

IGLESIA, PUEBLOS Y CULTURAS

Número Monográfico

52 - 53

**LOS CONFINES DEL MUNDO
EN MEDIO DE NOSOTROS**

**Simposio Misiológico
Internacional**

**LOS CONFINES DEL MUNDO
EN MEDIO DE NOSOTROS**

**Simposio Misiológico
Internacional**

Paulo Suess (org.)

**EDICIONES
ABYA-YALA
2000**

LOS CONFLICTOS DEL MUNDO EN MEDIO DE NOSOTROS

Paulo Sues

Colección: Iglesia, Pueblos y Culturas N° 52-53

1a Edición Ediciones Abya-Yala
2000 Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Télf: 562-633/506-247/506-251
Fax: (593 2) 506255
e-mail: editorial@abyayala.org
Quito, Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-579-1

Impresión Digital: Docutech
U.P.S. / XEROX
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

CONTENIDO

INTRODUCCION

Paulo Suess 5

ASIA: MISIÓN SIN FRONTERAS

Apuntes sobre el diálogo interreligioso

Joy Thomas 13

DO COLONIALISMO À GLOBALIZAÇÃO

Desconfianças asiáticas

Teotonio R. de Souza 35

MISIÓN Y TEOLOGÍA INDIA EN MÉXICO

Situación indígena, actitudes misioneras y caminar teológico

Porfirio Méndez García 45

O CAMINHAR DA MISSIOLOGIA NORTE AMERICANA

Leitura de resenhas bibliográficas e textos programáticos

Giorgio Paleari 57

TRADIÇÃO AFRICANA

Espaço crítico e libertador

Irene Dias de Oliveira Cezne 75

EUROPA SIN FRONTERAS Y SIN MISIÓN?

Apuntes sobre una misión inculturada en los países
de habla alemana

Markus Bükler 89

CONGREGADOS E FINADOS	
Congregações missionárias e organismos de solidariedade na Europa ocidental	
<i>Franz Helm</i>	109
¡NADIE VE EL REINO, SI NO NACE DE NUEVO!	
Misión inculturada e inter-religiosa de pueblos pobres y otros/as	
<i>Diego Irarrazaval</i>	129
NÓS E OS OUTROS	
Os pobres frente ao mundo globalizado	
<i>José Comblin</i>	145
UM CASO DE AMOR	
Diálogo com o movimento carismático	
<i>Roberto E. Zwetsch</i>	163
ANEXOS	
Suscinto histórico do Curso de Pós-Graduação em Missiologia	
Dissertações de Mestrado e teses de Doutorado.....	171
LOS AUTORES.	177

INTRODUCCION

Paulo Suess

Para la América Latina cristianizada, Misión significa *memoria* de un pasado colonial aún cercano y proyecto de liberación en curso. La memoria rompe la *repetición* obsesiva y la *amnesia* traumática del pasado. El proyecto es la visión de otra sociedad que se inspira en la concepción de las sociedades indígenas. En ellas prevalece la construcción de la persona sobre la producción de bienes, el ocio sobre el negocio, la participación sobre la competencia, el compartir sobre la acumulación, la libertad sobre el control. En esta otra sociedad en construcción todos aprenderán también a producir, no para acumular, sino para las necesidades propias y para distribuir. El enriquecimiento a través de especulaciones financieras, que corrompen las personas, en esta sociedad no tiene sentido. La misión recuerda el camino recorrido. Convoca los peregrinos para la construcción de “una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual” (Medellín, v/15), que camina junto a los pobres. En ellos “reconoce la imagen de su Fundador, pobre y sufrido” (LG8). En este caminar, el Resucitado se revela como camino nuevo.

La experiencia pascual, por momentos, ilumina el caminar. No transforma las noches del crucificado en el Día de la Resurrección y las eternas preguntas de Job sobre el sufrimiento del inocente permanecen sin respuesta. Pero la iluminación Pascual - primer rayo del sol que anuncia el final de la noche- cambia la visión de los peregrinos. Cambiando la visión, transforma la realidad.

El caminar está hecho de múltiples experiencias. Camino y misión se confunden en esas experiencias insertas en la historia y en la cotidianidad de los contextos culturales. No valen para todos, ni para siempre. Tienen fecha de vencimiento. La vida crece, el mundo se transforma y el camino recorrido cambia las perspectivas. Consecuentemente en el caminar se cruzan muchas sendas. No existe la hegemonía del camino único o de la lectura definitiva. Nadie tiene la última

palabra. Todos son eternos “mutantes”, herederos de Heráclito, de Jesús-Camino y de indígenas nómadas. Cargan un devenir histórico, un “corazón inquieto” (Agustín) y un ser eterno dentro de sí. Cada uno es esencia divina, atravesado por deseos humanos y empeñado en las obras de este mundo. Eternidad en construcción histórica.

Nuevas combinaciones, puntos de vista diferentes y enfoques inusitados recuerdan la posibilidad de otros caminos. El camino acostumbrado se vuelve casa de reposo. El camino es una elección. La verdad es una opción, no una necesidad. El camino se hace caminando. Las sendas y los puentes deben construirse. El compartir de la experiencia entre los peregrinos que llegan de los campos de la resistencia de la vida contra la muerte, apunta hacia nuevas posibilidades. El compartir desarmado y atento deshace la lectura ideológica, heroica y hasta depresiva de la caminata. En fin: quien vio la muerte cara a cara sabe que la vida puede vencer. Se han ido la inocencia y la seguridad. El caminar desestructura los presupuestos institucionales y mentales. Hace ver “el esplendor de Dios, que se refleja en el rostro de Cristo (...) en vasos de hierro” (2Co 4,6s.). Ser peregrino significa vivir en estado de conversión.

