

¹⁸ C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols., Trotta, Madrid, 1990, tomo I, p. 80. Como subraya el mismo C. Boff, esa definición tiene que ver con las observaciones de la Instrucción *Libertatis Conscientiae* del 22-3-1986, cf. *Il Regno Documenti*, n.9, 1986.

¹⁹ Cf. C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, cit., pp. 91ss.

²⁰ A influência da obra de Louis Althusser *Ideologia y aparatos ideológicos de Estado* es evidente: “A reflexão de Althusser opera uma nítida distinção entre discurso científico e discurso ideológico, onde o último é entendido em sua conexão estrutural com as formas históricas às quais os indivíduos estão inconscientemente sujeitos”. Pier Aldo Rovatti, (a cura di) *Dizionario Bompiani dei Filosofi Contemporanei*, Bompiani, Milano, 1990, voz “Althusser Louis”. Estas estructuras, según Althusser, son inevitables agentes represivos.

No entanto, o método inculturado da TdL favoreceu o nascimento da teologia indiana. De fato, “esse projeto teológico, como a luta pela dignidade, pelos direitos dos povos oprimidos e dominados, é identificado como parte da ‘teologia latino-americana da libertação’”.²¹ Apesar de ser verdade que há autores que não concordam com esta tese, como escreveu o Arcebispo emérito de Zacatecas, Cardeal Javier Lozano Barragán²², de qualquer maneira, o processo de inculturação e libertação, ainda que de maneira diferente, é comum as teologias, já que “se deve ler a Bíblia como um instrumento de libertação a serviço da justiça e da vida”.²³

II. A TEOLOGIA ÍNDIA

1. ORIGEM, CONTEXTO, PESSOAS E INSTITUIÇÕES PRINCIPAIS

A Teologia Índia (doravante T. I.) surgiu na América Latina aproximadamente no ano de 1990, com a finalidade de refletir a fé cristã, com as expressões culturais próprias dos povos nativos da América.²⁴ Nas raízes remotas está uma nova evangelização que alguns missionários, enviados para áreas indígenas mesoamericanas e andinos entre os anos 1955-1960, quiseram empreender, tendo a colaboração dos catequistas autóctones que eles haviam preparado. Isso ajudou aos missionários a perceber a necessidade de um bom conhecimento da língua e da cultura local. Vieram os anos do Concílio e depois a Conferência de Puebla, o que proporcionou o nascimento das institui-

²¹ Eleazar López Hernández, cit. en: Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, ed. Abya-Yala, Quito, 1998, p. 16.

²² Cf. Lozano Barragán en *Teología india*. Primer Encuentro taller latinoamericano. México. (Cenami-Abya-Yala) 1991, p. 169 <http://inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano,_La_teatologia_india.pdf consultado 26-11-17>.

²³ Ibidem.

²⁴ Cf. Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 9 ss.

ções eclesiais, cuja finalidade foi o impulso para uma reflexão teológica e pastoral profunda. Assim nasceu o Departamento de Missões do CELAM (DEMIS) em 1966. Nos anos seguintes, foram instituídos vários outros centros regionais e nacionais para acompanhar a pastoral indígena. Na Bolívia, Peru, Equador, Guatemala e, sobretudo, no México, se desenvolveu sempre mais a reflexão teológica sobre o tema. As principais instituições que mais têm exercido sua influência no crescimento da teologia inculturada no âmbito indígena, tem sido o CENAMI (Centro Nacional de Ajuda para as Missões Indígenas) do México e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) do Brasil.

A reflexão teológica nasceu como “Teologia Indígena” caminhando juntamente com a TdL, e logo se desenvolveu como “Teologia Índia”. A Conferência de Santo Domingo em 1992, indicou claramente a característica “multiétnica e pluricultural” do continente americano²⁵. Isso impulsionou a teologia a refletir sobre a problemática indígena. Foi a época em que a Igreja na América Latina se preparava para celebrar 500 anos de evangelização; Entretanto, como se poderia celebrar um evento que havia imposto a dominação estrangeira e destruído as culturas dos povos autóctones? A resposta não foi tanto uma lamentação pelas dores levantadas, ao invés da ideia da “Teologia Índia”. As pessoas envolvidas pertenciam à Igreja Católica e aos movimentos ecumênicos. Os participantes indígenas eram padres católicos, pastores de várias confissões cristãs e trabalhadores leigos do campo ou da cidade.

As principais instituições que participaram no crescimento e na difusão desta teologia, além das já citadas anteriormente, foram o CETA (Centro de Estudos Teológicos da Amazônia) o IPA (Instituto de Pastoral Andina) e IDEA (Instituto de Estudos Andinos) do Peru, a ecumênica CTP (Centro de Teologia Popular)

²⁵ Cf. *Santo Domingo, Conclusiones*, 244: “A América Latina e o Caribe configuram um continente multiétnico e pluricultural. Nele convivem, em geral, povos aborígenes, afro-americanos, mestiços e descendentes de europeus e asiáticos, cada qual com sua própria cultura que os situa em sua respectiva identidade social, segundo a cosmovisão de cada povo. Eles buscam, porém, uma unidade a partir da identidade católica”.

da Bolívia, o AELAPI (Articulação Ecumênica Latino-americana da Pastoral Indígena), a Metodista CEPITA (Conselho Ecumênico de Pastoral Indígena e Andina) da Bolívia, as confissões protestantes ecumênicas CLAI (Conselho Latino-americano das Igrejas), o ENDEPA (Coordenador Pastoral de Aborígenes de Argentina) e ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro mundo). A principal editorial desta teologia é a Abya-Yala do Equador e uma revista muito comprometida nesta direção é Missiologia RELAMI (Rede Latino Americana de Missiólogos e Missiólogas). Os eventos que ajudaram a crescer na Teologia Índia são as diversas oficinas, como os da CLAR (Conferência Latino-Americana de Religiosos) e reuniões, como o DEMIS-CELAM e o Encontro Latino-americano de Pastoral Indígena na CEPROLAI, onde seu aprofundamento foi promovido.²⁶ Existe também a teologia Índia Indígena²⁷, no entanto, aqui nos concentraremos apenas na Teologia Índia propriamente dita.

2. UM REPRESENTANTE SIGNIFICATIVO DA TEOLOGIA ÍNDIA NO MÉXICO: ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ

Um dos mais importantes teólogos da teologia Índia é o padre católico Eleazar Lopez Hernandez que, afirma, não ser “teólogo, nem filho do teólogo... apenas um camponês por aí, um pastor que o Senhor tirou de trás do rebanho” e ao qual ele disse “vá e profetize a meu povo”.²⁸

²⁶ Cf. Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 13 ss.

²⁷ “La Teología india-india – explica J. Lozano Barragán – exige la deseangelización, pues reflexiona sólo sobre la religión indígena”. En: Javier Lozano Barragán, *La teología india*, en: Pontificia Comisión para la América Latina, Reunión Plenaria. Actas. *Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in America*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, pp. 159-175.

²⁸ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 10

Para conhecer a T. I. é muito importante saber o que ele nos narra de si mesmo no livro dele, sobre a T. I.²⁹, já que a experiência pessoal, a cultura e a religiosidade zapoteca dele, são “matrizes” da sua teologia. Nascido em 1948 em Juchitan, Oaxaca, mexicano zapoteca do sul do México, décimo primeiro filho de doze, começou com cinco anos a ajudar os pais no trabalho dos campos e com eles aprendeu a cuidar da terra para o sustento e o alimento da família. Sua língua materna foi a de seus ancestrais, o *Didxazá* dos *Binnguenda* (anciãos) ou os *Binnigula’sa’* (anciãs). Do pai, “patriarca do bairro”, ele aprendeu as histórias dos zapotecas, da mãe, parteira do povo, “a mística e a religiosidade das pessoas simples”. Religiosidade que vivia na sua cidade, constituída por um “sincretismo zapoteca” da religião católica, com velas (festas), peregrinações, bênçãos (rituais de limpa) ritos com coroas de flores em honra dos santos e outras práticas, ritmadas pelas fases da lua e pelos momentos marcantes do trabalho dos campos, como a semeadura e a colheita.

A presença da instituição eclesiástica católica era quase nula, seja por falta de clero, (“o pároco era um velhinho simpático que apenas podia celebrar a missa e os sacramentos dentro do templo principal”) já seja porque o calendário litúrgico da Igreja tinha menos importância nas festividades da religiosidade popular, seja porque os ministros que conservavam essa religiosidade eram completamente autônomos. A forma de reconhecimento social e conseguinte socialização, se dava no âmbito mesmo daquele ordenamento religioso na forma de pequenas fraternidades de serviços e solidariedade, como por exemplo: mordomos (as), capitães (as), *guzanas* (as que deram à luz), *guzana gola* (mães velhas, idosas). A continuidade da cultura foi refletida através dessas posições de serviço e orientação da comunidade.³⁰

²⁹ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 10 ss.

³⁰ É interessante notar que quase cinquenta anos depois da experiência pessoal de que Eleazar López fala, foram as mulheres que preservaram a língua zapoteca, um elemento fundamental da cultura, em sua maneira de falar às crianças e em seu modo de vestir. Cf. Marinella Miano Borruso, *Hombre, mujer y muxé’ en el istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional de Antropología, México, D.F. 2002, p.124

Gradualmente, com a chegada de uns jovens leigos e uns sacerdotes, a comunidade começou a girar em torno da paróquia. Então ele fez sua primeira comunhão e começou a ser coroinha; por ser atraído pelas cores vermelhas e brancas, “seguramente porque, -afirma convencido-, minha alma mesoamericana podia intuir naquela cor vermelha o sol da aurora, como um símbolo da divindade”.³¹ A vida mudou radicalmente quando as rodovias transístmicas e panamericana ligaram as cidades do sul de Oaxaca ao resto do país. Portanto, começou o distanciamento afetivo de sua cultura e de seu povo, igualmente começaram a tirar vários jovens da pobreza, porém à custas do abandono da identidade cultural.

De qualquer forma, a forte presença dos leigos, sacerdotes e jovens que se dedicavam à juventude, fez com que o jovem Eleazar Lopez entrasse para o seminário de Xalapa, Veracruz, em 1961. Naquela época, na diocese de Tehuantepec não existe seminário. Ele era aluno muito ilustre, foi enviado para estudar filosofia no seminário de Montezuma, no Novo México, USA. Foi aí que, graças aos bons professores, tomou posse da filosofia e do pensamento ocidental. Apresentou o exame “de universa” rigorosamente em latim, embora não fosse mais necessário como condição para aprovação, obtendo a “*summa cum laude*”. Ele acabou “com uma mentalidade perfeitamente ocidental”, menosprezando sua própria cultura e identidade indígena. Retorna ao México em 1969, onde conhece a Teologia da Libertação, por cujo mérito se reencontra com suas raízes culturais, considerando o problema do papel da Igreja diante povos indígenas, justamente, quando os indígenas em uma dinâmica paralela, se opunham em polêmica com a Igreja por seu longo abandono.³² Nos anos seguintes de preparação teológica para o sacerdócio, colaborou de várias maneiras com programas pastorais para a educação de jovens istmenhos.

³¹ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 14

³² Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 17 ss.

Em 1974, Dom Arturo Lona o ordenou padre, junto com alguns companheiros, na sua cidade natal. A ordenação sacerdotal favoreceu o uso da língua zapoteca na liturgia. De aí em diante a atividade do Pe. Eleazar López Hernández foi se intensificando ao serviço da Pastoral Indígena, e abriu-se à dimensão internacional, participando na Primeira Conferência dos Povos Indígenas em Vancouver em 1975, logo em 1992, a Assembleia do ASETT em Nairobi. Desde 1989, ele colaborou com o CENAMI no “ressurgimento” do T. I.³³ Serviu como um intermediário com Dom Samuel Ruíz nos diálogos da paz em San Andrés Larraizar, durante o tempo do levante armado do Zapatista de Libertação Nacional, EZLN, em 1994. Muito humildemente se declara “o carteiro de seu povo” simples *tlacuilo* (escrivão) e defensor da palavra do seu povo. Não tem escrito, ele diz, “obras teológicas pessoais”, tem dado voz ao seu povo que por um longo tempo não teve voz. Em seus escritos de T.I. “desde sempre procura dar razão a esperança do povo, não no sentido racionalista, mas no sentido humano integral, isto é, para comunicar a alegria de saber que Deus está no meio de nosso povo e que Ele/Ela realiza um projeto de vida para todos”.³⁴

O Pe. Eleazar tem exatamente a mesma perspectiva do teólogo da Libertação, como foi descrito por C. Boff. Mais do que um “estudioso ou intelectual”, o teólogo é um “intelectual orgânico”, um “teólogo militante”.³⁵ De fato, afirma Eleazar López, “entendo meu serviço teológico como o fertilizante que se põe na semente e que quando a planta nasce, desaparece da terra. É uma contribuição que se integra à teologia produzida pelas comunidades, equipes e pessoas identificadas com os povos indígenas, para quem trabalho”.³⁶

³³ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 24

³⁴ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 25

³⁵ C. Boff, *Epistemología y método de la Teología de la Liberación* in *Mysterium Liberationis*, tomo I, cit., p. 97

³⁶ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26

A T. I. tem encontrado críticas e dificuldades. Uma é que usa uma “linguagem mítica e simbólica, que não parece universal”, e que não passa da sabedoria de um povo. Outra crítica, que é mais de uma acusação, classifica-a como “teologia da violência” em quanto conexa com a Teologia da Libertação, que por sua vez seria contaminada pelo marxismo. Há também aqueles que temem que a T. I. “ponha em risco a unicidade da Revelação”, “temem que ponha em risco a unicidade de Cristo”.³⁷ A resposta a esta acusação é que a T. I. rejeita uma teologia imperial ou do poder e uma eclesiologia piramidal que não aceita o *logoi spermatikoi* presente nas culturas indígenas e que impede o pleno desenvolvimento da suas capacidades humanas e sociais. Com efeito, o que ela faz é pôr uma séria atenção às *Sementes do Verbo* presentes nessas culturas. A T. I. começou sua caminhada na Igreja, recebendo reconhecimento nas dioceses pelos mesmos Pastores da Igreja; porém, é necessário encontrar menos resistência e criar mais raízes na Igreja.³⁸

3. CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DA TEOLOGIA ÍNDIA DE ACORDO COM ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ

Os Povos da América desenvolveram, antes dos últimos 500 anos, sua própria sabedoria e teologia, ao longo de 30 milênios.³⁹ Agora bem, por parte dos habitantes da Mesoamérica, as condições para uma inculturação da mensagem cristã, na época da chegada dos europeus em 1492, eram favoráveis. No entanto, apesar das posições dialogantes de alguns dos religiosos católicos, como Bernardino de Sahagun, Toribio de Benavente, conhecido

³⁷ Cf. Eleazar López Hernández. *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26.

³⁸ Cf. Eleazar López Hernández. *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 28

³⁹ De este tema el CEMLA ya se ha interesado y ha profundizado en varios artículos de los años anteriores.

como Motolinia, Bartolomeu de las Casas⁴⁰, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga e alguns outros, prevaleceram a ignorância, com o consequente fechamento ao Outro, e o fundamentalismo com a consequente incapacidade de inculturação do Evangelho na cultura americana. A propósito, o mesmo problema será arastado com a questão dos ritos chineses no século XVII, apesar dos passos que se tinham dado na reflexão teológica da época; também isso será outra oportunidade perdida.⁴¹

Com efeito, a teologia da época pensava a missão como obediência ao comando de Cristo; isto é, em termos jurídicos, como a autoridade daquele que é encarregado por parte do papa e pelos bispos, em termos geográficos, como uma ação da Igreja fora de suas fronteiras territoriais. O respeito pela cultura não se enquadra nos critérios de evangelização da época.⁴²

Vale a pena notar - diz Eleazar López - que não há uma única T.I. mas várias que se desenvolvem de acordo com o Espírito que os inspira.⁴³ Seu trabalho teológico é dado como visto, ouvido, conhecido, nas comunidades, ao longo de toda a sua vida. Sua tarefa é ser um “carteiro da palavra” para seus irmãos. A linguagem que ele usa é do tipo simbólico, ao invés do discurso racionalista,

⁴⁰ A propósito da importância na evangelização da América de Bartolomeu, bispo de Chiapas, vale a pena ver: AA.VV. *Symposium. Fray Bartolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, Universidad nacional Autónoma de México, 1985.

⁴¹ Veja-se por exemplo, as diretrizes para os Missionários na China e Indochina de *Propaganda Fide* em 1659: “Não faça nenhuma tentativa, nem procure em qualquer maneira persuadir aqueles povos a mudar seus costumes, seu modo de vida, seus hábitos, quando eles não são abertamente opostos à religião e moralidade. Não há nada mais absurdo do que querer levar a França, a Espanha, a Itália ou outra parte da Europa para a China. A fé deve carregar, não tudo isso; uma Fé que não rejeita ou ofende o modo de vida e os costumes de qualquer povo, quando não são coisas depravadas, mas que estas coisas são preservadas e protegidas”. Istruzione di Propaganda Fide in *Memoria Rerum* Vol. III/2 pp. 697-704. En: Josef Metzler, *La Congregazione «de Propaganda Fide» e lo sviluppo delle missioni cattoliche* (ss. XVIII al XX). Consultado en el sitio http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11177/1/AH%C3%8D_IX_ESTUDIOS_09.pdf el 8-12-17

⁴² Cf. F. B. 4 CEMLA, p. 112

⁴³ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p.7

diz o Autor, ou, como poderíamos dizer, analítico-dedutivo. Trata-se de usar as categorias apropriadas de nossos povos, isto é, a antiga sabedoria dos habitantes da América pré-hispânica. Isso pode fornecer um “denominador comum” às diversas teologias índias com respeito ao processo racional e ao método teológico.

a) Aspectos Cosmológicos da T. I.

A situação existencial em que se formou a identidade religiosa da Mesoamérica tem sido o nomadismo, isto é, uma condição de vida que depende principalmente da fecundidade da terra e, portanto, do ciclo das estações. Deste modo, a natureza se torna o meio através do qual o homem entra em contato com Deus, que é a energia original da vida, representada como Fogo, Jaguar, Serpente que dá a vida como uma Mãe providente para o sustento humano. Neste contexto, portanto, não há necessidade do trabalho, já que é suficiente acudir à Mãe que se alimenta.⁴⁴ Essa *Weltanschauung* implica, por um lado, uma atitude contemplativa em relação à natureza, considerada o *sacramentum* de Deus e, por outro, uma aceitação confiante da realidade da vida também nos aspectos problemáticos, como a dor, a doença e a morte. Aqui Deus aparece como o único estável e permanente dentro das coisas mutáveis deste mundo e cujos filhos somos nós. No entanto, este Deus cósmico também tem uma faceta mais difícil de compreender, isto é, sua capacidade destrutiva, representada em vulcões, terremotos, inundações e furacões. Muitos gestos e atitudes ainda presentes em nossos dias, como por exemplo, pedir permissão ao Dono da montanha para cortar uma árvore ou caçar um animal, tem a ver com o desejo dos antenados de não desagradar a Deus, de quebrar voluntariamente suas antigas leis e assim provocar sua vingança.

Implícito está nessa visão do mundo um compromisso ecológico com a natureza: o homem não é o dono, e sim o adminis-

⁴⁴ Na perspectiva da fenomenologia comparada das religiões se pode fazer referência à *alma mater* do mundo greco-romano.

trador da criação, que é a Morada Divina. Os humanos, dizem os mitos antigos, eram uma pequena família que vivia em uma caverna, da qual eles saíram para habitar o mundo. Então foi quando os humanos começaram a falar línguas diferentes em cada grupo e, portanto, não se entenderam. De aí para os conflitos e as guerras, a passagem foi breve. A partir daqui também é entendida a irmandade dos seres humanos com seres da mesma Criação. E aqui o *nagualismo* tem sua raiz. Trata-se da convicção pela qual cada homem que vem a este mundo tem uma contraparte animal: ele é o *nagual* ou *tona*. Em virtude desse “paralelismo gêmeo”, o que acontece com o *nagual* também acontece com o *gêmeo* humano. É por isso que o compromisso ecológico que a T. I. tem com a Natureza fundamentada na relação de cada pessoa com ela.⁴⁵

b) Aspectos antropocêntricos e humanísticos da T. I.