Recordar el camino y las experiencias de la caminata fue la propuesta de un simposio Misiológico Internacional, realizado del 18 al 22 de mayo de 1999 en São Paulo. La temática de ese simposio: “Los confines del mundo en medio de nosotros”, apunta a los desafíos del mundo globalizado: la cercanía de los pobres y de los otros y, al mismo tiempo, su exclusión del convite social. El simposio fue convocado por el curso de Post-Grado de Misiología de la Pontificia Facultad de Teología, Nuestra Señora de la Asunción, São Paulo, para conmemorar los 11 años de su funcionamiento. Participaron en el evento sobretudo los ex-alumnos y algunos invitados especiales, que vinieron de 18 países y de 4 continentes¹. Los textos de este libro son las contribuciones presentadas durante el simposio o preparados para el mismo. Voces autorizadas de Asia, Africa, América Latina, América del Norte y Europa, presentaron la síntesis de los desafíos que están emergiendo en los distintos continentes.

¿Cómo pensar la Misión en un mundo en que la miseria globalizada es un producto de la civilización del mercado, de las transferencias financieras y de la factura que pasan las elites privilegiadas? ¿Dón de encontrar el “horizonte regulador que da sentido al caminar? Glo-

balización significa proximidad y distancia. Los medios de comunicación han forjado una humanidad conectada por la palabra, la imagen y los negocios y, al mismo tiempo, separada por un abismo social, entre ganadores y perdedores. Aparentemente, la globalización facilita la actividad misionera. Los viajes a otros países y continentes hoy se vuelven bastante cómodos, comparados con las épocas que llevaron a José de Anchieta al Brasil y Francisco Javier al Japón. En caso de cualquier catástrofe, se pueden enviar con rapidez mensajes y señales de solidaridad. Hasta la “caridad internacional” acaba funcionando razonablemente.

Pero el poder de los medios significa también una nueva colonización. Mensajes insistentes y señales seductoras a servicio del mercado están en el aire 24 horas sobre 24. Arte y academia son cooptadas por el mercado total. El mundo dominado por el capitalismo de cuño neoliberal invierte la mayor parte de su creatividad en la propaganda, *desing* y *marketing*. Todo sirve, para transformar al prójimo en un cliente y las relaciones humanas en relaciones de mercado. El mercado disfraza el precio, subraya el placer inmediato y apela a la libido.

En cambio la caridad, la solidaridad y la justicia exigen “lucha” y austeridad; no logran articular su *outfit* con el placer, ni sus resultados con la rapidez. La mística tiene escasa visibilidad. Las tentativas miméticas de algunas Iglesias, que utilizan el *showbusiness* de la fe, son estéticamente despreciables, espiritualmente vacías y teológicamente sectarias. Legitiman la violencia corriente, porque esconden la cruz de Cristo y el rostro de los crucificados. El mercado financiero no puede ser vencido por el mercado religioso, sino por la gratuidad de la cruz. Jesús de Nazaret, muerto en la cruz, nos libró de la necesidad de otros sacrificios redentores. Redención y liberación ya no están bajo la presión de la magia o del rito sacrificial. La gratuidad no entra en el círculo vicioso del mercado de las competencias, con “mejoras graduales”. La gratuidad de la cruz articula las relaciones humanas a partir de otra lógica. Además la fe se afina más con la escucha que con la imagen. Las parábolas tienen por delante un camino largo que recorrer; los retratos congelan arbitrariamente un instante de la caminata. Las parábolas son exigentes: apelan a la acción. La imagen apela al placer, al consumo y a la *mimesis*. La actitud mimética es tendencialmente violenta, porque exige un sacrificio recíproco para mantener la diferencia, o hace de la

misma eliminación de la diferencia el sacrificio, mediante la identificación del otro.

Entre vencedores y vencidos, tanto en el mercado como en la cancha de fútbol, existe una relación mimética. Así, la globalización, con su visibilidad y su rapidez, simulando un precio bajo y un placer inmediato al interior de las estructuras de la competencia, colocó la Misión en desventaja frente a los consumidores de la cultura televisiva del mercado ¿Cómo afirmar, en esta gran tienda *mundi* de 24 horas, donde todo tiene su precio, que la Misión y el Evangelio son algo diferente del *marketing*? ¿Cuál es la fuerza del Evangelio junto con aquella parcela de humanidad que vive desconectada del progreso o del bienestar? En bolsones de miseria, amenizada por obras de caridad y de autoayuda que oscila entre mendicidad y violencia, luchan diariamente por el pedazo de pan, por una ducha o por un baño, por padrones elementales de justicia, por “drogas para olvidar”, buscando la suerte, el milagro o la pega del zapatero. Todo esto desafía la Misión como proyecto. Desafía la práctica misionera y la reflexión misiológica.

En el pasado, misioneros y misioneras fueron acusados de que la universalidad de la Misión no sería más que su voluntad de dominar el mundo. Llegaron a los confines de la tierra, gracias a los barcos de comerciantes, conquistadores y colonizadores. La confirmación de la verdad única de la fe, unida a la geografía universal de la Misión y la compañía de los explotadores, produjo violencia simbólica y práctica. El discurso misionero era hegemónico y excluyente. Ejemplos no faltan. Pero la universalidad de la misión se la puede entender como alternativa a la globalización. La misión es universal porque no excluye a nadie, si la misión fuera geográfica, cultural, étnica o socialmente limitada, si ella se dirigiera tan solo a una pequeña clientela de “elegidas” sería excluyente como la globalización neoliberal. El Vaticano II (1962-1965) y su inculturación latinoamericana en Medellín (1968) articularon la universalidad con la diversidad, la identidad católica con la diferencia ecuménica y macroreligiosa.