Aproximadamente há cinco ou seis mil anos atrás, a maioria dos povos do continente americano passou de uma vida nômade para uma vida sedentária. Isto levou a uma certa mudança na relação do homem com a natureza, principalmente através de uma espécie de “domesticação” da mesma: a força natural da fecundidade da terra e dos animais passa a ser guiada pela mão do homem que, ao mesmo tempo, inventa instrumentos para apoiar essa força, reduzindo a fadiga para conseguir o que precisa para a vida e para canalizar as forças potencialmente destrutivas da água, fogo, frio e calor. São construídas habitações que melhor protegem o ser humano e, com o tempo, se dará lugar em Mesoamérica a um sistema de controle de lagos e de água doce. Isto comporta que o homem tenha consciência de sua capacidade e participe junto com seu Deus Pai no trabalho da Criação.

Eleazar López Hernández argumenta que isso pode ser visto nos mitos da época agrícola que falam de colaboração entre

⁴⁵ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 33 ss.

os deuses e homem, por exemplo, quando os humanos ajudam Quetzalcoatl e seu *semelhante* Tezcatlipoca, de frente para a queda do céu sobre a terra, para levantá-lo. Este mito se repete, com variantes, por toda a Mesoamérica. Deste modo Deus se torna, o Pai Todo-poderoso, um Irmão ou um Companheiro na caminhada que às vezes precisa da ajuda dos humanos para construir a *Casa Grande* de todos e para todos. Começa desta forma a considerar outros necessitados como um enviado para o outro: os mitos deste período apresentam frequentemente o pobre, o doente, o viajante, o estrangeiro, ao diferente, como enviado por Deus e, portanto, os albinos, os deformados, os de olhos vinhos, eram chamados de filhos de Deus e tinham atenções especiais. “Deus não habita em templos, mas vive nos corações de meu irmão o homem”⁴⁶, disse Nezahualcoyotl⁴⁷ (1402-1472), chegando a uma reflexão humanista vértice da filosofia Nahuatl e da teologia. Não há dúvida de que “o ideal quetzacoatlóico tem a ver com a humanização de Deus e a deificação do homem”.⁴⁸

Porém não é só isso, mas também que Deus se torna uma batata, mandioca, banana, mas acima de tudo o milho, o Zintéotl, ou Deus do milho. Deus se torna o mesmo alimento produzido pela comunidade. A ação do sábio Netzahualcóyotl programou a possessão comunitária da terra, a sua exploração não-agressiva por meio de tecnologia produtiva adequada, forneceu um conceito de Deus que cuida do crescimento de seu povo e ofereceu

⁴⁶ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 38.

⁴⁷ Netzahualcoyotl nasceu em Texcoco em 1402, filho do rei Ixtlilxochitl e morreu em 1472. Ele viveu uma vida perigosa, vendo a morte violenta do pai morto pelas mãos dos moradores de Azcapotzalco, até que, com a aliança dos mexicas, ele conseguiu voltar a governar a seu povo instaurando um período de esplendor quando floresceram, por seu impulso, a cultura e as artes, e por seus meios foram construídos palácios, jardins botânicos e zoológicos. Com este sábio filósofo, a profundidade do pensamento do México pré-hispânico chega talvez ao seu apogeu. Cf. Miguel León Portilla, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, pp.94 ss.

⁴⁸ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 38

um exercício de autoridade entendida como um serviço apenas imagem do Deus Cuidador dos Seres Humanos. A proximidade da concepção bíblica de Deus não poderia ser maior.

c) Aspectos divinos da autoridade nos povos urbanos

Na Mesoamérica, o sistema político da época pré-hispânica era de “cidade-estado”. Seu governo estava encarregado a uma só pessoa, que reunia autoridade política e religiosa. Sua autoridade era quase absoluta, embora houvesse mecanismos para garantir que o exercício de seu poder fosse em promoção e defesa da vida da comunidade. Seu nome era Talacaelel entre os Nahuas, Xuaana entre os Zapotecas e Incas entre os Quíchuas. O ideal a seguir era Quetzalcoatl, modelo de sábio-justo a serviço do povo.

No entanto, gradualmente, quando a autoridade teve a necessidade de lutar pela solução de conflitos, adquiriu traços de guerreiro. Neste tempo é quando Deus é representado como o Sol que nasce todos os dias e luta até o pôr do sol, goteando muito sangue para dar vida ao mundo. Portanto, a autoridade está assumindo as características do guerreiro e tal deve ser para preservar a sobrevivência e a liberdade de seu povo. Também nessa perspectiva, são justificados os sacrifícios, porque se o Sol derramar seu sangue para os humanos, eles também devem estar dispostos a oferecer o sangue deles. O mesmo mito evocado no brasão nacional mexicana, mito de origem do povo Asteca, reenvia para essa concepção de divindade, como os Astecas, filhos do sol, devoraram a serpente, símbolo dos agricultores que ainda não tinham estruturado em centros urbanos, como inversamente fizeram os astecas em Tenochtitlán.⁴⁹ A suprema autoridade dessas cidades-estados é de tipo pastoril, isto é, modelada sobre a figura do pastor que apascenta o rebanho e o cuida dos perigos, à custa de seu sangue.

⁴⁹ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 40 ss.

d) O retorno do Quetzalcóatl

O mito do retorno de Quetzalcoatl é interpretado pelo padre Eleazar como um repensar da perspectiva teológica do poder quando este oprime os pobres e não é expressão dos cuidados pastoril de Deus por seu povo. Os mitos de retorno do herói são comuns na fenomenologia das religiões e representam uma instância de intervenção divina, quando ninguém pode conceder a ajuda necessária. Na teologia cristã isso se tornou uma promessa certa enucleada no artigo do Credo, quando oramos “virá julgar os vivos e os mortos ...”

Quetzalcoatl deixou o povoado Asteca das grandes cidades e foi se para o oriente de onde voltaria quando o mal seria grande. A teologia dos camponeses suplantou deste modo a teologia do poder, colocando novamente ao centro dos cuidados de Deus ao pobre em socorro, do qual retornaria a Serpente Emplumada⁵⁰ um dia. Como é bem sabido, esta foi a razão pela qual, com a chegada dos espanhóis, muitas pessoas pensaram no retorno de Quetzalcoatl.

III. CONSIDERAÇÕES DE METODOLOGIA TEOLÓGICA

O caso da T. I. apresentado por E. López, e exemplificado aqui, é muito significativo. O Autor meditou cuidadosamente as fontes da cultura de seu povo e elaborou suas reflexões, revirando sua teologia em seu coração. É o que Casiano chama de *volutatio cordis*.⁵¹ O Pe. Eleazar pensa e repensa, com total concentração e paciente assimilação, nos fatos e acontecimentos narrados pelos textos e pela tradição viva de seu povo, à luz de uma teologia cristã da História. Isto é evidente a partir da constante referência à revelação e à busca que ele faz pela *semína verbi*.⁵²

⁵⁰ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 42 ss.

⁵¹ Cf. Juan Casiano, *Conferentiae*, X, 7

⁵² Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26

Gostaria agora de proceder aqui com algumas considerações sobre o método usado pela T. I. em geral, para dizer a fé cristã com as expressões culturais e simbólicas dos povos originários da América.⁵³

1. O PAPEL DA TEOLOGIA LATINO AMERICANA

O principal papel da teologia na América Latina, segundo Juan Carlos Scannone, é “resgatar o ‘logos’ da sabedoria cristã. Trata-se de um ‘logos’ sapiencial, popular, e historicamente novo, - diz Scannone - que foi por muito tempo marginalizados pela cultura das elites, que o desprezavam como um selvagem, ignorante e atrasado”.⁵⁴ De fato, na última Conferência Geral do CELAM, em Aparecida, foram ressaltados os valores dessa sabedoria popular junto com a religiosidade popular. Isto deu-se no discurso inaugural de Bento XVI, como também nos Documentos da mesma Conferência. A religiosidade popular é o “lugar teológico” onde é inculturada a fé cristã e mais se expressa no sentido de Deus, a confiança e a gratidão em sua Providência, a devoção ao Cristo Crucificado e à Virgem Maria.⁵⁵ A categoria que resgata o teólogo argentino é da “sabedoria popular”, cujo princípio não é tomado do pensamento clássico grego, que tem o seu *Arké* na metafísica e no seu questionamento ontológico, porém mais bem do questionamento ético sob seus cuidados ‘outro’. “...Não se encontra sobretudo na filosofia academicamente elaborada, mas em outros âmbitos da vida e do pensar: o religioso, o político e o

⁵³ Cf. Juan F. Gorski, “O desenvolvimiento histórico da ‘Teología Índia’ e seu aporte à inculturação do Evangelho”, em AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 9 ss.

⁵⁴ Juan Carlos Scannone, *Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación*, cit. en: Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p.565

⁵⁵ Cf. V^a Conferencia General del CELAM, Aparecida, 2005, Documento Conclusivo, Discurso inaugural de Su Santidad Benedicto XVI y luego en el documento mismo los nn. 7, 37, 43, 79, 93 etc.

poético”.⁵⁶ Se encontra no âmbito do “nós estamos”. O ponto de partida desta reflexão é “estar enraizado na terra”, isto é, à comunidade em sua dimensão social, ética e religiosa; e não é a partir de uma atitude técnico-científica, e mais bem do “nós estamos enraizados à terra”.⁵⁷

2. A CONTRIBUIÇÃO FILOSÓFICA DE G. VICO SOBRE SABEDORIA POPULAR, SÍMBOLOS E MITOS

A sabedoria popular hoje é levada em conta como *locus theologicus* graças ao trabalho de teólogos, como Eleazar López e Scannone, que estamos citando, de Lonergan e Libânio, aos que faremos referência mais tarde e muitos outros teólogos, especialmente a TdL, que aprofundaram um método alternativo, aberto ao pluralismo favorecido pelo último Concílio, como mencionamos.

No entanto, este tem sido possível porque, ao nível da investigação sobre o método em teologia e filosofia, já tinha sido dando um reflexo de tipo histórico que tirava o método dedutivo da neoescolástica do século XIX a prerrogativa da unicidade do método na teologia. Esta não é a minha intenção de indicar os passos deste processo, porém indicar um autor que foi o primeiro em indicar os erros, que nos induz a exclusividade do método analítico dedutivo aplicado a todas as ciências humanas e, especificamente, para a história, à filosofia e, acima de tudo, pelo que nos interessa aqui na teologia. Conhecendo as contribuições deste autor, será fácil entender o fundamento da possibilidade do uso da sabedoria popular e das tradições humanas em qualquer campo do saber.

⁵⁶ Juan Carlos Scannone, *Teologia, cultura popular e discernimento. Rumo a uma teologia que acompanha os povos latino-americanos em seu processo de libertação*, cit. em: Antonio Ernesto Palafox Cruz, *elementos histórico-epistemológicos para uma teologia pastoral da América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p. 570

⁵⁷ Cf Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p. 576

Seu destino foi esquecimento em seu tempo. Foi resgatado por filósofos apenas no século XX, mas cuja influência na evolução do método de estudo das ciências humanas é indiscutível. Estou falando de João Batista Vico.⁵⁸ Ele escreveu a Nova Ciência, que seria uma nova maneira de pesquisar o intelecto humano sobre a história, as culturas e as sociedades humanas, bem como a pesquisa de Bacon e Galileu, a “velha ciência”, que aspirava a um conhecimento lógico-matemático onicompreensivo da realidade, e que considerava a razão completa e madura, o era o mundo da natureza material.⁵⁹ Será essa atitude, típica de Voltaire, que Vico chamará de “fanfarronice das nações e dos eruditos”⁶⁰ (hoje diríamos, no nosso caso, euro-centrismo) e que ainda persiste no campo, não mais filosófico, creio, mas teológico, nas pretensões sistematizadoras e absolutistas de certa teologia.

Vico indica seis espécies de conhecimento; Entre estes, interessa-nos indicar o terceiro e o quarto, que são, respectivamente, história das ideias humanas e crítica filosófica das tradições religiosas⁶¹. A primeira disciplina enfoca-se nas mais antigas crenças religiosas, porque estas nos transmitem as ideias fundamentais para o homem. Nesta primeira fase ele distingue entre o que é natural ou primitivo e histórico - hoje diríamos que ele distingue entre antropológico e cultural. A segunda tem que identificar o pano de fundo da história primitiva nos antigos mitos que mais tarde se desenvolveram. Isso o impele a analisar as tradições mais antigas para descobrir nelas o que é essencial para ele, isto é, o começo da História.

⁵⁸ Giambattista Vico (1668-1744) nasceu e morreu em Nápoles. Ele era um advogado negro do Reino de Nápoles, enquanto esse reino real a definir. A era católica da época de Descartes e Bacon, num momento em que a cultura se tornou antirreligiosa, escreveu à Scienza Nuova, descoberta à “dialética da história”, que, então, F. Hegel e K. Marx vão o tornam famoso.

⁵⁹ Bacon, Descartes, Leibnitz y Espinoza perseguiram um ideal cognitivo que tinha simplicidade matemática e rigor lógico.

⁶⁰ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 81. O original italiano que estamos citando diz: “du spezie di borie... una quella delle nazioni l'altra quella de' dotti”.

⁶¹ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, respectivamente pp. 9 e 166

Distanciando-se do objetivismo grego – que considerava a poesia como uma imitação comovente da realidade com finalidades catárticas – Vico sublinha criatividade, originalidade, a eloquência e a autonomia da poesia com respeito à razão e suas manifestações. Portanto, “não é um embelezamento consciente, inventado por escritores sofisticados, nem consiste em uma sabedoria secreta expressa em uma maneira mnemotécnica, mas na forma direta da expressão coletiva e compartilhada de nossos ancestrais remotos”.⁶² Desde que “os poetas foram o sentido e os poetas-teólogos eram o intelecto da sabedoria humana”.⁶³

Por isso os mitos não são, como pretende Voltaire, “delírios de selvagens e invenções de patifes”⁶⁴, mas “histórias autênticas e rigorosas dos costumes dos homens antigos ...” que as civilizações antigas elaboraram.⁶⁵ E a poesia é elaboração de “universais fanáticos”⁶⁶, imagens ou mitos com os que resumia e transmitia as experiências dos homens daqueles tempos. “Universais impossíveis”, mas “credíveis”⁶⁷, são termos com os quais Vico indica as conceptualizações que através de formas retóricas, como metáforas, metonímias sínédoques, expressa em uma única imagem concreta, verdadeiras concepções metafísicas.⁶⁸

⁶² Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, p. 555.

⁶³ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 393.

⁶⁴ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 555; De los mitos “nace una grave confutazione dell’errore de’ mitologi ultimi, i quali credono che le favole sieno storie sagre, corrotte dalle nazioni gentili e sopra tutti da’ greci”. G. Vico *La scienza Nuova*, cit. p. 66.

⁶⁵ Cf. Texti irugubak en utaliano : “La favella poetica, com’abbiamo in forza di questa logica poetica meditato, scorse per così lungo tratto dentro il tempo istorico, come i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolci l’acque portatevi con la violenza del corso...” Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 178

⁶⁶ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 160.

⁶⁷ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 161.

⁶⁸ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, pp. 166 ss.

“Vico outorga autonomia a estas formas culturais primitivas – diz Reale-Antiseri – no sentido de que todas as fases da nossa história tem sua própria lógica e seu atrativo, e não é legítimo a considerar em função da etapa sucessiva, ao igual que o inverno, mesmo que seja a preparação para a primavera, a primavera, possui seu próprio atrativo e autonomia”.⁶⁹

Agora, é necessário nos perguntar qual é o fundamento filosófico pelo qual o letrado napolitano pode afirmar que nos mitos e na poesia se manifesta a verdade manifesta. Uma primeira resposta nos fala de sua análise fenomenológica na experiência humana, isto é, o fato de que as emoções têm sua conexão com símbolos e imagens, como foi dito. Mas outra argumentação consiste na afirmação de Vico de que “a verdade, ou a estrutura teórica que a filosofia é processo... .. articula-se ... sabedoria vulgar, (*saggezza delle nazioni*)”⁷⁰ como participação na sabedoria ideal” - entendida no sentido cristão e já não platônico - “quem primeiro guiou os homens de uma maneira indistinta, e depois, de uma maneira cada vez mais clara. Esta é a **ideia eterna** que acompanhou os homens antes que tivessem consciência disso”.⁷¹ E esta ideia eterna consiste naquele conjunto de valores - justiça, verdade, bondade, beleza, sacralidade da vida, ordem e harmonia do cosmos, etc. - que incidem sobre a mente humana e, portanto, provocam aos humanos a estabelecer instituições históricas que, por sua vez, preservam esses valores e cuja permanência histórica, também, não seria explicável sem esses mesmos valores. Antes, sem eles, nem a sociedade humana seria possível, nem a história explicável. De fato, o asar, como alegaram, Epicuro, Hobbes e Maquiavel não explica a ordem que, embora gradualmente, tenha sido imposta com o estabelecimento de instituições políticas, legais e religiosas de civilizações antigas.

⁶⁹ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, p. 555.

⁷⁰ Nota de quem escreve.

⁷¹ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 544.

Nem o Hado, como sustentavam os filósofos antigos e modernos estoicos, (a referência é a Spinoza) não explica a liberdade, que de fato encontrado na história, já que temos exemplos de civilizações que se extinguíram e povos que desapareceram logo após o início de seu caminho na história. Devemos admitir - diz Vico - uma luz eterna, uma razão eterna, a ideia eterna de que nos homens nos guia a formas mais humanas de convivência e a uma compreensão sempre vez mais adequada do conhecimento de Deus. Dito em termos teológicos em uso corrente, trata-se do desenvolvimento das *Sementes do Verbo* que o Espírito tem semeado nas culturas humanas.

3. O SÍMBOLO DA METAFÍSICA TRANSCENDENTAL DE GÓMEZ CAFFERENA

Vale a pena contemplar o tema dos símbolos como veículos do conhecimento teológico de Vico com as observações de José Gómez Caffarena, em sua *Metafísica Fundamental*, que distingue entre sinal, signo e símbolo.⁷² Enquanto o **sinal** é algo arbitrário, como as cores do semáforo, e o **signo** é significativo, apenas pelo valor lhe é dado em um conjunto, e então sua referência não é direta, pelo contrário o símbolo é “existencial” já que tem uma relação “natural” de tipo análogo com o objeto simbolizado. “Relação natural” significa semelhança, contiguidade e, de certa maneira, analogia.

“Se quiséssemos procurar a origem das simbolizações concretas, teríamos, com a atual psicologia profunda, descer a estruturas pré-conscientes, talvez em boa medida comuns a todo sujeito humano (nesse sentido “transcendentais”), mas certamente configuradas concretamente em cada um pela história pessoal e em cada comunidade pela própria tradição cultural”

Agora bem, continua o filósofo espanhol, “a captação, que pode ser simplesmente vivida e não... explicitada, desse simbolismo global, é um momento decisivo na forma

⁷² Cf. Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Sígueme, Madrid, 2006 (2ª), pp. 141 ss.

ção de uma consciência plenamente humana”.⁷³ De fato, a função do símbolo na vida é de importância decisiva, pois é o que desperta a emotividade e a canaliza, dá sentido à consciência e mantém o vínculo afetivo das comunidades.

4. A IMPORTÂNCIA DO SÍMBOLO PARA LANERGAU

“A teologia – escreve Lonergan na introdução ao seu ‘curso do método’ em teologia – é uma mediação entre uma determinada matriz cultural, o significado e função de uma religião dentro dessa matriz”.⁷⁴ E especifica que se entendermos a cultura em um sentido empírico, como um conjunto de significações e valores que dão forma um determinado modo de vida, então a teologia chega a um processo evolutivo onde ela escreve seu método. E hoje o método da teologia tem que se enfrentar não apenas com a filosofia contemporânea, mas também o caráter histórico da práxis contemporânea. O caráter histórico da T. I. nos convida a considerar o símbolo como *locus theologicus*.

O símbolo não usa o código lógico-dedutivo, do tipo lógico-silogístico, mas o da imagem e do sentimento, de figuras representativas, que não querem “demonstrar”, mas “mostrar” através da abundância de múltiplos significados. Portanto, não respeita a regra do *terço excluído* e admite a *coincidentia oppositorum*. É por isso que o símbolo “tem o poder de reconhecer e expressar o que o discurso lógico detesta: a existência de tensões internas, incompatibilidades, conflitos, lutas e destruições”.⁷⁵ A razão é que o símbolo é anterior à lógica, como vimos o que Vico disse, e integra o concreto, o contraditório, o dinâmico para que os que são estranhos à lógica dialética. No entanto, complementa e plenifica a lógica e a dialética, e também isso o falava Vico contra a jactância dos eruditos e das nações, preci-

⁷³ Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Sígueme, Madrid, 2006 (2ª), p. 143.

⁷⁴ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 9

⁷⁵ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 70.

samente porque responde às necessidades da ideia eterna, isto é, segundo Lonergan, “satisfaz uma necessidade que não pode ser satisfazer, por esses procedimentos refinados”. Com efeito, explicar o símbolo é ir além do símbolo, é “realizar o trânsito da significação elementar de uma imagem ou representação para um significado linguístico”.⁷⁶ Agora bem, anunciar o Evangelho no âmbito da T. I. é comunicar dentro de um marco cultural em que a significação simbólica tem precisamente os códigos que temos indicado.

5. CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Do discurso que nos foi dado até aqui, resulta que a T. I. nasci no contexto da pluralidade das teologias favorecidas pelo Concílio Vaticano II. Seu método é predominantemente a partir da sabedoria pré-hispânica tradicional e a religiosidade popular. Agora bem, o método na teologia é articulado de acordo com dois “polos”: Revelação e Fé, ou melhor, a *intelligentia fidei*, isto é, a fé que trata de entender.⁷⁷

Quanto ao primeiro “polo”, quando dizemos revelação, queremos dizer que a teologia é, antes de tudo, uma reflexão sobre uma doutrina, mas sobre uma verdade que se fez um evento-acontecimento-advento na história. A teologia deve assumir a responsabilidade por um objeto que foi dado e que culminou em Jesus Cristo. Consequentemente para nós aqui no nosso continente “...o ponto de partida e critério fundamental nesta busca é o princípio cristológico-antropológica da *Gaudium et Spes*... o desígnio de Deus para a América Latina, o mistério do homem Latino-americano... que somente é esclarecido no mistério de Jesus Cristo, Verbo Encarnado”.⁷⁸

⁷⁶ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 70.

⁷⁷ Cf. Joseph Doré, *La raison théologique selon G. Colombo*, Teologia, 1/1996, p. 13.

⁷⁸ Juan de Dios Olvera Delgadillo, *Metodología Cristológica y Reflexión Pastoral en América Latina*, Centro de publicaciones del CELAM, Santafé de Bogotá, 1993, p. 106

Quanto ao segundo “polo”, o da *intelligentia fidei*, se apresem, com base no anteriormente dito, dois imperativos da tarefa da teologia que são: assumir teologicamente a condição humana e exercer teologicamente a razão humana. Portanto, esse segundo “polo” da teologia é a inteligência da fé como a aceitação da verdade na história. Agora bem, se a teologia tem que manifestar como a Revelação, dada na história pela Graça, pode e deve ser recebida pelo homem na sua história com aquela atitude de compromisso que é a *intelligentia fidei*, então é aqui que onde se encontra a sabedoria tradicional, religiosidade popular, a linguagem simbólica dos mitos pré-hispânicos da T. I.

Se o evento do qual se ocupa a teologia está na história, então o teólogo também deveria se colocar em “posição histórica” a ser alcançada pela Revelação. Em outras palavras, se ele reconhece que está comprometido “ao interior” da condição humana, isso o levará a sentir sua responsabilidade diante das questões culturais e das necessidades da comunidade humana. Sua maneira de estar diante do mundo terá que ser “teologal”, isto é, um ser de acordo com a fé.

Comprometida com a história, cabe ao teólogo esclarecer, sistematizar e levar ao nível da reflexão o que, nessa condição humana, vem de sua fé. Nisso consiste o exercício teológico da razão. Essa razão, pelo que foi dito, também é constituída pela religiosidade e sabedoria popular. Isso pressupõe que a teologia não considera a razão e a sabedoria humana como inimigas ou substitutas ou um paralelo à fé, menos às considera como instâncias externas à fé. Isto supõe que o teólogo sempre se dá a tarefa de expressar a característica do conhecimento, inteligência, razão que são internas à fé. Resultam duas consequências para o exercício teológico da razão: em primeiro lugar, ao teólogo lhe pertence se situar sempre dentro da comunidade eclesial, neste caso latino-americana, – em seu duplo aspecto hierárquico e comunitário – e ao interior da tradição *em seu duplo aspecto* de continuidade e desenvolvimento.⁷⁹

⁷⁹ Cf. Joseph Doré, *La raison théologique selon G. Colombo*, Teologia, 1/1996, pp. 14-15

Com efeito,

“...a teologia e todo tipo de discurso teológico padeceram o desconforto do império do cientificismo” da racionalidade cartesiana-kantiana. Vice-versa “a valorização da linguagem simbólica e estética abre as possibilidades promissoras para o discurso teológico e religioso... e ...têm possibilidades felizes de trabalhar essa linguagem... para chegar ao acordo com a modernidade estéril pelo cientificismo e pela funcionalidade imediata da tecnologia”.⁸⁰

PARA REFLETIR

1. Em relação à Teologia Índia, quais considerações podemos fazer sobre a religiosidade e a sabedoria popular e como podemos integrá-las em nossa atividade pastoral?
2. Tomando em conta as Sementes do Verbo nas culturas e nas histórias dos povos da América Latina, em que sentido a história da salvação está entrelaçada com as histórias desses povos?
3. Que atitude tomar diante do chamado “sincretismo” que mistura imagens, narrativas e símbolos cristãos com as tradições indígenas?

⁸⁰ J. B. Libânio, Alfonso Murad. *Introducción a la Teología. Perfil, enfoques, tareas*. Dabar, México D. F. 2009, p. 31

A CULTURA URBANA NA AMAZÔNIA E NA AMÉRICA LATINA

Desafio à Missão nos Dias de Hoje

Francisco Xavier Martínez
javenseg1@hotmail.com

RESUMO: O atual processo de urbanização crescente do mundo de hoje converteu-se em um dos desafios mais importantes para a ação evangelizadora e missionária da Igreja. O presente artigo pretende se aproximar do fenômeno urbano tal como se dá na Amazônia e na América Latina para evidenciar melhor os desafios locais e possam assim emergir algumas pistas para o caminho e ação missionária neste continente. Num primeiro momento descrevesse o processo de urbanização da Amazônia em seus aspectos históricos e sócio-políticos. Num segundo ponto reflete-se sobre tendências socioculturais que seriam características das cidades latino-americanas, relacionando cidade com modernidade e considerando a cidade atual determinada pela globalização da economia e pela sociedade informacional. Num terceiro momento apresenta-se a resposta eclesial frente ao fenômeno urbano frisando os aportes das grandes Conferências do Episcopado Latino-americano. Por último oferecem-se alguns aspectos e pistas, ao nosso modo de ver, de obrigada referência para o trabalho eclesial e missionário nas cidades. Na conclusão apela-se para um “espírito contemplativo” capaz de discernir os “sinais de nosso tempo urbano”, assim como para a urgência de nós recuperar o tema da “formação permanente” em vista da resposta aos desafios atuais que apontam para o nosso reposicionamento e para a “nova figura de xaveriano”.

ABSTRACT: The current process of increasing urbanization in the world today has become one of the most important challenges for the Church's evangelizing and missionary activity. This article intends to approach the urban phenomenon as it occurs in the Amazon and Latin America to better highlight the local challenges and thus to emerge some clues for the path and missionary action in this continent. In a first moment it described the process of urbanization of the Amazon in its historical and socio-political aspects. In a second point it is reflected on sociocultural tendencies that would be characteristic of the Latin American cities, relating city with mo-

dernity and considering the present city determined by the globalization of the economy and the informational society. In a third moment the ecclesial response is presented in front of the urban phenomenon emphasizing the contributions of the great Conferences of the Latin American Episcopate. Finally we offer some aspects and clues, as we see it, of forced reference to the ecclesial and missionary work in the cities. In conclusion, it calls for a “contemplative spirit” capable of discerning the “signs of our urban time”, as well as for the urgency of us to recover the theme of “permanent formation” in order to respond to the current challenges that point to our repositioning and for the “new figure of Xaverian”.

E inegável a expansão urbana em toda a terra. As mais variadas fontes estatísticas vêm corroborando tal movimento: enquanto cerca do 30% da população mundial habitava cidades na metade do século XX, calculasse que hoje essa proporção já ultrapassa 50%, mais de 3,3 bilhões de pessoas e, para 2030, são estimados quase 70% de moradores urbanos no mundo. Em 1950, Nova York era a única cidade que contava com mais de 10 milhões de habitantes, dados de 2016 afirmam que as megalópoles já alcançaram o número de 36 no mundo.¹

América latina é a região mais urbanizada do mundo em desenvolvimento. A transição urbana aconteceu de forma acelerada na segunda metade do século XX. Em 1950, 58,6% da população latino-americana ainda vivia no meio rural e somente 41,4% estavam nas cidades. Em 1965, a população urbana de 53,3% já tinha ultrapassado a população rural de 46,7%. No ano 2010, última rodada dos censos, a população urbana latino-americana chegou a 78,8% e a população rural caiu para 21,2%. Estima-se que em 2050, as pessoas vivendo nas cidades cheguem a 86,6%, contra 13,4% no meio rural.

A cidade não é simplesmente um espaço físico, mas, sobretudo um horizonte cultural, que cria um estilo de ser, um modo de viver e conviver, uma nova cultura. Já em 1990, são João Paulo

¹ Cf. DEMOGRAPHIA Centro de estudos urbanos de EUA. Relatório de 2016 disponível em: <http://cdn.plataformaurbana.cl/wp-content/uploads/2016/05/demographia-world-urban-areas.pdf>. Acesso em: 29/11/2017.

II, na encíclica *Redemptoris Missio* ao capítulo quarto onde se fala dos imensos horizontes da missão ad gentes, alertava:

“Hoje a imagem da missão ad gentes está talvez a mudar: lugares privilegiados deveriam ser as grandes cidades, onde surgem novos costumes e modelos de vida, novas formas de cultura e comunicação que depois influem na população. É verdade que a « escolha dos menos afortunados » deve levar a não descuidar os grupos humanos mais isolados e marginalizados, mas também é verdade que não é possível evangelizar as pessoas ou pequenos grupos, descuidando os centros onde nasce — pode-se dizer — uma nova humanidade, com novos modelos de desenvolvimento. O futuro das jovens nações está-se a formar nas cidades” (RMI 37b).

Papa Francisco na sua exortação apostólica programática “*Evangelii Gaudium*”, no começo do seu pontificado em 2013, enumera alguns desafios do mundo atual, entre os quais aparece o desafio das culturas urbanas. Lá se propõe um olhar contemplativo “para conseguirmos um diálogo parecido como o que o Senhor teve com a samaritana, junto do poço onde ela procurava saciar a sua sede”. Conscientes de que nestas novas culturas “o cristão já não costuma ser promotor ou gerador de sentido, mas recebe delas outras linguagens, símbolos, mensagens e paradigmas que oferecem novas orientações de vida, muitas vezes em contraste com o Evangelho de Jesus” (EG 73).

Porém este desenfreado processo urbanizador, mais em concreto o crescimento descontrolado de muitas cidades é questionado e apontado como fator de deterioração da qualidade da vida humana e de degradação social e ambiental. Escreve papa Francisco na sua encíclica *Laudato Si’*:

“Nota-se hoje, por exemplo, o crescimento desmedido e descontrolado de muitas cidades que se tornaram pouco saudáveis para viver, devido não só a poluição proveniente de emissões tóxicas, mas também ao caos urbano, aos problemas de transporte e à poluição visual e acústica. Muitas cidades são grandes estruturas que não funcionam, gastando energia e água em excesso. Há bairros que, embora construídos recentemente, apresentam-se congestionados e desordenados, sem espaços verdes suficientes. Não é conveniente para os habitantes deste planeta viver cada

vez mais submersos de cimento, asfalto, vidro e metais, privados do contato físico com a natureza”. (LS 44).

Queremos neste artigo nos aproximar do fenômeno urbano tal como se dá na Amazônia e na América-latina para evidenciar melhor os desafios locais e possam assim emergir algumas pistas para o caminho e ação missionária neste continente.

1. O PROCESSO DE URBANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA

A urbanização dos estados amazônicos atravessou duas fases historicamente distintas: na primeira, anterior aos anos 1960, esse processo nascia e se desenvolvia predominantemente pelos rios; já na segunda fase, a exploração mineral e os grandes projetos estimularam o crescimento urbano com o auxílio das rodovias após os anos 1960.

Para alguns autores² só é possível falar em desenvolvimento urbano na Amazônia, a partir da economia da borracha (1850-1920) quando as cidades de Belém e Manaus se destacaram no cenário regional com a urbanização de ruas, construção de monumentos, formação de novos bairros, implantação de serviços idênticos aos estruturados nos demais centros urbanos do Brasil. Antes disso encontramos as fortificações ibéricas e os aldeamentos missionários transformados em vilas durante a administração do Marquês de Pombal, situadas nas várzeas do Amazonas e afluentes nos lugares de maior densidade de população indígena.³ A dinâmica desencadeada pela economia da borracha proporcionou o surgimento de novas aglomerações urbanas que conduziu ao desenvolvimento de uma estrutura urbana primaz, evidenciando as diferenças entre as cidades maiores e menores.

² Cf. PEREIRA, José C. M. A Urbanização da Amazônia e o papel das Cidades Médias na Rede Urbana Regional. In: CARDOSO, Ana C. D. (Org.). *O rural e o urbano na Amazônia: Diferentes Olhares em Perspectiva*. Belém: UFPA, 2006.

³ Cf. CORRÊA, Roberto Lobato. A periodização da rede urbana da Amazônia. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 39-68, jul/set, 1987.

Mas é em tempos recentes quando se registra uma intensa urbanização regional desencadeada pela geopolítica do governo militar visando um novo projeto para a região: o Plano de Integração Nacional, concebido na década de 1960 e implantado como Programa de Integração Nacional em 1970 pelo decreto-lei nº 1.106. Visando ocupar definitivamente a Amazônia, o governo favoreceu a expansão da fronteira agropecuária iniciada no Sudeste, e teve na implantação de núcleos urbanos uma estratégia explícita. Incentivos fiscais e créditos a juros baixos para atrair empresas, implantação de redes de infraestrutura e de cidades e a indução de imigração para formar um mercado de mão de obra local levaram a formação de uma fronteira urbana antes mesmo de a própria fronteira agrícola alcançar a região.⁴

Múltiplas formas de urbanização emergiram na Amazônia, desde o crescimento explosivo de antigas cidades localizadas à beira dos rios até a geração de novas e de inúmeros povoados fortemente instáveis. Eram processos de urbanização espontâneos e, nos anos 1970, um processo explicitamente dirigido por meio do urbanismo rural, que criou cidades ou fortaleceu projetos de colonização ao longo dos novos eixos de circulação, para atrair o povoamento e organizar o mercado de trabalho.

Fundamental nesse novo projeto foi a criação da Zona Franca de Manaus, e a tentativa de promover o desenvolvimento numa cidade estrategicamente localizada no extremo norte do país e em plena economia extrativista. Como resultado, a Amazônia foi a região que registrou as maiores taxas de crescimento urbano no país entre 1970 e 2000, com uma população que aumentou de 35% em 1970, 40% em 1980, 61% em 1996, 69% em 2000, alcançando 72% em 2007 e 99,5% em 2010. Enfim, os núcleos urbanos foram a base logística de expansão da fronteira. Por esse intenso processo, a região foi denominada de *floresta urbanizada*.⁵

⁴ Cf. BECKER, Bertha K. *Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recursos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

⁵ Assim se expressa Bertha K. Becker, doutora em geografia pela Universidade Federal de Rio de Janeiro, pesquisadora da região amazônica e falecida em julho de 2013.

A pesquisadora Bertha Becker enumera uma série de características próprias da urbanização da região Amazônica: ritmo galopante do crescimento, desconcentração da urbanização, íntima relação cidade-campo, grande variedade de situações, carência generalizada de equipamentos e serviços e importância da dimensão política.⁶

A maioria dos novos núcleos urbanos que apareceram na década de 90, resultaram da formação de assentamentos urbanos em lugares inadequados à habitação, localizados na periferia ou ainda no próprio centro urbano, no caso das cidades, e com acesso difícil, no caso do interior. De forma geral, esses núcleos carecem de serviços para atendimento à população. Segundo dados de uma pesquisa de 1997⁷, entre 60 % e 80 % da expansão urbana das grandes cidades da região amazônica é realizada em mutirão nas favelas, sem nenhum sistema de saneamento, sem meio de transporte adequado ... Muitas vezes, a moradia está desprovida de qualquer sistema de infraestrutura adequada e equipamentos e serviços em geral. Isto acontece tanto nas grandes metrópoles como nos pequenos núcleos urbanos da Amazônia. Em tempos mais recentes novas migrações decorrentes dos projetos mineradores e construção de hidrelétricas acentuaram este quadro de alta precariedade no acesso a bens e serviços públicos urbanos.⁸ A questão do saneamento básico (abastecimento de água potável, tratamento do esgoto sanitário, lixo, drenagem e manejo das águas pluviais urbanas...) continua sendo um grave desafio e problema em muitas cidades da região amazônica.⁹

A exclusão social pode ser vista como uma característica da urbanização na Amazônia, resultante desse processo de expansão

⁶ Cf. BECKER, Bertha K. *Amazônia-Geopolítica na Virada do III Milênio*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

⁷ Cf. BROWDER J. O. e GODFREY B. J. *Rainforest Cities, Urbanization, development, and globalization of the Brazilian Amazon*. New York: Columbia University Press, 1997.

⁸ Cf. Caderno CEMLA 3, p. 44-48. Ver também, FLEISCHFRESSER, V. *Amazônia, Estado e Sociedade*. Campinas-SP: Autores Associados, 2006.

⁹ Cf. CAMPANHA DA FRATERNIDADE ECUMENICA 2016. *Casa comum, nossa responsabilidade*. Brasília, Edições CNBB, 2016.

urbana não planejado e que se reflete na própria estrutura dos núcleos urbanos. Sendo que as atuais instituições e administrações políticas nas diferentes esferas, devido à corrupção generalizada e à outras causas, continuam reproduzindo processos de urbanização excludente. E sabidas são as da segregação urbana, insegurança, violência, privatização do espaço urbano etc.

A cidade de Altamira, no estado do Pará, uma das atingidas pela construção da usina hidrelétrica de Belo Monte passou a liderar o ranking dos municípios mais violentos do Brasil formulado pelo Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (Ipea) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública com dados de 2015.¹⁰

Esses espaços urbanos negligenciados se tornam caldo de cultivo das redes internacionais do tráfico de drogas instaurando a criminalidade e um alto índice de violência nas cidades. A vulnerabilidade da floresta, a pobreza da população amazônica e a localização próxima aos principais produtores de coca (Bolívia, Colômbia, Peru) colocam a Amazônia na trama das redes internacionais do tráfico de drogas, destacando o papel do Brasil como lócus de beneficiamento e distribuição de cocaína para a Europa.¹¹

Núcleos urbanos surgiram ou foram criados a cada mudança de projeto para Amazônia. Hoje, um novo padrão de desenvolvimento regional torna-se urgente, capaz de melhorar as condições de vida de suas populações e vencer as ameaças à sua sustentabilidade.¹²

No cerne do novo padrão de desenvolvimento, afirma a pesquisadora Bertha Becker, o desafio a superar é o falso dilema entre desenvolvimentismo e conservação, erroneamente identificados respectivamente como destruição e preservação intocável da floresta. Produzir para conservar torna-se a meta de um novo padrão de desenvolvimento. E as cidades são condições-chave para viabilizá-lo.