La misión, en su contextualidad universal puede pensarse así, como alternativa a la colonización cultural y la exclusión social. La alternativa se basa primero en el principio fundamental del Evangelio: la práctica del amor más grande y el anuncio del reino como “liberación del cautiverio de la corrupción” (LG9); segundo, en la comprensión de la unidad global como articulación de múltiples proyectos de vida con

horizontes diferentes y, consecuentemente no eliminatorios, los unos frente a los otros; tercero, en la articulación de la vida local y del proyecto específico con la responsabilidad universal por el conjunto de la humanidad y del planeta tierra. Ese proyecto de Misión participativa, alternativa, liberadora e inserta en el mundo, puede ser pensado en cinco dimensiones simultáneamente presentes: contemplación, integración, visión, ruptura y articulación.

1. Los peregrinos de América Latina contemplan en los crucificados de la historia a su fundador, crucificado y resucitado. En su historia de las Indias, Las Casas recuerda desde la lejana Valladolid: “Dejé en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, agotado, afligido, abofeteado y crucificado, no una, sino mil veces, por los Españoles que aplastan y espantan a esa gentes (...)”.²

La contemplación de las víctimas de la historia es al mismo tiempo la contemplación de su resistencia frente a la muerte y la afirmación de la posibilidad de una justicia definitiva, codificada en el imaginario de la resurrección. En un acto de justicia definitiva, Dios rasgó la sentencia de muerte de su hijo y lo resucitó. La mística misionera radica en esa realidad del mundo en construcción, sin víctimas. El crucificado rompió con los sacrificios humanos y desautorizó cualquier persona o sistema que crea víctimas. En esa contemplación, en cuanto resistencia contra la muerte, la Misión forja el horizonte del sentido. La vida tiene sentido, a pesar de las contingencia de las muertes “antes del tiempo” y de la desesperación de muchos.

2. La contemplación origina un descontento estructural con el mundo así como es; con el mundo que genera víctimas y que excluye; con el mundo que desprecia la vida de los inocentes y privilegia a los violentos. De la contemplación emerge la energía de una *indignación* profética. Ella es el antivirus contra el conformismo, la indiferencia y el olvido. La memoria, la contemplación y la indignación son los primeros puentes sobre el abismo que separa los excluidos del resto de la humanidad. Indignación significa compasión, misericordia y justicia. La indignación se dirige contra aquello que puede ser diferente; contra el hambre de la muchedumbre; contra el conformismo de una historia fatal; contra el providencialismo del “Dios lo quiso así”; contra la hegemonía del capital, de las armas y la tecnología al servicio del lucro de unos pocos. Los pobres y los excluidos desmienten la ideología neoliberal que pregona que la libertad de los mercados beneficia a todos. La

desigualdad puede ser crónica, pero no necesita ser eterna. La historia está llena de posibilidades. La fe inspira siempre nuevas razones de esperanza que pueden eliminar la pasión misionera. La indignación preserva la Misión de la adaptación y de la sumisión a la falacia de la globalización neoliberal.

3. La indignación profética y visionaria tiene el sello de la alegría profunda de poder participar en la construcción de un mundo nuevo. Misión y *visión* del horizonte utópico de la liberación. La justicia de Dios no es la justicia de la estatua con los ojos vendados. Dios escucha el clamor de los pobres, ve el sufrimiento de los migrantes y convoca con su palabra, a aquellos que la confusión babélica de los macrodiscursos excluye del convite social. Misión es visión, unida a la acción. Todo puede ser diferente. El compartir y la opción por los pobres apuntan a tareas básicas en este mundo: la redistribución de los bienes, hecha por los pobres y el reconocimiento de los otros y las otras en su alteridad. Esa visión se transforma en acción a través de la presencia en medio de los otros pobres y a través de la palabra, profética y misericordiosa al mismo tiempo. La Misión produce señales de justicia y genera imágenes de esperanza. En un mundo en que los privilegiados pierden el sentido de la vida y los excluidos la visión de un horizonte y la fuerza de resistir, el kerigma misionero elemental es la esperanza.

4. Presencia, palabra, señales, imágenes y sueños no son aceite en la máquina del tiempo. Son arena. El mundo socio-históricamente construido nunca está libre de alienación y de estructuras de pecado. Misión significa *ruptura* con esa alienación. Meras reformas o remiendos nuevos en odres viejos no cambian el curso de la historia. El reino solo puede ser pensado en horizonte asistémico más allá de la “utopía” de la sociedad consumista, de la sociedad que produce objetos a costa de las personas. Los sistemas, instituciones y organizaciones siempre estarán llenos de contradicciones. La contradicción hace parte del mundo de los hechos. Los hechos son momentos estáticos de un proceso amplio de liberación. La pregunta misiológicamente relevante es esta: ¿Cómo producir rupturas? ¿Cómo sembrar los sueños de los pobres y de los excluidos en las rajaduras del sistema? Ruptura significa desprogramación, desinstalación; desalineación ¿Cómo deshacernos de nuestras representaciones prestigiosas y vivir la solidaridad como expresión radical de una gratuidad sin retorno? Gratuidad no significa

solo ruptura con la sociedad domesticada por el lucro, la competencia y el control. La gratuidad rompe con el deseo mimético de incorporación. La gratuidad es la condición de la no violencia religiosa.