¹⁰ Informação disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/as-30-cidades-mais-violentas-do-brasil-segundo-o-ipea/>. Acesso em: 07/12/2017.

¹¹ Cf. DE OLIVEIRA COUTO, A. C. *A geografia do crime na metrópole, das redes ilegais à "territorialização perversa" na periferia de Belém*. Belém: UEPA, 2014.

¹² Cf. Caderno CEMLA 4, p. 49-52.

Ciência e tecnologia podem e devem contribuir para vencer o desafio da utilização social e econômica sustentável do patrimônio natural e cultural da Amazônia em benefício das populações regionais, do país e do planeta.¹³

2. TENDÊNCIAS SOCIOCULTURAIS CARACTERÍSTICAS DAS CIDADES LATINO-AMERICANAS

Falar de cidade, na atualidade, é distanciar-se em muito do modelo da *polis* grega que representava o local do encontro, do debate cívico e da vida política ou da *urbe* romana, que simbolizava um valor estético e a opulência do poder da época e mesmo da cidade medieval que constituía o lugar da troca e do artesanato. Ela é, hoje, um redesenho da cidade industrial do início da era moderna, quando se desenvolvem as relações entre o Estado, a economia e a sociedade, não só em âmbito local, mas também em dimensão nacional e internacional, tornando-se o *locus* da vida contemporânea em grande parte do mundo.

Desde Georg Simmel (1858-1918), Max Weber (1864-1920) e Wirth (1897- 1952), os cientistas sociais têm se debruçado sobre a especificidade do fenômeno urbano.

Mudanças de cenários vão exigindo reavaliações de conceitos e de eixos analíticos utilizados nos estudos urbanos, tendo em vista que a cidade, nas últimas décadas, apresenta novas dinâmicas e novos atores, determinados pela globalização da economia e da sociedade informacional. Este contexto fez do mundo planetário uma aldeia global, gerando alterações nas formas de organização do trabalho, na estrutura de consumo, nas práticas sociais e culturais e nos usos da cidade, constituindo uma nova cultura urbana.¹⁴

¹³ Cf. BECKER, Bertha K. *A urbe amazônida, a floresta e a cidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013, p. 51-61.

¹⁴ Cf. BORIN, M. "Apresentação: Cidade e Modernidade". In: *Ponto e vírgula*, 7 (2010) pp. 28-31.

Na avaliação, portanto, da questão urbana, é preciso considerar que se trata da cidade capitalista no atual período monopolista, da chamada acumulação flexível, da reestruturação produtiva, da globalização financeira, da metropolização crescente, dos fluxos planetários de capital, de um lado, e, de outro, de deslocamentos populacionais dos subalternos pelo mundo todo, do fechamento das fronteiras, do avanço tecnológico e informacional, do Estado mínimo na proposta neoliberal, da existência de segmentos da população afastados do mundo econômico mundializado, “excluídos”, de formas de segregação, de pobreza, em incontáveis e diversas manifestações.¹⁵

Segundo o sociólogo mexicano José de J. Legorreta¹⁶ na atualidade a grande maioria dos estudos sociológicos sobre as cidades ocidentais (entre as quais se incluem as latino-americanas) não se realizam ao margem duma compreensão implícita ou explícita da modernidade, em tanto que esta tem sido a realidade cultural e institucional predominante pelo menos desde o século XIX. Neste sentido, a análise da cidade torna-se uma espécie de “porta de ingresso” para compreender a modernidade; do mesmo modo, o estudo da modernidade têm-se constituído numa condição imprescindível para uma maior compreensão das cidades no mundo contemporâneo, onde as latino-americanas não são exceção.¹⁷

Modernidade em crises a partir do último terço do século passado que não seria um réquiem pela modernidade ou o umbral duma nova época (pós-modernismo), senão a expressão duma outra etapa da modernidade. Entre as expressões mais usuais encontramos: “modernidade radicalizada” (Giddens), “modernidade líquida” (Bauman), “modernidade reflexiva” (Beck), “desmodernização” (Touraine) ou simplesmente “modernidade” (Habermas).

¹⁵ Cf. PARDINI, M. “Cidade, vulnerabilidade e território”. In: *Ponto e virgula*, 7 (2010) pp. 32-48.

¹⁶ Doutor em Ciências Sociais e Políticas pela Universidade Iberoamericana da cidade do México e doutor em Teologia Sistemática pela Facultad de Teología de Granada em Espanha.

¹⁷ Cf. LEGORRETA, J. “La ciudad latino-americana: aproximaciones sociológicas”, en: LEGORRETA J. (Dir.) *10 palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007, p. 15.

A pergunta que se impõe é averiguar se a correlação mostrada entre cidade e modernidade é útil para explicar a realidade urbana na América-latina ou se podemos falar de modernidade neste continente.

A modernidade, como afirma Giddens, tem-se convertido numa realidade de carácter quase mundial, porem esta não é uma realidade ideal; é mais bem um conjunto de processos que assumem formas diferentes segundo as tradições, estruturas e interesses de cada sociedade em particular, de modo que a resultante não tem sido um modelo homogêneo para todos (a pesar da perspectiva etnocêntrica europeia com que surgiu o discurso e o imaginário da modernidade), senão modernidades múltiplas, onde a experiência latino-americana constitui uma delas.

Na gênese da modernidade latino-americana três elementos tem desempenhado um papel destacado: 1) processos modernizadores intencionados realizados por algumas elites regionais em diversos momentos da história; 2) pressões externas, sobre todo de carácter econômico; 3) consequências não esperadas e incluso desconhecidas das duas anteriores.¹⁸ Em perspectiva, isto nos leva a afirmar que a modernidade na América Latina, não é puramente endógena nem puramente imposta; mais bem, é uma mistura, é híbrida, como também é o espaço simbólico/territorial no qual tem se expressado com maior intensidade: a cidade.

Este carácter ambíguo, desigual e contraditório da cidade latino-americana, Legorreta trata de explicá-lo mediante cinco tendências expressadas dialeticamente em forma de binômios.

Tradição/modernidade

Segundo o pensamento sociológico dos clássicos (Durkheim e Weber, entre outros) frente à modernidade pode-se dizer que as sociedades tradicionais são aquelas sociedades onde ainda não existe a influência e a presença de instituições e estilos de vida de-

¹⁸ Cf. GIROLA, L. "Tiempo, tradición y modernidad", in: *Sociológica* 58 (2005) 36-39.

rivados da industrialização, da cidadanização e da secularização; porem hoje essa explicação adoece duma visão pouco dialética, etnocêntrica e plural.

Com efeito, qualquer aproximação às cidades latino-americanas põe de manifesto que nelas coexistem “tradição” e “modernidade” de maneiras diversas. Por exemplo, nas crenças religiosas e nos sistemas de valores, facilmente encontram-se práticas religiosas de matriz indígena ou camponesa (quase toda a chamada “religiosidade popular”) em concorrência ou combinadas com formas “particulares” de religião acordes com o individualismo moderno, assim como com crenças e práticas oficiais da Igreja católica. Nesta “arena urbana”, as tradições não só sobrevivem, senão que também se articulam com outras que poderíamos identificar como modernas ou incluso como pós-modernas (movimentos espirituais centrados no desenvolvimento e bem-estar do indivíduo). A mesma coisa acontece na esfera dos valores e modos de vida. Poderia se dizer que na cidade se dá uma “encruzilhada cultural onde coexistem a cultura pré-moderna, moderna e pós-moderna”.¹⁹

Global/local

A globalização não se situa simplesmente no período histórico da modernidade (mais em concreto da modernidade radicalizada), senão que é sua consequência, em tanto que a modernidade tem providenciado as condições sócio-institucionais e o imaginário cultural para fazê-la possível.

Segundo Legorreta, nas discussões acerca da globalização tem se dado duas afirmações falsas: uma é que a globalização consiste unicamente num conjunto de processos econômicos; a segunda é que a globalização homogeneiza os indivíduos e as culturas. A respeito do primeiro trata-se dum reducionismo, mesmo que o econômico tem um papel fundamental, a globalização também involucra outras dimensões. Em quanto

¹⁹ MERLOS, F. “Pastoral atípica”, em: LEGORRETA, J. (Dir.) *10 palabras clave sobre pastoral urbana em América Latina*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007, p. 314.

à suposta homogeneização, podemos dizer que essa é uma tendência que coexiste irremediavelmente com o particularismo das localidades, mesmo reconhecendo uma forte influência este não desaparece nem fica subsumido numa suposta “cultura global”; ao contrário, com frequência a tensão tem levado à exageração das particularidades e ao fundamentalismo. A experiência porém mostra mais bem que a exclusão entre o global e o local dista muito de ser o rasgo dominante, já que também é evidente a complementação e, sobre todo, o sincretismo.

O panorama sociocultural e institucional que manifestam as cidades latino-americanas é híbrido; nele coexistem tensamente particularidades étnicas, regionais ou nacionais com outras muitas particularidades e tradições entre as que se incluem, por suposto, as geradas pela própria modernidade (individualismo, o conhecimento científico-tecnológico, a rentabilidade etc.).

No entanto, as vezes a dialética entre o global e o local não fica ao margem das relações de poder e as desigualdades. Com frequência, grupos de poder político, econômico ou cultural tem se apropriado ideologicamente de alguns valores da modernidade globalizada como instrumentos de dominação; então sim, a dinâmica global/local torna-se correlativa do binômio imposição/resistência. Esta situação explica em grande medida a existência dum número significativo de movimentos sociais reivindicativos duma suposta identidade profunda em América Latina.²⁰

Inclusão/exclusão

A globalização como processo histórico social ambivalente entre homogeneização e diferenciação, entre universalidade e localismo, não elimina as desigualdades e contradições do tecido social, senão que mais bem as redimensiona gerando novas desigualdades e acentuando a tensão entre “incluídos” e “excluídos”.²¹

²⁰ Cf. LEGORRETA, J. “La ciudad latinoamericana: aproximaciones sociológicas”, p.31.

²¹ Cf. BAUMAN, Z. *Globalização, as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999 e *Danos colaterais. Desigualdades sociais numa era global*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Ver também, Caderno CEMLA 3, p. 78-87.

As cidades latino-americanas constituem um caso peculiar de polarização entre exclusão e inclusão porque carregam com um passado não resolvido de pobreza e marginalização social, étnica, política e cultural. Territorialmente isto é evidente em todas as cidades onde a “paisagem” urbana comum apresenta enclaves residenciais protegidos ao lado de zonas de favelização; ou exclusivos centros comerciais onde encostados a eles sobreabunda o comércio informal; zonas empresariais que incidem significativamente como protagonistas na economia global, ao lado de localidades marginalizadas. A mesma dinâmica de contraste acontece também entre cidades. Mesmo que o econômico tenha sido um elemento chave nos processos de inclusão/exclusão nas cidades latino-americanas, os aspectos culturais, políticos e sociais não tem jogado um papel menor.²² A irreversibilidade e amplidão da dinâmica globalizante na qual acontecem esses processos tem feito, para bem ou para mal, que os excluídos já não possam prescindir da globalização.

Homogeneidade/ pluralismo

A globalização chegou da mão da desterritorialidade e do pluralismo. A primeira noção refere-se a aquela experiência própria da modernidade global pela qual as relações sociais e a construção de identidades acontecem “desancoradas” duma localidade o contexto específico, enquanto as próprias “localidades físicas” se vem penetradas e transformadas por influências sociais remotas. Devido a este fenômeno as cidades latino-americanas tem experimentado câmbios profundos não só na distribuição, comunicação e fragmentação do espaço, mais também na maneira como seus habitantes se relacionam *com* a cidade e *na* cidade, com os outros e consigo mesmos.²³

²² O sociólogo chileno Jorge Larraín identifica cinco características da identidade latino-americana, que ao parecer de Legorreta, operam como mecanismos de regulação e ordenamento dos processos de exclusão em vastas zonas do continente. Cf. LARRAÍN, J. *Identidad y modernidad en América Latina*, México 2004, p. 235-252. Para uma análise dos processos de exclusão atuais no contexto brasileiro ver, SOUZA, J. *A elite do atraso, da escravidão à lava jato*. São Paulo: Leya C.P. 2017.

²³ Cf. TOMLINSON, J. *Golbalización y cultura*. México: Universidad Iberoamericana, 2001, pp. 60 e 125-126.

A noção do pluralismo refere-se a aquela situação de acelerada e massiva mistura e interação de diferentes estilos de vida, valores, crenças e cosmovisões típica da modernidade globalizada. Indubitavelmente, as grandes cidades constituem a sede por antonomásia do pluralismo tanto por seu enorme volume quanto por sua grande heterogeneidade. O pluralismo tem sido promovido fortemente pelos meios massivos de comunicação e assim o urbano como atitude e mentalidade tem deixado de ser necessariamente coincidente com os habitantes da cidade. Hoje instalados na cultura digital e midiática com a proliferação das novas tecnologias comunicacionais e informacionais está-se falando do nascimento dum “novo sujeito” com exigências e características próprias.²⁴

Cultura urbana/interculturalidade

A cultura urbana tende a ser cada vez menos um fator derivado do território e da densidade demográfica e mais das novas condições da modernidade radicalizada onde o “imaginário” constituiu um papel importante na representação e instituição do social e da interculturalidade.²⁵

Mais que cultura urbana, entendida como um todo homogêneo, o que realmente se dá é a coexistência e interação recíproca de múltiplas culturas num mesmo espaço, daí a necessidade de mencionar as cidades contemporâneas como cidades multiculturais. As cidades latino-americanas se mostram em todo sentido como cidades multiculturais onde coexistem tensamente diversidades étnicas, regionais e socioeconômicas.

O pluralismo cultural também supõe a interação e interpenetração entre culturas, o que ineludivelmente facilita uma espécie de “contaminação” cognoscitiva, simbólica e de sentido.

²⁴ Cf. PUNTEL, J. “Midiatização/Mediatização. Novo cenário contemporâneo”, em: BRIGHENTI, A. (Org.) *Pastoral urbana. Categorias de análise e interpelações pastorais*. Brasília: Edições CNBB, 2010 pp. 253-254.

²⁵ Cf. BRAVO, B. “Imaginarios urbanos”, em: LEGORRETA, J. (Dir.) *10 palabras clave* ... pp. 47-78.

Esta “dança” de múltiplas constelações culturais carentes de um só centro se expressa de maneira objetiva e subjetiva nas cidades latino-americanas. O peculiar é que não nos situamos frente a *um* imaginário, senão ante uma efervescente dança de imaginários que, na sua interação ou exclusão, se constroem e reconstroem permanentemente com efeitos de toda índole sobre o mundo material.

3. RESPOSTA ECLESIAL FRENTE AO FENÔMENO URBANO

O Vaticano II com sua constituição pastoral *Gaudium et spes*, podemos dizer que marca o início desta reflexão (GS 6; 54). Após seguiram-se outros documentos magisteriais e em Latino América encontros, seminários e espaços de reflexão sobre a temática. Nós aqui queremos salientar as afirmações fundamentais feitas pelas grandes Conferencias do Episcopado Latino-americano.

A Conferencia de Medellín (1968) na introdução assinala a nova época histórica que começava-se a vislumbrar e faz duas referências ao fenômeno urbano (III,2 e X,10). Embora em Medellín não se aprofundou propriamente na realidade urbana, alguns teólogos-pastoralistas iniciaram essa reflexão.²⁶

A reflexão de Puebla (1979) sobre a cultura foi decisiva para a reflexão posterior sobre pastoral urbana. Em Puebla se assume a opção de evangelizar a cultura (385) e a transforma na grande opção pastoral da Igreja Latino-americana (394-396). Com a sua referência à cidade (429-433), Puebla é o primeiro documento da Igreja Latino-americana em assumir a cultura urbano-industrial e a vida urbana como desafios pastorais. A Conferencia propôs encontros a nível continental, nacional e regional para evangelizar as grandes metrópoles.

A Conferencia de Santo Domingo (1992), no contexto da nova evangelização, assinala a cidade como lugar da evangeliza-

²⁶ Tal é o caso de Segundo Galilea. Cf. A dónde va la pastoral? Bogotá: Paulinas, 1974 e “Pastoral y lenguaje” en: *Pastoral y lenguaje*, AA.VV. Bogotá: Indo-American PressService, 1973.

ção da cultura (255-262) e propõe um cumprido número de desafios e linhas pastorais, entre as quais: inculturar o Evangelho na cidade e no homem urbano; reorganizar as estruturas paroquiais pra responder ao urbano; promover a formação dos leigos e criar ministérios conferidos aos leigos pra a evangelização das grandes cidades; programar uma pastoral diversificada segundo os diferentes espaços das cidades; multiplicar as pequenas comunidades e as comunidades eclesiais de base; evangelizar aos grupos de influência nas cidades para transformar os lugares de miséria que se dão nelas, etc.

A Conferencia de Aparecida (2007) retoma o tema de maneira explicita dedicando várias passagens (DAp 509-519). Segue o método pastoral latino-americano ver-julgar-agir, apresentando primeiramente a realidade sociológica das grandes urbes, depois um julgamento teologal da realidade urbana e por último assinala algumas linhas de ação. Os números 509-513 descrevem as principais características das cidades contemporâneas e resumem a posição histórica da Igreja frente as urbes e os desafios que se apresentam à tarefa evangelizadora. Os números 514-516 são uma reflexão teológica sobre as cidades e os últimos números 517-519 se referem à ação onde recomenda-se uma pastoral urbana mais missionária. Apresentam-se quinze orientações para formar agentes de pastoral e integrar os elementos duma pastoral orgânica na cidade. São orientações ricas e inspiradoras entre as quais remarcamos a necessidade de considerar novos estilos e linguagens pra encarnar o Evangelho nas cidades; fomentar a descentralização evangelizadora; compreender a paróquia como comunidade de comunidades; cuidar da pastoral da acolhida pra os que chegam na cidade; prestar especial atenção ao mundo do sofrimento urbano etc.

À luz do magistério eclesial queremos propor, chamar a atenção ou enfatizar alguns aspectos que ao nosso ver são de obrigada referência pra uma ação eclesial e missionária nas cidades.

Um primeiro aspecto refere-se à dimensão teologal do fenómeno urbano. Aparecida dedica espaço e propõe uma visão positiva da cidade ao afirmar a presença de Deus nela (Ap 514).

É urgente compreender o fenômeno urbano sem o preconceito negativo sobre a cidade, resgatando sua potencialidade e sua capacidade de revelar a Deus no momento presente.²⁷

Um segundo aspecto refere-se à aproximação sociológica às cidades, ou em palavras do pastoralista brasileiro Agenor Brighenti, “conhecer analiticamente a cidade”.²⁸ A abertura interdisciplinar concebe-se como mediação fundamental para poder responder aos desafios da cidade hoje. Impõe-se portanto uma atitude dialogal assim como levar a sério o papel de “interlocutores” dos que vivem nas urbes, pondo-nos a caminho para encontrar juntos o Deus que anunciamos.

Um terceiro aspecto é a necessidade de viver o pluralismo cultural e religioso como um fato irreversível e aposta irrenunciável. Definitivamente, temos que assumir o contexto plural no qual hoje se move a humanidade. Assim mesmo assumir esse pluralismo nas urbes com a singularidade e particularidade de cada uma, descobrindo o que tem se chamado de “cidades invisíveis” dentro duma mesma urbe e as “subculturas” dentro das culturas.²⁹ Isso implica que não se pode falar duma ação eclesial e missionária uniforme e válida para todas as realidades, senão duma diversificação capaz de acolher as diversidades e responder com criatividade às diferenças.

Um quarto aspecto é a visão de gênero que deve acompanhar toda ação pastoral e missionária nas cidades assim como a reflexão sobre a mesma. Não só porque a metade da população das cidades são mulheres mas também pela situação histórica de confinamento ao âmbito privado, e pela continuidade de imaginários patriarcais que não enxergam a participação da mulher na vida social e política da urbe e reforçam práticas de violência

²⁷ Cf. GALLI, C.M. *Dios vive en la ciudad: hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*. Buenos Aires: Agape Libros, 2014, pp. 155-181.

²⁸ Cf. BRIGHENTI, A. *Pastoral Urbana. Categorías de análisis e interpelaciones pastorales*. Brasília: Edições CNBB, 2010, p.27.

²⁹ Cf. BRAVO, B. *Pastoral Urbana: simbólica urbana y simbólica cristiana*. México: Credo Ediciones, 2013, pp. 153-218.

machista contra elas. Assim mesmo em lugares como Amazônia é importante considerar a especificidade dos povos indígenas³⁰, dos afrodescendentes e ribeirinhos historicamente violentados e marginalizados e desprezadas e silenciadas suas práticas culturais.³¹

Um quinto aspecto é a conversão cristológica aos pobres ou como diz Aparecida “atenção especial ao mundo do sofrimento urbano” (517j) neste contexto de violência crescente e desigualdade social. Neste sentido o teólogo Jon Sobrino escreve:

*“quanto à Igreja [...] nunca se fez do pobre a realidade central eclesial, nem arriscou sua vida por eles, como seu fundador fez. Muitas vezes os discriminou e até cooperou para sua opressão. Em sua teologia, raras vezes teorizou a parcialidade essencial de Deus para com o pobre e a ultimidade deste frente a Deus”.*³²

Um último aspecto, emanado do magistério de papa Francisco, é a conversão ecológica, acolher o desafio da “ecologia integral” (LS 137-162) frente a um paradigma hegemônico mundial que perpassa as esferas econômica, política, social, cultural até as práticas individuais das pessoas (LS 106-114). Impõe-se gerar e possibilitar esta “experiência comunitária” em nossos espaços e estruturas de vivência da fé num mundo urbano marcado por ambientes de mobilidade, individualidade e adesão seletiva³³. Importante o papel da mídia neste contexto como comunicação dessa “experiência comunitária” e como instrumento de elaboração de “contra-narrativas” frente às “narrativas oficiais” (muitas vezes) ao serviço de interesses econômicos, políticos e pessoais de oligarquias e grupos de poder.

³⁰ Segundo o último Censo IBGE de 2010, na amazônia brasileira, o 20% da população indígena mora em núcleos urbanos.

³¹ Cf. MELO SAMPAIO, P. (Org.) *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora AÇAÍ/CNPq, 2011. SOUZA, M. *Amazônia indígena*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

³² SOBRINO, J. “Teologia e realidade”, em SUSIN, L. C. (org.), *Terra prometida. Movimento social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis: Vozes/Soter, 2001, p. 303.

³³ Cf. PORTELA, J. “Cidade, território e evangelização”, em BRIGHENTI, A. *Pastoral urbana. Categorias de análise e interpelações pastorais*. Brasília: Edições CNBB, 2010, pp. 73-88.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Papa Francisco na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* nos convida a “recuperar um espírito contemplativo” (EG 264), característica que faz parte da nossa tradição xaveriana.³⁴ Atitude que nos ajuda a discernir os sinais dos tempos e a descobrir, na multiplicação das cidades, na formação das megalópoles e na figura cultural que lá está-se gestando, uma mudança de época e indícios duma nova etapa histórica.

Estamos chamados a cultivar a contemplação dos “sinais de nosso tempo urbano” de maneira interdisciplinar e permanente, a aprender a ler a cidade para dialogar com ela e descobrir a presença de Deus nela, o “rosto urbano de Deus”.³⁵

Desde a cidade social com suas ambiguidades e contradições, violência, exclusão, corrupção, crime organizado, consumismo ... precisa construir a cidade teologal. Desde a cidade terrena, velha precisa levantar a cidade nova, a nova Jerusalém (cf. Ap. 21, 2-4), a cidade-comunidade sem indiferença e misericordiosa.

A cultura urbana, neste contexto amazônico e latino-americano nos desafia a repensar objetivos, estruturas, estilo e métodos evangelizadores, em fim a nos reposicionar e abandonar o cômodo critério: “fez-se sempre assim”. Para isso, faz-se necessário uma atenção, “um cuidado especial no que diz respeito à formação permanente em nível pessoal, regional e geral” (RMX 89). É urgente pra nós recuperar o tema da formação permanente, como nos convidam os documentos da congregação dos últimos anos, não só como resposta aos desafios hodiernos da missão e do mundo de hoje, mas como fidelidade também ao carisma e à própria vocação, no caminho do reposicionamento da congregação e na procura da “nova figura de xaveriano”.³⁶

³⁴ Cf. Carta Testamento n° 10.

³⁵ Cf. Merlos, F. “Pastoral atípica”, em LEGORRETA, J. (Dir.), *10 palabras clave...* pp. 325-330.

³⁶ Cf. COSUMA 2015, *A formação permanente: mentalidade e prática em vista do primeiro anúncio*. Quaderni iSaveriani, 90.

PARA REFLETIR

1. O que se entende por pastoral urbana?
2. Quais reações provoca esta reflexão sobre a cultura urbana?
3. Vislumbramos caminhos concretos para a nossa ação missionária? Quais?

INTERFACES RELIGIOSAS E CULTURAIS DA METRÓPOLE

Rafael Lopez Villasenor
rafamx65@gmail.com

RESUMO: a urbanização é a fruto da globalização, que gerou ampla mobilidade humana, em busca de melhores condições de vida. A cidade passou a ser um modo de viver e conviver, numa nova cultura e com sua multiplicidade de interfaces. Muitos dos desafios da atualidade emanam cultura urbana. O texto analisa as interfaces da metrópole a partir da multiplicidade cultural e religiosa, responde à pergunta: quais são os desafios da pluralidade cultural e religiosa da cidade? Para desenvolver a temática, consideramos a ambivalência e a multiplicidade da cidade com uma cultura híbrida, dinâmica e mutável, que liga múltiplas formas, valores e estilos de vida que afetam todas as realidades. A cidade é multicultural, não porque seja aberta à diversidade e à tolerância; mas pelo crescimento desenfreado das metrópoles, que gera o aumento da exclusão e da desigualdade social. Ainda, na cidade as práticas religiosas sofreram impactos desagregadores, colocando o indivíduo no centro das ofertas de consumo de todo tipo religioso de bens simbólicos.

ABSTRACT: urbanization is the product of globalization, which created a vast human mobility looking for a better life. The city became a way of living and living together in a new culture with its multiplicity of interfaces. Many of today's challenges stem from the urban culture. The text analyzes the interfaces in the metropolis from the perspective of the cultural and religious multiplicity, and answers the following question: What are the challenges of the cultural and religious pluralism in the city? To develop this topic, we consider the ambivalence and multiplicity of the city along with a hybrid culture, changing and dynamic, that ties multiple forms, values and lifestyles that affect all realities. The city is multicultural not because it is open to diversity and tolerance, but because of the intemperate growth of the metropolis, which increases exclusion and social inequality. Religious practices suffered destructive consequences in the city, placing the individual at the center of all kinds of religious offers of symbolic goods.

INTRODUÇÃO

A atual urbanização do mundo é a concretização da globalização, do capitalismo e do consumismo, resultado da centralidade econômica mundial, que levou à migração do campo para a cidade, dos países pobres para os ricos. Portanto, o êxodo acelerado para as grandes cidades, em busca de melhores condições de vida, alimentou concentrações populacionais criando novos desafios a serem enfrentados. Contudo a cidade antes de ser um espaço físico, urbano é um espaço social e cultural, que cria um ambiente de ser, um modo de viver e conviver, uma nova cultura com uma multiplicidade de facetas. Também nós xaverianos e xaverianas desenvolvemos a maioria de nossas atividades formativas, pastorais e missionárias nas grandes cidades.

Muitos dos desafios gerados na atualidade procedem da nova cultura urbana. Por isso, nosso trabalho pretende desenvolver as diversas interfaces da cidade a partir da multiplicidade cultural e religiosa. Num primeiro momento, analisamos a ambivalência e a multiplicidade da cidade com uma cultura híbrida, dinâmica e mutável, que liga múltiplas formas, valores e estilos de vida que afetam todas as realidades. A cidade é multicultural, não porque seja aberta à diversidade e à tolerância; mas pelo crescimento desenfreado dos grandes centros urbanos, que gera tanto oportunidades como desigualdade social, produz al mesmo tempo vida e morte. Igualmente as práticas religiosas sofreram impactos desagregadores, colocando o indivíduo no centro das ofertas de consumo religioso.

1. UM OLHAR DA MULTIPLICIDADE DA CIDADE

a) Ambiguidade da cidade

A cidade é um fenômeno considerado como ambíguo desde a antiguidade. Nos textos Bíblicos desde o livro do Gênesis (4,17; 11, 1-9), aparece uma visão, no geral, negativa da cidade. Os padres da Igreja nos escritos apresentam uma análise bastante negati-

vo, por exemplo, Santo Atanásio¹ considera a cidade extremamente negativa, pois, no tempo dele, a cidade era o símbolo da morte. Nela havia miséria, marginalização, corrupção. Santo Agostinho tem um parecer e uma avaliação mais positiva da “cidade do homem”, na medida em que ela se espelha na “cidade de Deus”, considerada como definitiva.² Em Santo Anselmo³, encontramos uma crítica feroz à cidade, na medida em que representa a desordem, a quebra da ordem feudal. No entanto, é a partir dos “burgos” que se abrirá uma nova fase para a vivência da liberdade. Como observamos com esses poucos modelos, a cidade é um fenômeno humano pelo menos, ambivalente, e não se pode simplesmente considerar contraproducente ou causadora de males.⁴

No Medievo europeu a cidade era uma entidade política e administrativa, assim como o agrupamento de casas cercado com muralhas, que ofereciam segurança de invasões externas e dava aconchego aos moradores. A sociedade era organizada e constituída por feudos, em torno de castelos, de reis e de nobres, o que eram conhecidos como cidades estadas independentes.

Atualmente, a cidade continua sendo considerada ambígua, no sentido que produz vida e morte, segurança e violência, certezas e dúvidas, individualismo e pluralismo, entre outros aspectos. “Ela dá origem a uma espécie de ambivalência permanente, porque, ao mesmo tempo em que oferece aos seus habitantes infinitas possibilidades, interpõe também numerosas dificuldades ao pleno desenvolvimento da vida de muitos. Esta contradição provoca sofrimentos lancinantes” (EG 74). Porém é também, o lugar de anonimato, de superficialidade nas relações sociais, de falta de participação, criando um ambiente constante de insegurança e fobia.

¹ Cf. Atanásio. “Sur l’Incarnation du Verbe”, *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris, 1946, pp. 207-317.

² Cf. F. M. T. Ramos. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 354.

³ Cf. Anselmo. “Cur Deus Homo”, *Obras Completas*, BAC, tomo I, por Julien Alameda, Madrid, 1952, pp. 742-891.

⁴ FERRARO, B. Pastoral urbana hoje. *Revista Vida Pastoral*, Julho-Agosto de 1990. São Paulo: Paulus, pp. 2-13.

b) Concretização da modernidade e do capitalismo

A cidade é o resultado da centralidade econômica, que levou a migração para as metrópoles, trazendo grandes mudanças culturais, sociais e religiosas, embora as tradições religiosas populares mantêm-se ainda durante alguns anos, mas influem pouco ou nada nas gerações nascidas nas metrópoles. A urbanização tornou-se um fenômeno mundial. Nunca antes tinham acontecido tantas novidades ao mesmo tempo, que criam tantas transformações na vida social, familiar e religiosa.

Podemos pensar a cidade a partir de vários critérios, os quais incluem população, densidade populacional ou estatuto legal, embora sua clara definição não seja precisa, sendo alvo de discussões diversas. A população de uma cidade varia entre as poucas centenas de habitantes até as dezenas de milhões de habitantes. Não há um padrão mundial que defina a cidade. Mas, antes de ser um espaço físico, o urbano é um espaço social e cultural, que cria um ambiente de ser, um modo de viver e conviver, uma nova cultura. É o ambiente, onde vivem seres humanos que têm suas necessidades, seus sonhos, seus projetos de vida. É o ambiente modificado, alterado e construído

A cidade é um novo espaço social, que tem uma nova civilização, um novo modo de viver e agir, na qual as pessoas procuram ser felizes de maneira individual e privada, buscando mais a felicidade de bens econômicos, privados, particulares, subjetivos e religiosos. A cultura da cidade é “híbrida, dinâmica e mutável, pois amalgama múltiplas formas, valores e estilos de vida e afeta todas as coletividades” (DAP 58). Ela é fruto de grandes migrações de população, em sua maioria pobre, que se estabeleceu ao redor das cidades nos cinturões de miséria. A vida desenvolve-se, ao mesmo tempo, em diversos espaços, mas, de maneira individual, é uma vida bastante agitada e estressante, o que leva muitas vezes a procurar conforto e sentido para a vida, com um tipo de religiosidade individualista e sentimentalista.

c) Individualidade urbana

A pessoa na cidade encontra uma série de alternativas decorrentes da característica pluralista da cidade, a respeito das quais ele precisa tomar decisões de escolha. É natural e decorrente a questão: qual igreja frequentar? Qual religião ou qual divindade venerar? A cidade oferece ao indivíduo inúmeras opções de produtos e de religiões que se encontram no bojo dessas opções do mercado. A escolha do indivíduo passa a não mais ser apenas uma questão de fé, ou de instituição, mas de vantagens, privilégios, comodismos.

Para o sociólogo Zygmunt Bauman⁵ “as cidades transformaram-se em espaços de problemas causados pela globalização”, onde o giro da roda do confronto entre padrões globais e enigmas locais que recriam os muros das separações através de manifestações tecnológicas e arquitetônicas de áreas urbanas aparecidas nas versões dos condomínios fechados e qualificadas como representação da mixofobia; isto é, o medo de misturar-se. Dentro das estruturas urbanas, brota o clima de pessimismo, onde a vida cotidiana tem a sensação de “perigo” e a “necessidade de proteção”. Bauman aprofunda a sensação de caos da arquitetura urbana no mundo globalizado de desconfiado, medroso e extremista em relação aos relacionamentos, comida, fumo, sexo, além dos grandes lucros comerciais da indústria do medo pautada em estratégias de marketing de segurança pessoal.

O mundo globalizado provocou migrações para as cidades, que não conseguem receber adequadamente os novos moradores, garantindo emprego, educação, saúde, segurança, entre outros serviços; causando a insegurança e a informalidade. Portanto, as camadas da classe média se auto-guetizaram, aumentando a mixofobia, criando o desafio de viver lado a lado com desconhecidos e com os marginalizados, em locais influenciados por fenômenos globais que não podemos controlar.

⁵ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Logo, existe a ilusão de controle, usado para vender condomínios fechados, “cápsulas defensivas” acompanhados da promessa de distinção social que acaba sendo uma forma de auto-exclusão social, com muros altos, alarmes com o intuito de afastar a presença de indesejados. O verdadeiro preço a pagar é uma paranoia de mixofobia que se reproduz a si própria.⁶ Ao contrário na cidade, deveríamos ser educados para a mixofilia no sentido de criar um padrão de interação social que aceite abertura e valorização do diferente e do desigual.

Os ricos se tornam cada vez mais ricos, enquanto os pobres, mais pobres, realidade que recria o medo e a insegurança, decorrendo na busca sem fim por tudo que possa, pelo menos e aparentemente, trazer segurança contra tudo que lhe for “estranho” e perigoso. Portanto, “hoje se formulam previsões apavorantes e fatalistas, e o progresso representa a ameaça de uma inexorável e inevitável mudança que não promete paz nem repouso, mas crises e tensões contínuas, sem um segundo de trégua, uma espécie de “jogo das cadeiras” no qual um segundo de distração pode levar à derrota irrevogável, à exclusão sem apelo”.⁷ Portanto, “o estrangeiro é, por definição, alguém cuja ação é guiada por intenções que, no máximo, se pode tentar adivinhar, mas que ninguém jamais conhecerá com certeza”.⁸ Os medos são representados pelas reações xenófobas, dos rancores contra estrangeiros, que muitas vezes, são vistos como perigosos. “Os estrangeiros tendem a parecer tanto mais assustadores, quanto mais distantes, desconhecidos e incompreensíveis os vemos”.⁹ A convivência pacífica na cidade está longe de acontecer, contudo, podemos ser diferentes e vivermos juntos, podemos aprender a arte de viver com a diferença, respeitando-a e aceitando-a. Trata-se de um aprendizado que é possível fazer-se aos poucos na cidade.¹⁰

⁶ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Sobre educação e juventude*. Conversas com Riccardo Mazzeo. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. pp 52-53.

⁸ Ibidem p 37.

⁹ Ibidem p. 42.

¹⁰ Ibidem p. 85.

Paradoxalmente, a cultura urbana também é cultura de massa, isto é, a individualidade foi resgatada, mas a pessoa foi massificada. Porque “a própria noção de indivíduo e a sua concentração em si mesmo corresponde a uma ideia massificada, cada vez mais globalizada”¹¹; em que os dinamismos do desejo individual, parecem constituir o núcleo da individualidade, trabalhados em processos publicitários, fortemente massificados, em que cada indivíduo tem a falsa convicção de ser único no desejo, porém é massificado no seu contexto. O fenômeno da moda, por exemplo, é um dos mais reveladores deste campo paradoxal. Vive-se uma cultura em que as pessoas estão convencidas da individualidade inalienável, que é uma constituição massificada, originado por processos globais que, não reconhecem indivíduos como sujeitos, mas apenas consumidores, enquanto número.

d) Lugar de grandes transformações

A cidade é o lugar que, acontecem complexas transformações socioeconômicas, culturais, políticas e religiosas que fazem impacto em todas as dimensões da vida. Formada de cidades satélites, favelas, cortiços, bairros periféricos (Cf. DAp 510). Nela convivem diferentes categorias sociais, tais como as elites econômicas, sociais e políticas; tanto a classe média como a grande multidão dos pobres. Coexistem binômios que a desafiam cotidianamente: tradição e modernidade; globalidade e particularidade; inclusão e exclusão; personalização e despersonalização; linguagem secular e religiosa; homogeneidade pluralidade, cultura urbana e pluri-multiculturalismo (DAp 512). A cidade é o lugar de oportunidades, mas cria exclusão social e empobrecimento, como resultado das contradições de parcelas imensas da população em condições precárias.

¹¹ DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós moderno. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 45, Número 126, p. 179-204, Mai./Ago. 2013 p. 208.

2. PLURALISMOS CULTURAIS DA CIDADE

a) Diversidade cultural

A cidade contemporânea configura uma heterogeneidade cultural, com distintos grupos humanos, diversos interesses, múltiplas formas de organizar e produzir as identidades culturais. Portanto, as grandes cidades e metrópoles constituem uma região multicultural. É extenso e complexo o elenco das diversidades culturais que as caracterizam. Não só em decorrência da imigração interna e estrangeira, mas também como resultado da diversidade que as caracteriza. A cidade de São Paulo, por exemplo, na sua diversidade, encontramos a maior população libanesa fora do Líbano, a maior comunidade japonesa fora do Japão e a terceira maior cidade italiana fora da Itália, além do maior número de nordestinos fora do nordeste brasileiro. Enfim, “a cidade se converteu no lugar próprio das novas culturas que estão sendo geradas e se impondo, com uma nova linguagem e uma nova simbologia” (DAP 510).