5. Misión es organización y *articulación* contra la violencia del hombre, de la exclusión y de la banalidad del sueño consumista. Es posible enredar las esperanzas y los sueños de los excluidos. Pero al proponer la organización de la esperanza ¿no se entra nuevamente en un callejón sin salida, en el callejón sistémico, en el atalladero partidista, en la domesticación eclesial, y consecuentemente en el anti-Reino? EL *bug* misiológico del milenio - el bloqueo de la caminata que estremece a los responsables de los relojes- es causado por estructuras piramidales, que traban la comunicación interna y obstaculizan el diálogo *ad extra*. Esas estructuras son miméticas. Reflejan pálidamente las estructuras totalitarias de la economía de mercado. En las estructuras piramidales el pobre es un simple receptor de mensajes y el otro es destinatario de comunicados. La inclusión autoritaria no representa la alternativa a la exclusión. La causa de los pobres-otros no exige solo una asunción autoritaria o una aceptación a través de parámetros de tolerancia y solidaridad al interior del sistema que los expulsó. La energía transformadora no brota de la eficacia organizacional o de la unicidad cultural al interior de ese sistema.

Los pobres, en su diversidad, son constitutivos para la organización de la esperanza del Reino. Para la organización de esa esperanza no vale la normatividad de la “calidad total”, que se basa en la competencia y la eliminación, sino la excelencia del pobre y la asunción de su diversidad en la red de las relaciones fraternas. La exclusión social es la negación de la fraternidad. Al transformar las pirámides autoritarias en redes de comunicación, surgirá un nuevo flujo energético y pentecostal el interior de las Iglesias. En el compartir de los bienes y de las palabras, en la solidaridad con los crucificados, en la solidaridad de los peregrinos, la Iglesia se renueva constantemente. Ser futuro histórico está garantizado a través de la participación de los otros y de los pobres en su red institucional.

Caminar es la forma más radical de compartir. De este caminar compartido todos salen transfigurados. No solo el Exodo- la salida emancipadora sin regreso a la tierra esclavizada - también el Exilio obliga, a través de la experiencia del extraño en tierra extraña, a redefinir el propio proyecto, sus instrumentos y sus fines; redefinir el con-

cepto, el deseo y las imágenes. La caminata relativiza proyectos, gramáticas y lógicas. En cada etapa de esa caminata regresan antiguas y nuevas preguntas. Son señales de nuestra subjetividad en construcción y de la búsqueda de sentido. Solamente el sujeto hace preguntas, se cuestiona a sí y el mundo. Al final ¿quiénes somos? La caminata es un aprendizaje para convivir en paz, cada vez con más preguntas. En el camino se pierde la ansiedad de encontrar respuestas para todo. Al salir de “nuestro” lugar cambiamos la manera de mirar el mundo y la perspectiva de la vida.

NOTAS

- 1 Cf. la memoria resumida de este simposio: TAUCHNER, Cristian. “Los confines del mundo en medio de nosotros”. In *SPIRITUS*, año 40/2 - Nr. 155 (Junio 1999): 127-133.
- 2 LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de los Indios*, 3 vols. Caracas, Bibliografía Ayacucho (108-110) vol. 3 (libro III, c. 138) p. 150.

ASIA: MISIÓN SIN FRONTERAS

Apuntes sobre el diálogo interreligioso

Joy Thomas SVD

1. Introducción

Se dice que la esperanza del futuro de la humanidad reside en Asia. Esto es evidente por la gran población, ya que casi dos tercios de la humanidad vive allí. Los jóvenes constituyen la mayoría de la población en Asia. Inclusive el destino de la familia humana puede ser perfilado por Asia, con sus grandes civilizaciones e historia milenaria, la tradición cultural pan-asiática y la riqueza espiritual. Más aún, no sería una exageración si agrego que la esperanza del cristianismo también reside en este continente. India tiene un rol muy importante para hacer en el camino asiático para el misterio cristiano. La afirmación profética de O. Degrijse es importante en este contexto: “India se ha transformado en el país misionero más importante de la Tercera Iglesia y esto es sólo el comienzo. Podemos prever que en el futuro, India será uno de los mayores países evangelizadores. El potencial apostólico de la Iglesia India es más importante que cualquier otra de la Iglesia del Tercer Mundo. Puede beneficiarse del dinamismo y la riqueza espiritual de la gente india.”

El título de esta presentación “Asia: Misión sin Fronteras - Diálogo Inter-religioso”, ya indica la cuestión para las Iglesias asiáticas de ser “una nueva manera de ser Iglesia en Asia”, dentro de este diferente contexto religioso-cultural. El título y la presentación están inspirados por un gran hombre latinoamericano, Gustavo Gutiérrez, quien escribió un libro titulado *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo* [CEP, Lima 1983], adoptando las palabras de San Bernardo de Clairvaux acerca de tomar de nuestro propio pozo. En el contexto del rico pluralismo religioso de Asia, las Iglesias asiáticas están luchando para transformarse en Iglesia-en-diálogo, una fuerza espiritual

y el signo de una nueva humanidad. Esta nueva humanidad se hizo realidad en Jesucristo, ya que Jesús es el “Nuevo Hombre” y la Iglesia es la “Humanidad Renovada” [Ef.2/14-22]. La comunidad cristiana en India, por ejemplo, está desafiada hoy a entrar más y más profundamente en la práctica del diálogo (colaborando en mutua confianza y compañerismo), compromiso común hacia y la acción para la transformación de la sociedad. Y junta sus esfuerzos también con todas las fuerzas seculares y democráticas que están comprometidas con la causa de la gente. En la situación multi-religiosa, nadie en Asia tiene otra posibilidad que la de entrar en un proceso de diálogo toda la vida. La gente desarrolla sus propios modos de hacerlo ya que están nutridos por su propia situación socio-religiosa. Cuando el amor es lo fundante del diálogo, simplemente sucede en la sociedad, y cuando el amor falla, resulta en revueltas y otras consecuencias amargas. Las “semillas de la Palabra” sembradas en las religiones, permiten que se produzca el diálogo espontáneamente. Cada diálogo es triangular y, en último análisis, diálogo es un acto sagrado. Como fue inspirado al decir el Papa Juan Pablo II a los líderes de otras religiones en Madras, India: “A través del diálogo nosotros permitimos que Dios esté presente entre nosotros, ya que en el diálogo nos abrimos uno al otro, también nos abrimos a Dios” [Juan Pablo 1986:598].

“Para la gente de Asia, especialmente para nosotros en India, no es preciso enseñar el diálogo inter-religioso ya que vivimos con varias Confesiones Vivientes y nuestras religiones y vida social no tienen fronteras”, dice el Dr. Khan, embajador indio para Italia en Roma, durante una conferencia sobre “Diálogo con Religiones” en 1986. Esta afirmación me despertó a la realidad de que el diálogo es el modo concreto de nuestra existencia en la India. En el pueblo indio donde crecí, Hindúes, Cristianos y Musulmanes vivían en armonía. Cuidar y compartir eran sentimientos tangibles en los días de fiesta. Las preparaciones especiales para las fiestas eran intercambiadas entre las tres comunidades, atestiguando al amor y la gracia de Dios, que no tiene límites ni fronteras. En realidad, mis mejores amigos en la escuela eran Kumaran, un niño hindú, y Konthalam, un niño musulmán. Fuimos a la escuela juntos y eran atendidos los ritos religiosos de cada uno en los días festivos importantes. Al atardecer, la adoración y los rezos de las familias llenaban el aire del pueblo sereno. Solidaridad y compañerismo estaban en su

apogeo durante los sucesos importantes como nacimientos, matrimonios y muertes.

La Parroquia en Ezpeleta, Argentina, donde estoy viviendo ahora desde el comienzo de este año, es una zona muy similar a la realidad socioeconómica de Asia. El diálogo con los pobres de mi parroquia, participar en sus vidas, es todo un desafío para mí. Siendo evangelizado en América Latina, quiero compartir mi experiencia de vida con la Iglesia en Asia; esto es en el proceso de transformarse en una auténtica Iglesia local, transformándose también en una Iglesia de los Pobres. Jesús proclamó la Buena Nueva del Reino de Dios a los pobres [Lc 4/18]. Hoy, en la era de la globalización, liberalización económica y mercado libre, la situación de los pobres en Asia, tanto como en América, es peor que nunca. “La peor cosa que sucede con la globalización es que a los pobres se les dice de muchas maneras que no son queridos, que son una carga y que simplemente están de más” [Wilfred 1998: 80].

2. La vieja era del “colonialismo”

Aunque la Iglesia es un misterio, una realidad divina sacramental, con teniendo un origen divino: sus formas particulares, estructuras, doctrinas y rituales están condicionadas por la historia, por las realidades socio-económicas y religioso-culturales de tiempo y lugar. Con la desintegración del Imperio Romano, la Iglesia se transformó en la fuerza decisiva en Europa, y la nueva cultura y civilización occidental-europea fue moldeada bajo el patronazgo de la Iglesia. Esta realidad en Europa es conocida como “Christendom” (Cristiandad) donde religión, cultura, sistema socioeconómico y política se identificaron como una realidad. Durante el período colonial, fue ésta Cristiandad la traída a las colonias y la misión fue vista como aliada del colonialismo europeo.

Tenemos la presencia del Cristianismo desde siglos muy tempranos en India, por el ministerio de dos apóstoles Tomás y Bartolomeo, y los cristianos nestorianos en China durante los siglos VIII o IX. Pero muchas de las iglesias asiáticas tienen sus orígenes durante el período colonial, como resultado de la gran expansión misionera que comenzó en el siglo XVI. Las iglesias en Asia no se entendieron a sí mismas como iglesias evangelizadoras porque la cristiandad occidental con su poder político y económico fue impuesta sobre ellas. Evangelización

fue entendida simplemente como “proselitismo” o conversión por cualquier medio de los nativos de las colonias y la expansión de la comunidad cristiana al costo de las otras comunidades religiosas. Las nuevas iglesias en las colonias no eran exactamente nuevas “iglesias locales” sino extensiones de las iglesias colonizadoras. “Así fuera en el sistema de seminario, o en la ley canónica, liturgia o arte y cultura religiosa, teología o catecismo, la Madre Iglesia trató de hacer a las iglesias jóvenes como réplicas exactas de sí misma” [Saldanha 1987: 34].

3. Nueva era del diálogo

Desde los años 1950, la Iglesia ha estado entrando en una nueva era de Cristianismo. La actitud cristiana hacia los creyentes de otras religiones, ha cambiado radicalmente. Los cristianos hoy se entienden a sí mismos, como co-peregrinos con los creyentes de otras religiones, en el camino del misterio Divino que trasciende todas las religiones y revelaciones. El Concilio Vaticano Segundo contribuyó a esto en una medida no pequeña, porque por primera vez en su historia, la Iglesia se transformó en una comunidad mundial, al menos en principio. Reconoció otras culturas y religiones como vehículos genuinos de la Palabra y gracia de Dios. Reconoció que la gracia salvadora de Dios también funciona en otras culturas y naciones. Reconoció que a veces el Espíritu Santo “visiblemente anticipa acción apostólica” [AG 4].