A diversidade cultural aparece, não só pelo sotaque, mas também pela culinária e pelos costumes com os traços próprios da cultura de origem. Portanto, em muitas das grandes cidades encontramos bairros com características de italianos, espanhóis, árabes, alemães, judeus, orientais, russos, ucranianos, nordestinos, entre outras culturas. Nas décadas recentes, também a imigração latino-americana deu novas cores às cidades brasileiras, como bolivianos, peruanos, chilenos, haitianos, venezuelanos, entre outros povos. Igualmente, a cultura alimentar dos diferentes grupos culturais pode ser conhecida nos restaurantes típicos, que mostram a face multicultural das cidades. Além da diversidade religiosa, que vai da sinagoga à mesquita, do templo protestante e evangélico à grande diversidade de igrejas católicas organizadas com diversas devoções que expressam a cultura dos diversos grupos.

Dentro do pluralismo cultural, sempre existiu certa dificuldade da inserção da cultura dos afro-brasileiros. Grupo étnico com forte identidade cultural, historicamente privado de cidadania e direitos humanos foi, desde a chegada ao país, um dos maiores

contribuintes ao desenvolvimento econômico e cultural. Mas pela origem histórica, geográfica e a identificação étnico-cultural diversa dos grupos dominantes nacionais, continua a cultura afro sendo excluída e marginalizada, com resultados sociais desastrosos como analfabetismo, desemprego e violência. Na cidade o desemprego assume o carácter de rejeição e inutilidade. Os desempregados acabam sendo marginalizados. Entretanto, não podemos esquecer que temos como contribuição da cultura afro-brasileira, a construção da identidade nacional, a culinária, a religião com os orixás, a música com o samba, que passaram a ser símbolo da cultura brasileira.¹² Contudo, o preconceito entornado às culturas ‘minoritárias’ ainda é presença marcante nas sociedades. Podemos destacar o preconceito dirigido aos negros, aos nordestinos, aos índios, aos homossexuais, dentre outros grupos minoritários, que fazem parte do complexo tecido cultural, integrante da cidade.¹³

A cidade se apresenta como multicultural não porque seja aberta à diversidade e à tolerância¹⁴; mas pelo crescimento desenfreado dos grandes centros urbanos, provocado pelas imigrações e pelo êxodo rural em busca de melhores condições de vida, o que gerou o aumento da exclusão e da desigualdade social presente nestas grandes cidades. Portanto, cada metrópole tem particularidades, especificidades como crenças, culturas e valores específicos próprios. “Para ser cidadão, o indivíduo contemporâneo, globalizado, elevado à condição de um ser global virtual, deve primeiramente se sentir inserido em seu lócus, identificando-se como membro de uma comunidade real, ciente e consciente de sua cultura local”.¹⁵ Portanto, a multiplicidade cultural, social e religiosa é a marca dos espaços urbanos metropolitanos.

¹² Cf. VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

¹³ PEIXOTO, Paulo de T. Peixoto. *Multiculturalismo, transculturalismo e heterogeneidade urbana: Composições da diversidade para a produção do transconhecimento*. *Visões* nº.7 - p. 2 - julho / dezembro 2009. p 51.

¹⁴ MARTINS, J. A Cidade Multicultural Disponível in: <https://secities.net/media/objects/articles/the-multicultural-city/pt-br/> Acesso 23/06/2017.

¹⁵ JUNIOR, Bruno W. & HAAS, Ingrid Freire. Multiculturalismo e cidade: A diversidade cultural na política social urbana. Disponível in: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8922. Acesso 24/06/2017.

b) Transformação cultural

A cidade transformou o homem e o homem foi se transformando à medida que foi edificando o ambiente urbano. Assim, a cidade não é um simples espaço físico, mas um horizonte cultural, que cria um estilo de ser, um modo de viver e conviver, uma nova cultura. “A sociedade metropolitana gira em torno do indivíduo isolado no espaço privado e anônimo no espaço público”.¹⁶ O metropolitano vive sua rotina diária na competência e na eficácia daquilo que o sustenta e os subsidia para a vida pessoal, profissional e social. A urbanização aconteceu simultaneamente a um processo de racionalização religiosa, fruto da modernidade. Uma das consequências é que muitos dos habitantes das cidades nasceram no campo e estão marcados por uma mentalidade cultural, religiosa, popular e tradicional, não é mais conservada pelas novas gerações, pois os pais não têm a garantia de transmitir seus padrões culturais aos filhos.

A metrópole é o espaço do cidadão em trânsito, da necessidade de pertença a vários espaços, entre os quais estão, entre outros, os locais de moradia, trabalho, lazer, culto e ensino. O morador da cidade é o homem da multipertença, um ser fragmentado¹⁷, que cria sonhos, pois encontramos pobres que se tornaram cantores, artistas, jogadores de futebol, ricos e famosos. Na cidade as oportunidades aparecem. É o lugar do trabalho, da busca de curas e tratamentos especiais. É o lugar do encontro com a alteridade, o espaço de possibilidade de novas relações e de realização pessoal. Porém, também é o lugar de desafios contínuos, como a falta saneamento básico, de áreas verdes e de lazer, de meios de transporte coletivo suficientes. Encontramos Escolas públicas sucateadas, serviços de saúde ineficazes, moradias precárias. Inclusive, a cidade é o lugar da compra e venda, das exposições permanentes de produtos de todos os tipos. Quase tudo pode ser visto e consumido, ainda que seja apenas pelo olhar.

¹⁶ PASSOS, João Décio (2009). A religião e as contradições na metrópole. P 33

¹⁷ LORO, Tarciso Justino. Perspectivas para a Pastoral Urbana. *Revista de Cultura Teológica* - v. 14 - n. 55 – abril /junho de 2006 p, 113.

Há sempre alguém oferecendo alguma coisa para vender: guloseimas, previsões da sorte, chás, livros, comestíveis, carros, casas, entre outros. Na cidade, tudo se compra e se vende: religião, cultura, sexo, lazer, saúde, música, entre tantos outros produtos.¹⁸

A realidade urbana favorece o individualismo, o subjetivismo e o consumismo, reforçando a autonomia em relação à família, vizinhança, religião e etnia. O indivíduo é o princípio e o fim da vida moral. Inclusive a religião passa ser assunto privado. Até pode ser criado um vazio existencial, pelo consumismo. A insegurança e a violência pode trazer desencanto pela cidade, sufocar a esperança, provocando pânico, fobia e ansiedade. Também a cultura e veneração do corpo, do bem-estar estético, passa ser uma exigência. Existe na cidade a proliferação das academias e dos centros de estética. É o tempo dos “sarados” e “saradas”. A estética visual e a eterna juventude. As pessoas são avaliadas pela utilidade, pela produtividade e pela juventude. Portanto, o idoso vai perdendo lugar, pela improdutividade.¹⁹ Em outras palavras, as novas culturas continuam a formar-se nas enormes geografias humanas onde “o cristão já não costuma ser promotor ou gerador de sentido, mas recebe das outras linguagens, símbolos, mensagens e paradigmas que oferecem novas orientações de vida (...). Uma cultura inédita palpita e está em elaboração na cidade” (EG 73).

3. A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA NA CIDADE

a) Pluralismo religioso

A religião urbana é cada vez mais heterogênea, exatamente por que a cidade também é cada vez mais formada por uma “pluralidade indicável de pessoas”. Pessoas de diferentes grupos sociais, com diferentes interesses, ideais e materiais. Por isso, em seus textos, Max Weber²⁰ relaciona classes, grupos de status e ca-

¹⁸ Ibidem p 116.

¹⁹ Ibidem p. 117-118

²⁰ Cf. WEBER, Max. Ética protestante e o «espírito» do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p 153,

madadas sociais das mais diversas. Assim como, diversos e distintos contextos urbanos têm razões sociais, políticas e econômicas convergentes e, ou muito mais, divergentes para aderirem a este e não outro modelo religioso. São estes interesses de classes das camadas sociais que podem determinar a opção religiosa.

Igualmente na cidade as práticas religiosas sofreram o impacto do mundo urbano, com uma lógica desagregadora, colocando o indivíduo no centro das ofertas vertiginosas de consumo de todo tipo de bens materiais e simbólicos.²¹ Tudo isso, ecoaria nas preocupações da adesão institucional religiosa, leva a crise das instituições; cada um sente o direito de fazer da vida pessoal o que vem entender, sem o controle das instituições. A pessoa sente-se à vontade, assim, para assistir a um culto evangélico, participar de uma cerimônia budista ou de um ritual afro-brasileiro sem constrangimento e, posteriormente, participar de uma missa na sua Igreja.

A ambivalência religiosa vivida atualmente, se manifesta na recuperação da perspectiva politeísta antiga, como possibilidade de orientação humana, seja na linha da pluralidade dos horizontes de sentido, como diversidade de divindades, seja na linha holística da referência unitária a uma energia imanente que determina, muitas vezes sob a forma de implacável destino a vida dos sujeitos. Vivemos mais do que um processo cultural de secularização nas suas diversas manifestações um prática de consumação de variadas sacralizações ou divinizações que retomam os problemas permanentes da sacralização indevida do mundo.²²

O elemento religioso é mediado por diferentes estilos de vida, por costumes ligados a um sentido do tempo, do território e das relações que difere do estilo das populações rurais. “Na vida quotidiana, muitas vezes os cidadãos lutam para sobreviver e, nesta luta, esconde-se um sentido profundo da existência que habitualmente comporta também um profundo sentido religioso” (EG 72).

²¹ CARRANZA, Brenda. *Catolicismo Midiático*. Aparecida: Ideias letra. 2011. p 31.

²² DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós moderno. *Perspectiva Teológica* p. 212.

Talvez, seja a razão do crescimento expressivo das denominações pentecostais, que tem sido interpretado, por muitos, como um fenômeno metropolitano, porém de uma metrópole que exauriu o projeto da modernidade, trazendo de volta os velhos encantamentos da natureza e da história. O mundo metropolitano como lugar privilegiado de re-encantamento, reascendendo a busca do sagrado nas mais variadas versões e denominações religiosas.²³

b) “Sem religião” ou sem instituição religiosa

As pessoas “sem religião”, também são mais numerosas nos municípios metropolitanos, marcados pelo pluralismo religioso e cultural, como pelas ofertas religiosas; nas periferias alcançam porcentagem acima da média brasileira. O mundo urbano da metrópole é o espaço de afirmação da religião difusa e de negação da religião institucionalizada. Negação enquanto retira a visibilidade do espaço público dos símbolos religiosos, no inevitável processo de secularização, relegando-a ao espaço das intimidades individuais e confessionais. Afirmação que acolhe no mesmo movimento secularizador a pluralidade religiosa nas mais variadas expressões. É o espaço de criação e recriação religiosa, onde o tradicional e o novo se encontram, se confrontam e se fundem ativamente.²⁴ Para alguns estudiosos²⁵, trata-se de um processo de reencantamento que traz de volta os velhos deuses, numa espécie de revanche à sociedade secularizada. Um fenômeno de emer-

²³ PASSOS, Décio. *Teogonias urbanas: o re-nascimento dos velhos deuses. Uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, PUC. São Paulo, 2001. p 127.

²⁴ Cf. PASSOS, João Décio (2009). A religião e as contradições na metrópole. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (org.). *A fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas, 2009. P. 22

²⁵ Para aprofundar o tema ver: HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido, a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. BALANDIER, George. *O dédalo, para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. PIERUCCI Antônio Flávio, Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, nov., 1997, p. 99-117. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores 1988. BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo; uma visão global”. In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro: Iser, v.21 (1) 2001, p 9-24.

gência da cultura popular que, no centro urbano, permitindo ao elemento religioso participar dos processos culturais como agente de significação e interferência na realidade.²⁶ A religião desenha a paisagem da metrópole com seus templos e cultos, lugar de basto mercado religioso.²⁷

A cidade aparece como menos religiosa, no sentido institucional. Quem migra à metrópole deve escolher a sua religião, que pode ser a mesma da tradição, reinterpretada em função do contexto urbano, pode ser outra ou simplesmente ficar “sem religião”. “Na sociedade rural, a igreja católica é o centro de convergência, na grande cidade é um dos muitos ‘serviços’, que a cidade oferece”.²⁸ No campo e nas pequenas cidades, a religião passa pela tradição cultural, expressa pela vontade dos pais e dos superiores em geral. As relações humanas se dão num forte entrelaçamento entre a pessoa, o ambiente familiar e o grupo cultural. Na metrópole, o indivíduo constrói o próprio caminho, que representa certo apelo para a liberdade individual e para autonomia nas decisões e opções. Neste sentido aparece o paradoxo que atualmente é revelado, mostra a tensão entre individualismo extremo e massificação implacável, que coloca a questão da relação entre pertença comunitária e autoafirmação do indivíduo, que encontra na realização individual o sentido da existência.²⁹

²⁶ PASSOS. p 12-13.

²⁷ Para Peter Berger (1985, p. 149), a característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “atraente” para uma clientela que não está mais obrigada a “consumir”. A situação pluralista é, também, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica do mercado. As instituições religiosas se adaptam à sociedade urbana moderna trocando o dogmatismo e a rigidez pelo diálogo na definição de normas e valores condizentes.

²⁸ ANTONIAZZI, Alberto. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem Demônios, Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p 84.

²⁹ Cf. DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós moderno. *Perspectiva Teológica* p. 214

Nas palavras de Peter Berger³⁰, a característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “atraente” para uma clientela que não está mais obrigada a “consumir”. A situação pluralista é, também, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica do mercado. As instituições religiosas se adaptam à sociedade urbana moderna, trocando o dogmatismo e a rigidez pelo diálogo na definição de normas e valores condizentes.

c) Ressignificação religiosa

Entretanto, a religião não desaparece, com as diversas mudanças causadas pela cultura pós-moderna, muito pelo contrário houve uma ressignificação urbana, que muitas vezes acontece fora da instituição. A modernidade conhece uma fermentação religiosa. Agora a pessoa faz a experiência individual de Deus no seu coração, nos seus próprios sentimentos, nas suas próprias emoções religiosas sem necessidade de uma ligação com a instituição. Sente a presença e o amor de Deus de modo sensível. A experiência torna-se mais intensa pela comunicação com outras experiências. Se a mesma experiência é vivida simultaneamente por milhares ou centenas de milhares de pessoas, a experiência transforma-se numa plenitude de alegria e emoção: choram, gritam, batem palmas, usam o corpo ... A subjetividade e o individualismo urbano metropolitano estão também, incorporados no discurso e na prática das Igrejas evangélicas pentecostais, respondendo e confirmando, em chave simbólica, esse modo de viver moderno e pós-moderno instituído pela sociedade capitalista.

³⁰ BERGER, Peter. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985. p 149.

As crenças e vivências religiosas na metrópole voltam-se, também, para soluções de problemas nem sempre procurando o significado último da existência, mas questões imediatas, requerendo respostas objetivas, eficientes e pragmáticas. A crença em Deus, no mundo urbano da metrópole, continua em alta. Entretanto, o que mudou foi a própria concepção de Deus. Não se trata mais de um Deus criador, pessoal, externo e tido como autoridade máxima. A concepção de Deus que mais cresce é a de uma energia ou princípio vital, mas que se encontra por toda parte. Um deísmo mais que um teísmo.³¹ Além do mais, buscam-se soluções imediatas, muitas vezes de maneira mágica, sem comunidade religiosa. Neste sentido, entendamos o florescimento de novas comunidades e de Novos Movimentos Religiosos, não institucionalizados de maneira rígida, nos grandes centros urbanos; isto é, associações religiosas e correntes de espiritualidade surgidas nos dois últimos séculos sobre bases já de religiões antigas, tradições esotéricas, gnósticas ou o pensamento original de seus fundadores.

d) O secularismo

Se por um lado houve uma resignificação religiosa na cidade, por outro lado houve um afastamento, acreditamos que essa mudança é fruto do pluralismo religioso e da secularização,³² embora o conceito de secularismo nascesse no contexto europeu, não obstante quando se fala da religião refere-se mais à tradição judaico-cristã.

³¹ GUEIRRERO, Silas. Problemas Urbanos e eficácias rituais. In SOARES, Afonso Maria Lígrio & PASSOS, João Décio (ORG). *A fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 374

³² A religião dentro da secularização deve ser pensada em três níveis: institucional, cognitivo e de comportamento. Em termos institucionais representou a substituição no amplo campo de diferentes funções, da instituição religiosa para instituições autônomas. Em termos cognitivos, secularização significou o processo de racionalização das explicações da realidade. E por fim, em termos de comportamento, significou a privatização da própria experiência religiosa. Não há extinção da religião, mas seu deslocamento para a esfera do sujeito (GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil In: MUNIZ, Beatriz de; MARTINHO, Luiz Mauro Sá (org.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 168).

Para Stefano Martelli³³, o termo designa os processos de laicização, a autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiram no Ocidente a partir da dissolução do feudalismo. Porém, não há unanimidade sobre o conceito de secularização entre os diferentes autores desde as origens do termo. A secularização, contudo, qualquer que seja o entendimento, não ocorre da mesma forma e ao mesmo tempo em todos os lugares; mas emerge, ou não, em certos grupos e lugares, de acordo com cada contexto e suas influências; atinge as sociedades e os indivíduos de maneira diferente.

Segundo o pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo³⁴, a categoria da secularização constitui um momento significativo, no que diz respeito à filosofia, seja aquela reflexão ligada à experiência religiosa. Dentro deste contexto a secularização se constitui numa palavra chave. “É um fenômeno historicamente verificável e incontestável”.³⁵ Reencontrar-se com o cristianismo implica, antes de tudo, a tarefa de repensar os conteúdos da revelação em termos secularizados. Há um sentido positivo da secularização, ao repropor a questão de Deus como pergunta pelo sentido na realidade contemporânea.

A secularização, iniciada na encarnação, continua em processo na modernidade e tem como possibilidade, além de devolver à religião seu lugar central na sociedade pós-metafísica, educar o ser humano para a «superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social».³⁶ A ameaça da sociedade técnica e científica sobre o sujeito é aquilo que do ponto de vista religioso é como uma dissolução dos valores sagrados por parte de um mundo cada vez mais materialista, consumista, no qual convivem diversos sistemas de valores que parecem possibilitar uma verdadeira moralidade, e onde o jogo das interpretações

³³ MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995 p 275.

³⁴ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998 p 76.

³⁵ MARTELLI. *A religião na sociedade pós-moderna* p. 27

³⁶ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar* p 41.

parece impossibilitar qualquer acesso à verdade³⁷. Dentro da ideia de secularização, podem-se questionar muitas das posturas da igreja, por exemplo, a moral religiosa tradicional e a concepção cristã de Deus e do ser humano. No primeiro caso, parece que há uma geral aceitação de valores cristãos. Contudo, isso não quer dizer que o mundo passou a ser muito melhor que no passado, mas que o anticlericalismo moderno fundado na razão científica e historicista acabou. Diante disso a Igreja Católica prega uma moral familiar e sexual fundamentada na necessidade de defender a imagem de “crentes verdadeiros”, diferentes dos crentes mornos. Com o enfraquecimento da moral religiosa, advindo da secularização, “o sexo se torna mais livre, mas, sobretudo, porque tende a perder aquela aura sagrada”.³⁸

Em termos específicos de religião, secularização não é o abandono da experiência e da tradição, é uma transformação de valores para o pluralismo religioso e uma religiosidade sem instituição. A partir disso Vattimo afirmou que “uma cultura secularizada não é uma cultura que tenha simplesmente atirado para trás das costas os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos ocultos, mas profundamente presentes”.³⁹ Em outras palavras, secularização pode ser também, a presença do religioso de forma não religiosa. Uma ressignificação da religiosidade tradicional. Na modernidade, o impacto da secularização tem sido mais forte nos homens do que nas mulheres, em pessoas de meia idade do que em muitos jovens ou idosas, nas cidades do que no campo, em classes diretamente vinculadas a classe industrial mais do que as ocupações mais tradicionais, em protestantes e judeus mais que em católicos.⁴⁰

³⁷ Ibidem p. 48.

³⁸ Ibidem p. 50-55.

³⁹ VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992 p 47.