Ya no es más posible para ella cerrar los ojos a la presencia de Dios también en la sociedad secular, o “en nuestra época, en que el género humano se une cada vez más estrechamente”, tiene que estar consciente de “su tarea de promover la unidad y la caridad entre los hombres y también entre los pueblos” [NA 1].

La Unidad de la Humanidad: La humanidad entera es la gente de Dios y la Iglesia es el sacramento de esta realidad teológica. “Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos” [NA 1]. El Concilio nos invita a construir una comunidad en relación con otros como Jesús previó el Reinado de Dios en el cual “muchos vendrán de oriente y de occidente, y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob...” [Mt 8/11]. Esto también podría ser la identidad cristiana en Asia.

Pluralidad de las Religiones: En respuesta a los varios modos de la relación Dios-hombres, las religiones aparecen en la evolución espiritual de la humanidad. “Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven su corazón: ¿qué es el hombre? ¿cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿qué es el bien y el pecado? ¿cuál es el origen y el fin del dolor? ¿cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte? ¿cuál es, finalmente aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?”[NA 1].

La Misión Cristiana: Vaticano II proclama la experiencia fundante de la fe cristiana: “Cristo, que es el camino, la verdad y la vida, en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas”[NA 2]. La misión verdadera, empieza después de Pascua. Los apóstoles son enviados. Como leemos en los Hechos de los Apóstoles 1/8: “Ustedes serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los límites de la tierra.” La misión ha llegado a ser centrífuga—es decir, desde adentro hacia afuera. Esta comienza como parte de la experiencia pascual. Jesús resucitado se manifiesta a sus discípulos. Todas las apariciones oficiales son a “los doce”.

Jesús envía a sus apóstoles diciendo, “Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos” (Mt 28/19); “Vayan por todo el mundo y anuncien la Buena Nueva a toda la creación” (Mc 16/15); “Así como el Padre me envió a mí, así los envió a ustedes” (Jn 20/21); “Ustedes son testigos de todo esto” (Lc 24/48). Estos mandatos de Cristo, no son órdenes sino que, son enviados para compartir su experiencia entre todos. Porque no podemos obligar a nadie a amar. Esta es una experiencia que nos desborda. La misión cristiana es una expresión de la experiencia pascual. La misión está arraigada en el encuentro con Jesús resucitado. La fuente de la conciencia misional es la persona de Jesucristo y su ministerio.

Perspectiva Universal: Como la humanidad entera es la gente de Dios y Cristo murió por todos, “debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en una forma sólo conocida Dios, se asocien a este misterio pascual.” En este sentido “la gracia funciona en los corazones de todas las personas en un modo invisible”, “todos

los hombres, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible”[GS 22]. “Los que todavía no recibieron el Evangelio, están ordenados al Pueblo de Dios por varias maneras”[LG 16]. Con esta perspectiva universal del Concilio, la Iglesia trasciende la actitud ‘iglesiocentrista exclusivista’ que durante siglos determinó su actitud hacia creyentes de otras religiones.

Semillas de las Palabras Ocultas en las Religiones: Explorando la significación teológica de la pluralidad de las religiones el Concilio, recurre a las perspectivas ‘inclusivistas’ de los primeros Padres de la Iglesia. La Palabra divina ha sido operativo en el mundo bien al comienzo de la creación ya que “todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra” (Logos) [Jn 1/3]. Será, por lo tanto, asumido que el Logos ha funcionado en los corazones de todas las personas humanas, y en todas las religiones y culturas. A la luz de esta experiencia cristiana central, el Concilio enseña: “las semillas de la Palabra se encierran en las tradiciones culturales y religiosas de la gente”. “Por cuanto de verdad y de gracia se hallaba ya entre las gentes como por una casi secreta presencia de Dios”, porque “sin género de duda el Espíritu Santo obraba ya en el mundo antes de la glorificación de Cristo”[AG 9, 4]. Durante los siglos la Iglesia entendió su misión como traer luz en la total oscuridad de las entrañas de los corazones de los creyentes de otras religiones. El Concilio, sin embargo, percibió que el trabajo del Espíritu y la presencia del Logos está ya allí antes que el misionero venga a la esfera de otra religión.

Promoción del Diálogo: Con esta afirmación positiva de la pluralidad de las religiones en la economía de la salvación, el Concilio Vaticano Segundo corrige la actitud de la Iglesia en el pasado y declara: “La Iglesia católica no rechaza nada de los que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque puedan discrepar en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”[NA 2]. El respeto sincero de otras religiones demanda una nueva cultura de diálogo. Por lo tanto el Concilio aconseja: “(La Iglesia) exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan los bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos se dan”[NA 2].

Lo que es significativo es que el Concilio quiere que los cristianos no solamente conozcan sino también que preserven y promocionen los valores dados por el Espíritu de verdad y bondad en otras comunidades religiosas. Tal cultura del diálogo demandaría que los cristianos vivan “con el aprecio y la caridad” para que los creyentes de otras religiones, “tomen parte en la vida cultural y social por las diversas relaciones y quehaceres de la vida humana” y “estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas”[AG 11]. El objetivo de este diálogo es “unificar bajo un Espíritu todas las personas humanas cualquiera sea la nación, raza o cultura... para construir el mundo en paz verdadera - de congregar a todos los hombres, de cualquier nación, raza o cultura que sean bajo un mismo Espíritu...y...a construir el mundo en la verdadera paz”[GS 92]. Esta perspectiva divina-espiritual en los creyentes de otras religiones - que el Espíritu Divino está transformando las vidas de todas las personas - abre un ancho horizonte para reconocer el plan universal de salvación de Dios que comprende la diversidad de las religiones y para moverse con ellas en una peregrinación espiritual permanente [Cfr. FABC 1998: 17-18].

4. Misión en Asia

La primera Asamblea de la Federación de Obispos de Asia (FABC) afirmó: “Para proclamar el Evangelio en Asia hoy tenemos que hacer el mensaje y la vida de Cristo verdaderamente encarnado en las mentes y vidas de nuestra gente. El primer foco de nuestra tarea de evangelización entonces, en este momento de nuestra historia, es la *construcción de una verdadera iglesia local*” [Rosales y Arévalo 1992:14]. Es una realización local del misterio de la Iglesia. En este proceso las sociedades asiáticas se transformarán y la fe cristiana se enriquecerá. Las iglesias asiáticas están en el proceso de transformarse auténticas iglesias locales a través de un diálogo triple con las ricas culturas, religiones tradicionales y los pobres asiáticos, víctimas de estructuras económicas y políticas injustas. Por lo tanto, en este mundo multireligioso y pluricultural, la misión en Asia es vivir el misterio de la comunidad en todo su carácter universalista, entrando en un diálogo triple con estas realidades de vida de la gente. “El desafío para las iglesias de Asia es atestiguar a Jesucristo y su Evangelio mientras se mantienen abiertas a los valores espirituales y las experiencias religiosas de otras tradiciones religiosas

siendo y transformándose en Iglesia-en-diálogo, y luego desarrollar una verdadera teología de las religiones y crear un compañerismo de todas las Confesiones Vivientes” [Pathil 1998:17].

En India la expresión que más se acerca a diálogo es *sarva dharma maitri* (amistad espiritual entre todas las religiones). Uno de los más antiguos textos en el Hinduismo dice; *ekam sat viprah bahudah vadan-ti* (la verdad es una, pero los instruidos la explican diferentemente). Otra expresión *sarva dharma sama bhava* significa todas las religiones son las mismas como todos los ríos llevan al océano o no es importante qué religión uno sigue porque todas llevan a Dios como todos los caminos llevan a la cima. Aunque estas expresiones pueden apuntar a la última armonía en la búsqueda del Misterio Absoluto de la vida, uno no puede negar el peligro del relativismo difundido por ellas. El diálogo es posible solamente cuando tenemos una visión positiva de todas las religiones y reconocemos su legitimidad. Nadie afirma que todas las religiones son lo mismo o que todas las religiones son iguales.

Religión es una Fuerza Espiritual: Las tradicionales religiones asiáticas enfatizan la dimensión espiritual de la oración, meditación, yoga, contemplación, ascetismo, interioridad, devociones populares y peregrinaciones. La renunciación (el entendimiento cristiano de *kenosis*) es una de los paradigmas raíces de la civilización índica. La gente se acerca a los líderes religiosos en Asia porque tienen verdadera experiencia espiritual y autoridad moral. Apenas 3% de la población asiática son cristianos, a pesar de la presencia de la Iglesia por dos mil años. Sin embargo un gran número de gente respetan a Jesús como el Iluminado, *Guru* (líder espiritual), el amigo compasivo de los pobres, etc. Están orgullosos de historias, parábolas y símbolos como medios de comunicar verdades religiosas. Ellos admiran el espíritu de *kenosis* en la vida y el ministerio de Jesús.

Las instituciones cristianas de educación, salud, caridad y bienestar social han sido admiradas y apreciadas por el servicio que prestan. Asia ha sido impresionada e inspirada por el “Modelo de la Madre Teresa”, cuyas manos se han transformado en muñones por limpiar los cuerpos corrompidos de los leprosos o llevando bebés no queridos juntados de la calle. “La vuelta del siglo necesita marcar el cambio en esto. Necesita haber semejante reorientación en la presencia cristiana que la servidumbre no es más vista como la especialidad funcional del cristianismo, pero algo que se espera de cualquiera, cualquier grupo en la so-

ciudad. Por esto el futuro del cristianismo no puede ser simplemente una cuestión de expandir la caridad tradicional y los servicios de bienestar, pero la tarea más desafiante de inculcar el *espíritu de servidumbre* en la sociedad de tal forma que cada individuo y todos los grupos sean inspirados por esta idea. Se necesita agregar que esta servidumbre necesita ser una *servidumbre profética en el modo asiático*. La concepción tradicional cristiana de profetismo necesitaría sufrir una transformación en el contexto asiático”[Wilfred 1999:20]

5. El desafío de la misión en Asia

En el período post-colonial, el foco de la misión ha cambiado de la iglesia al Reino o Reinado de Dios (significando acciones a través de las cuales Dios se muestra a sí mismo como rey). Este cambio de paradigma ha reemplazado la palabra “misión”, en el sentido de “colonialismo” y “territorio”, hacia un concepto más amplio de “evangelización”, que incluye no solamente proclamación sino también inculturación, diálogo interreligioso y promoción humana. Este cambio está claramente traído en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de su santidad Pablo VI publicado en 1975.

La misión de la iglesia de evangelizar tiene su raíz en la misión de Dios. La Iglesia no es el reino, pero su sacramento. Todo lo que la iglesia hace para establecer el Reinado de Dios es misión hoy. En este proceso el continente asiático presencia el desafío del pluralismo. La pluralidad de las culturas en Asia atestiguan a la riqueza de la creatividad de la gente. Porque uno se transforma plenamente en uno relacionándose con los otros en amor, la iglesia en Asia se da cuenta que tiene que ser más libre y creativa para las culturas.