⁴⁰ BERGER PETER. *O dossel sagrado*. p 120.

d) Deus habita a cidade

Contudo, a fé nos ensina que “Deus habita na cidade” (Sl 47,9), identificando a cidade a partir do olhar contemplativo⁴¹, do olhar de fé que descubra Deus que habita nas casas, nas ruas, nas praças (EG, 71); em meio das alegrias, desejos e esperanças, como também em meio das dores, tristezas e sofrimentos. As sombras que marcam o cotidiano das cidades, como a violência, a pobreza, o individualismo e a exclusão, não podem nos impedir que busquemos e contemplemos ao Deus da Vida nos ambientes urbanos. Portanto, não devemos esquecer que, as cidades são lugares de liberdade e de oportunidade para todos, porque as pessoas tem uma variedade ampla de possibilidades em todos os sentidos. Igualmente, nas cidades é possível experimentar vínculos de fraternidade, solidariedade e universalidade. Os indivíduos são constantemente chamados a caminhar sempre mais ao encontro do outro, a conviver com o diferente, a aceita-lo e ser aceito por ele (DAp 514).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas grandes cidades encontramos os maiores desafios da nossa época, como a violência, o medo, a insegurança, a fragilidade dos indivíduos, entre muitos outros, mas também encontramos as maiores oportunidades de vida como a educação, o emprego, entre outros aspectos. Como cristãos devemos generosamente, adaptarmos aos diferentes costumes e às distintas condições de vida, colaborando com todos, a fim de sermos sinais de esperança na sociedade fragmentada.

⁴¹ “Deus habita a cidade” (Sl 47,9), a expressão faz parte de um salmo de júbilo e louvor a Deus pela vitória sobre os inimigos de Jerusalém; o salmista está consciente que a vitória é devida à ação de Deus, que protege e socorre o povo. A mesma temática aparece nos salmos 46 e 48. Além do aglomerado de casas e lugar de convivência, a cidade é imagem da “casa de Deus”, da reunião do povo ao redor de Deus, como a família em torno do pai; Jerusalém é vista como a habitação de Deus com seu povo, a sede da justiça, da fraternidade e da paz. No Novo Testamento, a cidade terrena é imagem da “cidade celeste”, para a qual todos estão peregrinando (cf. Hb. 13,14). Babilônia cidade corrompida e pecadora, é contraposta à nova Jerusalém, cidade redimida e fiel, morada de Deus com seu povo (cf Ap. 18 e 21).

Na cidade existe a cultura pluralista, que se manifesta por meio de complexas transformações socioeconômicas, culturais, políticas e religiosas, que criam impactos em todas as dimensões da vida e da ação pastoral. Essas multifaces causam inseguranças e contradições como vida e morte, segurança e violência, certezas e dúvidas, personalismo e pluralismo. Ao mesmo tempo em que oferecem infinitas possibilidades, interpõem também numerosas dificuldades ao pleno desenvolvimento da vida. Além dos medos representados pelas reações xenofóbicas, pelos rancores contra os pobres e marginalizados. Além do mais existe a cultura do efêmero, tudo se apresenta como transitório e provisório: as relações humanas, os casamentos, o emprego, as alianças e os pactos. Existe um clima de medo e incerteza em relação ao futuro.

Também aparece a cidade menos religiosa, no sentido institucional. Quem migra para os grandes centros urbanos deve escolher de novo a religião, que pode ser a mesma da tradição anterior, reinterpretada em função do contexto urbano, mas também pode ser outra religião ou igreja, inclusive pode ficar “sem religião”. Portanto, o indivíduo constrói o próprio caminho religioso, que representa o apelo para a liberdade e para autonomia nas diversas opções e decisões religiosas. As motivações pragmáticas existenciais estão na base da escolha da religião, como a necessidade de resolver problemas pessoais: desemprego, doença, desavenças familiares estão presentes na opção da igreja ou religião. A diversidade e pluralismo religioso permitem ao indivíduo ter acesso a uma experiência religiosa individual, privada, e subjetiva, inclusiva à mobilidade religiosa. Cada um faz a crença e a religião de acordo com suas necessidades imediatas. O valor último *é o próprio indivíduo*.

A multiplicidade cultural urbana favorece o individualismo, o subjetivismo e o consumismo, reforçando a autonomia em relação à família, vizinhança, religião e etnia. O indivíduo é o princípio e o fim de toda ação. Na diversidade da cultura urbana se alimentam os laços superficiais, transitórios, especializados e desconectados nas vizinhanças e nas ruas. Com isso, os laços extensos familiares têm se esvaziado, deixando os indivíduos sozinhos com seus próprios recursos, além de poucos amigos transitórios e incertos,

criando mudanças de paradigmas no comportamento. Como consequência, existe a solidão e o individualismo que levam as pessoas aos refúgios das novas tecnologias, sofrendo mais seriamente de doenças, devido à ausência de suporte social de amigos e parentes.

A cidade é marcada pela pluralidade: cada grupo, família, pessoa tem um modo próprio de ser e de viver no mundo urbano, que não se limita apenas ao espaço físico, mas também ao aspecto social, cultural e religioso. Pluralidade marcada também nas múltiplas contradições, por um lado as cidades produzem riqueza e bem-estar para uma porção de pessoas, por outro lado trazem segregação social e exclusão para bom número da população, obrigada a sobreviver em condições precárias e subumanas.

Enfim, nós Missionários Xavierianos e Xaverianas, diante das inumeráveis interfaces culturais e religiosas, somos desafiados na ação missionária ao crescimento da sensibilidade e do comprometimento concreto com a promoção humana e com a justiça; acreditando na opção preferencial pelos pobres e afastados, como orientação fundamental da vida e do engajamento da ação missionária, enxergando o mundo a partir do ponto de vista dos pobres e excluídos nas periferias geográficas e existenciais. Inclusive nós xaverianos e Xaverianas desenvolvemos a maioria de nossas atividades seja formativas, pastorais ou missionárias nas grandes metrópoles.

PARA REFLETIR

1. Nosso modo de fazer pastoral e missão se enquadra nos parâmetros da cidade hoje?
2. Quais as alternativas para fazer face aos desafios da vida na metrópole a luz do Evangelho?
3. Em um mundo individualistas, subjetivista e consumista, como fazer do mundo uma só família?
4. Quais valores reconhecer na cidade e no mundo plural que ela engendra?

O ROSTO DA JUVENTUDE CATÓLICA BRASILEIRA

Elisabete Miguel Espinhara

bethmmxchade@gmail.com

RESUMO: *A Evangelização da Juventude em contexto brasileiro nos desafia a todos. Ela é fortemente marcada por uma nova cultura com rápidas transformações. A Igreja na pessoa do Papa Francisco deseja escutar e ir ao encontro desta Juventude que busca sempre novos espaços para se expressar também através de sua fé cristã. Nós Missionárias de Maria, sempre tivemos junto a Juventude uma presença significativa e buscamos somar forças para responder com criatividade a estes novos e grandes desafios juvenis, buscando levá-los a uma entrega de si a Cristo e a missão. A orientação é trabalharmos em Rede com outras congregações, organismos, leigos, leigas, enfim, com todos os meios favoráveis para realizar o sonho de uma Igreja toda missionária.*

ABSTRACT: *The Evangelization of Youth in a Brazilian context challenges us all. It is strongly marked by a new culture with rapid transformations. The Church in the person of Pope Francis wishes to listen and to meet this Youth who always seeks new spaces to express themselves through their Christian faith. We, Missionaries of Mary, have always had a significant presence with Youth and we seek to join forces to respond creatively to these new and great youth challenges, seeking to lead them to a commitment to Christ and mission. The orientation is to work in Network with other congregations, organizations, laity, lay people, with all the favorable means to realize the dream of a Church all missionary.*

Este artigo deseja levar a uma breve reflexão sobre a evangelização da juventude em âmbito brasileiro. Partiremos observando alguns passos significativos nesta trajetória da Juventude Católica Brasileira. A seguir contemplaremos a realidade sofrida e desafiadora do contexto juvenil nos dias de hoje. Deixar-nos-emos interpelar pelas provocações do Papa Francisco com relação aos anseios da Igreja para a juventude.

Finalizaremos nossa reflexão, tendo presente um modelo de evangelização da Juventude proposto pela POM e aplicado pelas Missionárias de Maria – Xaverinas.

1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A JUVENTUDE CATÓLICA BRASILEIRA (JCB)

Olhando no passado, vemos com alegria que a juventude católica brasileira (JCB) marcou a história desse país com sua militância. “A Igreja católica é uma das organizações que têm mais experiência acumulada e sistematizada no trabalho com a juventude”.¹ Nos focalizaremos nos âmbitos da juventude em geral, dentro desse cenário, destacaremos os passos marcantes da JCB relevantes para este trabalho.

Ressaltamos que o “período assim chamado anos dourados”, foi muito significativo para a militância da JCB. Os anos 50 e 60 foram marcados por uma juventude rebelde e sonhadora. Seus sonhos eram muito ligados ao social. Visto o contexto do após guerra, era normal essa atitude de nossa juventude que para muitos ficou na saudade. E foi nesse período que notamos um forte crescimento da Ação Católica no Brasil, e dentro dela, o rosto da juventude católica brasileira foi muito relevante. A Ação católica desenvolveu uma metodologia criativa que pôde assim enfrentar os desafios daquela modernidade. Foi ali que surgiu o método ver, julgar, agir, usados até os dias de hoje. Também neste período, já se aplicava a organização em rede, claro sem a presença da tecnologia e sem a mídia. A espiritualidade era fortemente aplicada para levar os jovens a um profundo engajamento social. Nesta realidade o adulto que acompanhava a juventude, promovia o protagonismo dos mesmos em diferentes ramos da Ação Católica: JOC, JUC, JIC, JEC, JAC.²

¹ CNBB, *Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais*. (Doc. 102), n. 49, 2017.

² Cf. *ibid*, n. 269.

Nessa metodologia, fé e vida caminham sempre de mãos dadas. E essa dinâmica para muitos de nós acompanhadores dos jovens nos falta muito nos dias de hoje.

Já os anos 70, foram marcados pelo movimento de encontro para jovens. Uma característica destes eram os encontros de fim de semana, com um procedimento que se inspirava no Conselho de Cristandade. O encontro era marcado pelos testemunhos comoventes de líderes geralmente adultos. Buscavam-se cantos alegres, havia troca de experiências com forte cunho emocional e de experiência de Deus. Um dos objetivos destes encontros era buscar soluções para solucionar os problemas pessoais dos jovens. Com um bom êxito inicial, logo apareceram às dificuldades causadas por falta de proposta de continuidade. Os jovens se engajavam fortemente no movimento, mas sem sustentabilidade para continuar a caminhada por muito tempo. Contudo, essa proposta era ainda a mais atraente para os jovens dos anos 70.

A década de 80 marca um tempo de profundas mudanças também em território brasileiro. Após um longo período de ditadura militar, emerge o surgimento de novas organizações da sociedade civil e política, e não foi diferente a JCB. É aqui que podemos contemplar o período da Pastoral orgânica da juventude. Um novo tempo caracterizado pela volta da juventude às ruas, pedindo democracia. Deixa-se de lado o eu pessoal, para olhar de novo para o coletivo. As conversas juvenis nos grupos eram marcadas por confrontos de idéias. Essa era uma juventude, que gostava de ler e discutir seus ideais. Houve também o aumento da consciência crítica. Dessa nova geração, faziam parte os jovens católicos que buscavam ser os protagonistas do próprio crescimento. Surge nesta fase a pastoral da juventude organizada em nível diocesano, regional e nacional. É bom lembrar um momento marcante promovido pelo Setor Juventude da CNBB que realizou um encontro nacional com representantes de jovens de todo o Brasil. A partir daí deu-se grandes passos na evangelização dos jovens com vários tipos de organizações: PJ (Pastoral da Juventude), PJR (Pastoral da Juventude Rural), PJMP (Pastoral da Juventude do Meio Popular). É marcante neste período o protagonismo juvenil, que passa-se a

liderar outros jovens e seus caminhos.

É importante ressaltar também o encontro promovido pelo Setor Juventude do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) com participantes jovens de vários países da América Latina. E volta com força o método: ver, julgar e agir que tinha ficado nas sombras nos anos anteriores. Todavia, aqui se encontra também dificuldades na evangelização da juventude tais como: instrumentalização da fé, por parte de alguns líderes, pouca atenção formação integral, dificuldade em respeitar as etapas de crescimento na fé. Houve uma tentativa do Setor Juventude da CNBB em organizar as várias expressões da juventude católica brasileira: Renovação Carismática, Movimento dos Focolares e Movimento Comunhão e Libertação, contudo sem muito êxito devido a dificuldade em encontrar pistas que os ajudasse a viabilizar as propostas.

Nos anos 90, surgiu um novo rosto juvenil, muito ligado ao subjetivismo e o sentimento. É marcante neste período, o enfraquecimento das pastorais juvenis, talvez porque da parte da Igreja, não houve um grande investimento na juventude como na década anterior, mesmo que na Conferência de Santo Domingo se reafirmou a opção preferencial pelos jovens. Forte nesta época foi a atuação dos movimentos que trabalhavam com a juventude dentre estes: Renovação Carismática Católica, Movimentos de Encontros, Movimento de Comunhão e Libertação, Focolares, “Novas Comunidades” como a Canção Nova, Shalom e outras. Aqui se destaca o uso das redes de comunicação na evangelização dos jovens.

O Setor Juventude da CNBB com a preocupação em articular todos os movimentos e Congregações que exerciam um trabalho pastoral, realizou um encontro nacional anual, com o objetivo de somar forças na evangelização da juventude, visto que até então, estas trabalhavam de forma dispersa. E acrescentou neste cenário juvenil outras pastorais: catequética, crismal, escolas católicas (AEC – Associação de escolas católicas). Tudo isso com o sonho de ter uma organização mais articulada e orgânica, sem perder o foco das diferentes expressões juvenis.

Várias publicações nasceram destes encontros e outras reflexões, destacamos: Civilização do amor, tarefa e esperança, Pastoral da Juventude no Brasil (Estudos da CNBB, n. 44); Marco Referencial da Pastoral da Juventude do Brasil (Estudos da CNBB, n. 76); Texto-base da Campanha da Fraternidade 1992. Atualmente pode-se constatar diversos institutos que somam forças em favor da evangelização da juventude.

Contudo, a articulação e o trabalho em rede de todos em prol dos jovens fica ainda um grande desafio para todos nós.

Os caminhos percorridos aos longos destes anos são para nós uma fonte muito rica neste processo de evangelização da juventude.³

2. A JUVENTUDE CATÓLICA BRASILEIRA NO CONTEXTO ATUAL

Hoje vemos uma grande diversidade no rosto da Juventude Católica Brasileira. Neste trabalho nos é pertinente citar apenas três destas expressões: Os jovens da RCC (Renovação Carismática Católica); a PJ (Pastoral da Juventude) e a JM (Juventude Missionária).

Falando do contexto atual dessa Juventude Católica Brasileira (JCB), pode-se dizer que ela já não vive mais marcada pela estrutura social tradicional onde os valores e normas eram transmitidos de geração em geração. Hoje este patrimônio religioso está fortemente ameaçado pela estrutura atual.⁴

Olhando-os no contexto presente, percebemos que eles trazem consigo as características dos jovens como outro qualquer. Pesquisas mostram que os jovens em geral conservam em suas listas de valores: a solidariedade, o temor de Deus e a igualdade de direitos.

³ Cf. *ibid.*, p. 133-148.

⁴ Cf. WENDEL, *Helena* e MARTONI BRANCO, *Pedro Paulo* (Org.). *Retratos da Juventude Brasileira: Análises de uma pesquisa nacional*. Ed. Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 268.

Para muitos deles, o sexo antes do casamento não é um problema. E a grande parte desta população é contra o aborto. Ao falar dos nossos jovens católicos percebemos que para os jovens da PJ o importante é colocar as mãos na massa para transformar o mundo.⁵

Para os jovens da RCC, o essencial é responder ao chamado de Deus e ser um construtor da civilização do amor.⁶ Para a JM, o valor principal a ser cultivado é o ser missionário, levar a mensagem de Cristo a outros jovens incluindo a oração diária e as doações para a missão.⁷

Não importa qual o seu rosto católico, essa juventude convive com problemas sérios na sociedade tais como: violência, desigualdade, falta de oportunidades, desemprego, etc. Essa realidade é bem ressaltada no discurso do Papa Francisco que diz: “O Desemprego juvenil, a informalidade e a falta de direitos trabalhistas não são infáveis; ao contrário, são o resultado de uma prévia opção social, de um sistema que dá mais valor aos lucros que ao ser humano”.⁸

No Brasil, ao referir-se a evangelização da juventude usa-se o termo *Setor Juventude* para assim, contemplar os diversos rostos da Juventude Católica Brasileira. A CNBB cadastrou 61 movimentos que colaboram hoje na evangelização da juventude. Mesmo assim, ainda é pouco para atingir todos os cantos deste Brasil. Pesquisas apontam que diminui consideravelmente a população católica brasileira, e é evidente que nesta se encontra uma grande massa jovem.⁹

⁵ Cf. <https://istoe.com.br/314126_A+NOVA+JUVENTUDE+CATOLICA+BRASILEIRA> acesso em 2 de novembro 2017.

⁶ Cf. <<http://rccjovem.com.br/conheca/quem-somos/>> acesso em 2 de novembro>.

⁷ Cf. <<http://jmissionaria.blogspot.com.br/p/diretrizes-e-orientacoes.html>> em 2 de novembro 2017>.

⁸ HUMMES, Claudio. *Grandes Metas do Papa Francisco*. Ed. Paulus, 2017, p. 21.

⁹ Cf. <<http://www.vermelho.org.br/noticia/187202-1>> acesso em 2 de novembro 2017.

Sem sombra de dúvidas que este contexto coloca a pessoa em uma situação de vulnerabilidade, pois o indivíduo depende muito da sociedade. Muitos consideram que a juventude de hoje vive mais do que em outras épocas vulnerados. Assistindo os noticiários constatamos o quanto milhares de jovens no mundo vivem em situação de risco. São tantos que perdem a família, bens e perecem nas calamidades de vários tipos, naturais ou causadas pela guerra. No Brasil também se destacam os jovens refugiados vindo do desespero em busca de uma nova pátria.

Nossa realidade é marcada também pelo sofrimento do jovem que sai de casa para trabalhar ou estudar, e encontra situações de violência física ou verbal. Outras vezes ele causa sofrimento a si mesmo, com as drogas ou com o suicídio, talvez porque a sociedade atual não oferece esperança ou muitas perspectivas para o futuro. Tantos jovens não têm condições de fazer uma faculdade. E aqueles que cursam um nível superior, não sabem se ao terminar trabalharão no campo escolhido. E o que dizer da falta de oportunidade que levou tantos jovens a morrerem vítimas das drogas ou a terminarem os seus dias em uma prisão.

Em se tratando de saúde, quantos de nossos jovens podem contar com um plano de saúde consistente? Nosso sistema de saúde pública é precário, e não consegue dar um sustento digno a população, sobre tudo aos mais carentes. No mundo da educação, os dados são bem desafiadores. Constata-se um grande número de jovens que não têm acesso à escola. Dentro os que vão a escola muitos tem dificuldade em aprender por causa da desnutrição e de professores pouco qualificados.

Em terras brasileiras, uma grande massa de jovens pobres conta com uma educação pública desqualifica e ainda precisam trabalhar e estudar para ajudar no orçamento familiar ou manter os seus estudos. Eles veem-se ainda na dificuldade em conseguir entrar para a Faculdade. E para tantos que o conseguem, o sonho de um emprego em sua área de estudos nem sempre é possível.¹⁰

¹⁰ Cf. *Evangelização da Juventude*, p. 127-132.

O sonho faz parte da juventude. Em meio á tantas dificuldades, o sonho prevalece e é isso que os impulsiona a continuar em frente. É interessante ressaltar pesquisas que mostram que nove em cada dez jovens incluem em seus sonhos ter uma profissão perfeita que possa ajudar a transformar a sociedade.¹¹

A juventude atual, não pode ser pensada sem as redes sociais sem estarem conectados. Este espaço cibernético¹² oferece grandes possibilidades para que os jovens possam encontrar soluções para certos problemas em seu mundo. Aí são capazes de grande altruísmo para transformar tantas realidades desafiadoras para eles. Com audácia e criatividade, vão construindo ao seu redor um espaço frutuoso de conquistas. Mesmo que neste mundo virtual se misturam real e fictício, é nele que podemos encontrar novas maneiras de chegar ao coração da JCB.