Los cristianos en Asia pueden ser comparados con un ‘pequeño rebaño’, (como Karl Rahner habló sobre la Iglesia del futuro), “pero la Iglesia ha sido establecida en todos lados. Aún siendo una minoría, esa Iglesia indígena es reconocida oficialmente y se supone que es auto-gobernada, auto-sostenida y auto-propagada”[Mantovani 43:16]. Con coraje y esperanza estas comunidades minoritarias están intentando unir manos con los numerosos movimientos populares teniendo lugar en Asia y está comprometido con la construcción del Reinado de Dios en Asia. Muchos de nosotros en Asia estamos siendo crecientemente concientes que la evangelización es “Misión sin Fronteras”, lista para el

diálogo y colaboración con religiones e ideologías en el servicio del Reino de Dios.

Porque hay un siempre mayor reconocimiento del pluralismo en todas las áreas de la vida. “Pluralismo será el antídoto más fuerte contra toda dominación, control y regimentación. Su lenguaje es diálogo y su actitud y práctica es participación, porque pluralismo está basado en el reconocimiento del ser otro del otro. La liberación de los oprimidos y la calidad de la vida humana en las décadas por venir dependerán en gran medida de nuestro reconocimiento y apreciación del pluralismo” [Wilfred 1991: 8].

6. Diálogo interreligioso

Permitánme ubicar primero delante de ustedes dos desafíos del diálogo interreligioso en las palabras de un teólogo indio: “El diálogo interreligioso se transforma en una preocupación sólo en dos situaciones. Primero, existencialmente, la gente que pertenece a diferentes religiones están viviendo juntas en una sociedad. Segundo, ideológicamente, tenemos una visión positiva de y respeto por otras religiones... La religión no tiene sentido en sí misma, pero le da significado a la vida en una perspectiva última, proveyendo inspiración y motivación. Como una vez remarcó Mahtama Gandhi, aquellos que dicen que la religión no tiene ningún rol en política no saben lo que religión significa. Pero por supuesto nosotros entendemos este rol como uno de profecía, proveyendo significados espirituales básicos y valores morales que inspiran y determinan la actitud y el comportamiento de uno. Es por este vínculo cercano entre religión y vida socio-política que el pluralismo religioso se convierte en un problema. El problema es si la gente que constituye una comunidad sociopolítica y cultural puede inspirarse de diferentes creencias religiosas” [Amaladoss 1991: 372].

La Consulta Ecuμένηca conjunta de la conferencia cristiana de Asia (CCA) y la Federación de Obispos Asiáticos (FABC) en Singapur, señalaron que “diálogo y misión no están no-relacionados pero cada una tiene su integridad y libertad, y su propio caracter distintivo” [1987:104-106]. Diálogo y misión son complementarios al menos en el contexto asiático, si no en todo lugar. “Tanto para que diálogo como proclamación sean efectivos, requerimos en Asia el espíritu de la *kenosis* de Jesús - auto-vaciamiento. En un continente que tiene sus tra-

diciones religiosas legendarias, ha dado gran valor al espíritu de la renunciación, ‘triumfalismo y demostración de pomposidad y poder humano que no está de acuerdo con la abnegación de Jesús en la cruz; es habitualmente desde nuestra debilidad que el amor de Dios como gracia que da la vida, se manifiesta más claramente’. En otras palabras, el modo en que cumplimos el mandato del Evangelio de evangelización en Asia no puede dejar de estar influenciado por nuestras prácticas de diálogo” [Wilfred 1999:20].

7. Diálogo y proclamación

La identidad y autoconciencia en el Vaticano II, que la Iglesia es llamada a ser el sacramento de la unidad, tuvieron expresión en el evento de Asís. Era un estudiante en Roma en aquellos días. Fue una experiencia práctica y espiritual. El Papa Juan Pablo II se juntó con los líderes de otras religiones para rezar por la paz. Aunque los líderes no “rezaron juntos” (lo que sucede habitualmente en India), la iglesia entendió mejor su identidad.

En palabras del Papa: “toda la identidad de la iglesia católica y su autoconciencia ha sido reforzada en Asís. Porque la Iglesia - esto es, nosotros mismos - ha entendido mejor, a la luz de este evento, cual es el verdadero sentido del misterio de la unidad y reconciliación que el Señor nos ha confiado, y que él mismo realizó primero, cuando ofreció su vida no solamente por la gente, sino también para unir a los hijos de Dios que estaban dispersados” [Juan Pablo 1987: 60].

En el décimo tercer Capítulo General de la Sociedad del Verbo Divino, la congregación misionera internacional a la que pertenezco, oficialmente anunció a todos nosotros sus miembros, “El diálogo está en el centro de la actividad misionera de la Sociedad” [SVD 1988:17]. El documento Vaticano, *Diálogo y Proclamación*, la afirmó como la acción evangélica: “Proclamación y Diálogo son por lo tanto ambas vistas, cada una en su propio contexto, como elementos componentes y formas auténticas de la misión evangelizadora de la Iglesia” [DP 1991:2]. En el contexto asiático la proclamación sólo puede ser dialogada, porque entramos en esta conversación como personas religiosamente comprometidas. La distinción sutil es, si estamos involucrados en la conversión o no. Si la conversión es el objetivo del diálogo, no hay ni respeto mutuo por cada uno ni honestidad mutua en lo que respec-

ta