Podemos sintetizar assim o contexto juvenil atual:

- Desigualdade de renda: muitos dos nossos jovens vivem em famílias com renda per capita abaixo do salário mínimo.
- Os problemas juvenis mais frequentes são: uma precária educação, o desemprego, espaço para cultivar a cultura e o lazer, a gravidez na adolescência, as drogas, o alcoolismo, o suicídio, a violência a evasão escolar, o analfabetismo, o trabalho informal com baixa renda.
- Na que sociedade atual, cresce a igualdade de condições entre homem e mulher. Mostrando que a mulher vem ocupando mais espaços no mundo do trabalho, na política e nas decisões em geral, mesmo que ainda estamos longe de um ideal neste contexto.
- Tem-se maior inclinação pelas pequenas transformações ao invés das grandes revoluções e conquistas.

¹¹ Cf. <<http://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,pesquisa-mostra-quais-os-sonhos-dos-jovens-brasileiros,731894>> acesso em 2 de novembro 2017.

¹² Para aprofundar este tema consultar o artigo de Rafael Lopez, *Os desafios da animação missionária vocacional no ciberespaço*. Em CEMLA caderno n. 1, 2014.

- Vê-se um maior crescimento na tendência ao sincretismo religioso e às várias formas religiosas ecumênicas.
- Os jovens aparentam ter dificuldade em vincular-se a uma instituição, a uma estrutura paroquial ou autoridade.
- Percebe-se uma busca imperativa da felicidade. Fazendo crescer a cultura da impaciência, da intolerância, da falta de respeito, da busca angustiante do consumismo.
- Neste contexto se fragiliza os laços familiares. O jovem vê-se sozinho na escolha dos valores fundamentais de sua vida. Em muitos lares se perdeu a figura da autoridade.
- Nossos jovens sofrem o impacto da cultura contemporânea que leva a algumas tendências: centralização das emoções e relativização dos valores e das tradições; precisam de estímulos constantes para manter a atenção; há uma tendência em desacreditar fortemente no compromisso definitivo; opta-se pelo que é passageiro; a nova cultura, faz crescer o medo de escolher aumentando e acentuando a dificuldade em se fazer um projeto de vida com longos prazos e assim que importa é o imediato; leva a preferir as relações mais abertas ligadas às redes sociais; enfoca mais a subjetividade levando os jovens a centrar a sua atenção mais em seus problemas pessoais.
- Todavia, podemos encontrar aqui uma geração criativa, idealista, generosa. Capaz de grande altruísmo. Que busca espaços e oportunidades, que corre atrás de seus sonhos e buscam maneiras criativas para realizá-los.¹³

3. APELOS DO PAPA FRANCISCO A JUVENTUDE CATÓLICA

Fé, amor e esperança, essas palavras ecoaram na praia de Copa Cabana no Rio de Janeiro, em ocasião da visita do Papa ao Brasil na Jornada Mundial da Juventude. Seriam esses o desejo de Francisco para a Juventude Católica Brasileira?

¹³ Cf. *Evangelização da Juventude*, p. 127-132.

Jovens que caminhem com fé, sem jamais perder a esperança, se doando com amor na construção de um mundo melhor? Sim, podemos acreditar que sim! Mais adiante o Papa Francisco pede: “O coração de vocês, coração jovem, quer construir um mundo melhor. Os jovens nas estradas; são jovens que querem ser protagonistas da mudança. Por favor, não deixem para outros o ser protagonista da mudança! Vocês são aqueles que têm o futuro! Vocês... Através de vocês, entra o futuro no mundo. Também a vocês, eu peço para serem protagonistas desta mudança”.¹⁴

Nessa mudança, ele pede aos jovens que sejam protagonistas da civilização do amor. Que façam barulho! Isso é ser jovem. Mas que esse barulho seja para mostrar o mundo que a juventude quer viver. Mas não uma vida sem perspectiva. Algo que vale a pena! Francisco parece esperar muito dos jovens. Doação, compromisso e transformação, missionariedade.

A Igreja é mãe da juventude, lembra Francisco. Nela, eles devem se sentir amparados e protegidos, amados. Ela é uma Mãe para eles, e nela precisam florescer. Ele insiste também que os jovens não deixem que ninguém lhes roube a esperança. Ao contrário, eles mesmos devem ser portadores desta esperança para outros jovens. Pois a melhor maneira de chegar ao coração de um jovem, é o próprio jovem sendo protagonista na evangelização de outros jovens. Ninguém mais apto para levar a Boa Nova aos jovens que o próprio jovem. Francisco insiste nessa missionariedade presente no coração da JCB. Sair! Mais uma vez o Papa pede aos jovens: “Mostrem com a vida que vale a pena gastar-se por grandes ideais, valorizar a dignidade de cada ser humano, e apostar em Cristo e no seu Evangelho”.¹⁵

Os jovens, pelo sua condição em ser jovem são aptos para atender o apelo do Papa Francisco de sair com coragem, deixando a própria comodidade para encontrar as grandes periferias do

¹⁴ Cf. <<https://jovensconectados.org.br/15-frases-marcantes-do-papa-francisco-no-brasil.html>> acesso em 14 de novembro 2017.

¹⁵ Ibid

mundo (EG 20). Nisso os jovens recebem o elogio do Papa: “Deve-se reconhecer que, no atual contexto de crise do compromisso e dos laços comunitários, muito jovens se solidarizam contra os males do mundo, aderindo a várias formas de militância e voluntariado” (EG 106).

Papa Francisco pede também que os jovens impulsionem a Igreja para o “Novo”. Que a faça sair das estruturas e costumes ultrapassados que não são fontes de vida nova (EG 108). Para Francisco, a Igreja se renova na juventude. E o tema da Igreja em saída, tão precioso, aos olhos de Francisco é pedido também para a juventude. “Como é bom que os “jovens sejam caminheiros da fé”, felizes por levarem Jesus a cada esquina, a cada praça, a cada canto da terra” (EG 106). E também a eles vai esse convite: “Não deixemos que nos roubem a força missionária” (EG 109).

É próprio da geração atual não só jovem, a mentalidade do consumo. Em sua carta *Laudato Si*, Francisco insiste que a espiritualidade cristã pede um comportamento alternativo a esse da sociedade contemporânea, ou seja, cuidar, amar, preservar. Adotando um estilo de vida sóbrio, profético, contemplativo. Também aos jovens, que são capazes de tão grande altruísmo (LS 222).

Numa cultura que insiste que o matrimônio “tradicional”, é ultrapassado, o Papa pede aos jovens que sejam ousados em comprometer-se com o amor definitivo no matrimônio. Que eles devem descobrir a riqueza e o valor desse sacramento (AL 205).

O tema da esperança volta na mensagem do Papa Francisco para a XXXII Jornada Mundial da Juventude 2017: “Na realidade, tenho a peito que vós, jovens, possais caminhar, não só fazendo memória do passado, mas tendo também coragem no presente e esperança no futuro”.¹⁶

Na JMJ em Cracóvia, o Papa pede aos jovens de se mobilizarem para criar uma cultura da paz e da fraternidade. Ir contra corrente, neste mundo marcado por tantas divisões, guerras

¹⁶ <http://br.radiovaticana.va/news/2017/03/21/mensagem_do_papa_para_a_xxxii_jmj_2017_-_texto_integral/1300031> acesso em 15 de novembro 2017.

e diversos tipos de violências causadas também pela intolerância religiosa.¹⁷

Outro pedido de Francisco aos jovens é para saírem do “sofá”. Símbolo da comodidade. Do estar à vontade, sem preocupações com os outros. Em nossa zona de conforto. O Papa fala de uma paralisia que precisa ser mudada. A geração do “sofá” deve dar lugar a uma outra, comprometida, sonhadora, que caminha e está em constante busca da verdadeira felicidade. “o sofá-felicidade é a paralisia silenciosa que mais nos pode arruinar; porque pouco a pouco, sem nos darmos conta, encontramos-nos adormecidos, encontramos-nos pasmados e entontecidos enquanto outros – talvez os mais vivos, mas não os melhores – decidem o futuro por nós”.¹⁸

Ele continua seu discurso pedindo aos jovens que se lancem na estrada atrás de Jesus. Como bons caminheiros missionários. Por que assim o fez Jesus e seus discípulos. “Em todos os campos onde vos encontrais, o amor de Deus convida-vos a levar a Boa Nova, fazendo da própria vida um dom para Ele e para os outros”.¹⁹

Francisco finaliza a sua mensagem aos jovens pedindo que sejam construtores de ponte. Antes de tudo entre eles mesmos. Mas esta deverá atingir todos os cantos da terra. E os jovens devem ser os protagonistas deste projeto.

Nessa caminhada, Francisco apresenta aos jovens Maria como modelo de discípula e missionária. É nesta escola que os jovens devem entrar e fazer parte de um “Sim” come começou com a jovem Maria de Nazaré. Mulher de fé e de decisão. Jovem que com certeza deixou o “sofá” da comodidade, do conforto, da segurança. Com um “Sim” generoso, se colocou logo da “estrada”. Muito corajosa e decidida. Estas atitudes, são pedidas pelo Papa aos jovens.²⁰

¹⁷ Cf. <<http://www.acidigital.com/noticias/texto-discurso-do-papa-francisco-na-vigilia-da-jmj-cracovia-2016-96822/>> acesso em 16 de novembro 2017.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Cf. <<https://pt.aleteia.org/2017/03/21/papa-francisco-propoe-este-desafio-aos-jovens-para-a-jmj-panama-2019/>> acesso em 16 de novembro de 2017.

É neste sentido que o Papa Francisco, anuncia aos jovens uma preocupação peculiar com o mundo da juventude: como eles estão vivenciando a sua fé? Como estão maturando o seu projeto de vida? Que espaço tem em suas vidas o discernimento vocacional? Tudo isso será refletido em um Sínodo que já está a caminho com o tema: “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”. Foi assim no mês de outubro de 2017, que o Papa Francisco anunciou na cidade do Vaticano o acontecimento importante para a juventude, ou seja, o encontro com jovens católicos, mas também de outras igrejas cristãs e até jovens não cristãos de todo o mundo, para preparar a assembleia do Sínodo dos Bispos de 2018.²¹

O Papa disse naquela manhã que a Igreja católica quer colocar-se à escuta dos jovens, com um coração aberto. Que está atento à sensibilidade, à fé, às dúvidas e aceita também as críticas dos jovens.²²

Será uma grande ocasião para toda a Igreja, e é claro que também para nós que atuamos na Evangelização da Juventude, para também fazermos um discernimento pessoal sobre nosso jeito de nos aproximarmos dos jovens com a proposta específica da vida missionária consagrada.

4. APROXIMAÇÃO DA JUVENTUDE CATÓLICA PELAS MISSIONÁRIAS DE MARIA — XAVERIANAS

O nosso serviço missionário à Igreja do Brasil, tem-se realizado no acompanhamento das várias comunidades onde somos enviadas, mas sobre tudo em nossa colaboração nos vários organismos missionários: COMIRE, COMIAR, COMIDI, COMIPA. E ligados a estes estão a IAM (Infância e adolescência missionária) e JM (Juventude Missionária).

²¹ Cf. <<http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/vaticano-papa-convoca-jovens-crentes-e-nao-crentes-para-preparar-sinodo-de-2018/>> acesso em 16 de novembro de 2017.

²² Cf. Ibid

Dentre as várias expressões da Juventude Católica Brasileira, nós missionárias de Maria Xaverianas, optamos pela Juventude Missionária (JM). Várias Congregações tem um trabalho com JM, porém ligadas ao próprio carisma. Até o momento, não temos nenhuma articulação neste sentido. Assim, colaboramos com a JM ligada a POM.²³

A JM é “um serviço de animação missionária oferecido pela Obra da Propagação da Fé, para despertar, avivar, formar e manter o espírito missionário universal dos jovens e ajudá-los a realizar sua própria missão local e universal”.²⁴

O percurso da Juventude Missionária, inicia-se desde a Infância, pois muitos membros da JM fizeram parte da IAM, foram animadores ou de alguma forma conheceram a obra. Pode-se dizer que há certa continuidade, mesmo que os grupos de IAM e JM caminhem independentes um do outro.²⁵

A obra de Propagação da fé tem como objetivo animar, suscitar, despertar em todo o povo de Deus o espírito universal e missionário e tem a missão de evangelizar e fortalecer a fé. A IAM e JM são a expressões concretas da Igreja Missionária, é claro junto com tantas outras organizações que fazem parte das POM.

²³ “As Obras Missionárias Pontificias são um instrumento precioso para suscitar em cada comunidade cristã o desejo de sair das próprias fronteiras e das próprias seguranças, fazendo-se ao largo a fim de anunciar o Evangelho a todos. Através duma espiritualidade missionária profunda vivida dia-a-dia e dum esforço constante de formação e animação missionária, envolvem-se adolescentes, jovens, adultos, famílias, sacerdotes, religiosos e religiosas, bispos para que, em cada um, cresça um coração missionário”. Cf. <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20170604_giornata-missionaria2017.html> acesso em 29 de novembro 2017>.

²⁴ <<http://jmissionaria.blogspot.com.br/p/diretrizes-e-orientacoes.html>> acesso em 27 de novembro de 2017.

²⁵ O Congresso Nacional que aconteceu em Recife, em setembro de 2017, “reafirmou o seu compromisso com a Infância e Adolescência Missionária e com a Juventude Missionária, em união com as demais expressões juvenis, a fim de que crianças, adolescentes e jovens sejam protagonistas da missão onde quer que estejam”. Cf. <http://br.radiovaticana.va/news/2017/09/12/mensagem_do_4%C2%BA_congresso_mission%C3%A1rio_nacional_%C3%A0s_comunidades/1336308> acesso em 28 de novembro 2017.

Para muitos, a JM é um movimento, uma pastoral. Todavia ela não se enquadra assim. É verdade que ela é um grupo de jovens engajados em sua comunidade, mas que tem como objetivo animar missionariamente, rezar pelas missões e viabilizar o envio às missões além-fronteiras. Tanto a JM como a IAM, fazem parte do Conselho Missionário de cada Diocese (COMIDI). Sendo assim, os frutos que a Missão da Igreja recebe com esta presença é muito significativo. Eles têm como padroeiros, São Francisco Xavier e Santa Terezinha. O Lema é “Jovem Evangelizando Jovem”. e a saudação é “Jovem missionário, sempre solidário”.²⁶ Eles, como a IAM tem a espiritualidade do sacrifício pelas missões. Renunciar algo em prol da Missão. Na realidade funciona de maneira bem simples: o resultado da renúncia vai para um cofrinho que depois a POM envia para projetos missionários mantidos pela Igreja. Eles são solidários com todas as situações que precisam da luz do Evangelho.

“O jovem missionário deve ter clareza do carisma missionário, principalmente na missão além-fronteiras e “ad gentes”; Deve ter sentido de pertença às POM, conhecendo-as e difundindo-as e dispondo-se a levar a dimensão missionária a outras pessoas”.²⁷

Aqui em São Paulo, a JM caminha ao lado de várias outras expressões da Juventude Católica. Ainda tem entre elas uma tímida presença, assim como toda a dimensão missionária por aqui.

Estar inseridas na Igreja Local é parte importante de nossa atuação no Brasil. Além de motivar, animar a JM e IAM, temos colaborado em projetos que possibilitam o envio dos jovens para experiências breves de missão fora de suas realidades paroquiais e até mesmo além-fronteiras.²⁸

²⁶ Cf. <<http://jmissionaria.blogspot.com.br/2012/04/o-que-e-juventude-missionaria.html>> acesso em 29 de novembro 2017.

²⁷ <<http://jmissionaria.blogspot.com.br/2012/04/o-que-e-juventude-missionaria.html>> acesso em 2 de novembro 2017.

²⁸ Cf. <<http://www.pom.org.br/o-sonho-missionario-de-duas-jovens-da-periferia-de-sao-paulo/>> acesso em 29 de novembro 2017.

Aqui em São Paulo estamos fortemente inseridas nos organismos ligados a POM. E atualmente somamos forças em dois projetos missionários do Regional Sul 1 da CNBB. Um em terras brasileiras, ou seja, a missão que está presente a 21 anos no Amazonas. E recentemente está ganhando forças o Projeto em Pemba Moçambique.²⁹ Nosso empenho é ajudar esta Igreja de São Paulo a crescer em missionariedade e enviar também jovens para estas duas missões além fronteiras. Para isso estamos semeando. E que Deus possa nos conceder muito frutos missionários.

CONCLUSÃO

O apelo do Papa Francisco “Não quero uma Igreja tranquila, quero uma Igreja Missionária,” tem nos impulsionado fortemente a buscarmos maneiras criativas para tornar concreto este desejo. Nestes últimos dois anos, tivemos a alegria de levar crianças, jovens e adultos para realizarem uma breve experiência missionária além das fronteiras de suas paróquias. Quatro experiências missionárias foram realizadas em “Rede” na Diocese de Limeira, na primeira participaram vinte e cinco missionários, na segunda cinquenta, na terceira sessenta e na última cem missionários de São Paulo e outros tantos da mesma diocese. Ouvindo os testemunhos dos jovens e de outros missionários e missionárias o refrão que ecoou foi o mesmo: “Como é bonito participar da Igreja Missionária! Ir ao encontro das pessoas, partilhar a nossa fé. Se enriquecer com o dom da fé do outro”. Isso é Missão! “Toda a Igreja é missionária e a obra de evangelização é dever fundamental do Povo de Deus” (AG 35).

Assim vamos semeando aqui e ali, acreditando que a semente é boa e que vai dar os seus frutos. E como escreveu um autor desconhecido: “Não me procurem para a colheita, pois estarei sempre semeando”.

²⁹ Cf. <<https://noticias.cancaonova.com/brasil/regional-da-cnbb-planeja-missao-em-moçambique-na-africa/>> acesso em 29 de novembro 2017.

Gostaria de concluir, lembrando alguns trechos da carta que o Papa Francisco escreveu aos jovens brasileiros em ocasião do encerramento do “Projeto Rota 300”,³⁰ que se concluiu no, dia 29 de Julho de 2017 com uma grande festa no Santuário Nacional de Nossa Senhora de Aparecida:

“Maria é um sinal de esperança que vos animará com um grande impulso missionário.

Convido-vos também a deixarem que os vossos corações sejam transformados pelo encontro com Nossa Mãe Aparecida. Que Ela transforme as “redes” da vossa vida – redes de amigos, redes sociais, redes materiais e virtuais -realidades que tantas vezes se encontram divididas, em algo mais significativo: que se convertam numa comunidade! Comunidades missionárias “em saída”! “Comunidades que são luz e fermento de uma sociedade mais justa e fraterna”.³¹

PARA REFLETIR

1. Como estamos nos aproximando à juventude: prestando um serviço à juventude ou olhando aos nossos interesses congregacionais?
2. Alguns jovens hoje são atraídos por a uma eclesiologia pré-conciliar: a qual tipo de eclesiologia se inspira a nossa animação missionária vocacional?
3. Hoje se fala muito em realizar nossa missão em rede: quais orientações para avançarmos na colaboração em rede dentro de nossa família xaveriana (consagrados, consagradas, leigos e leigas)?

³⁰ Com grande prazer apresento este projeto “300 anos de bênçãos: com a Mãe Aparecida, Juventude em Missão!” <<http://jovensconectados.org.br/rota300/sobre/>> acesso em 29 de novembro 2017.

³¹ <http://pt.radiovaticana.va/news/2017/08/01/papa_francisco_carta_aos_jovens_brasileiros/_1328190> acesso em 29 de novembro 2017.

MISSIONÁRIOS XAVERIANOS
CADERNOS do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano

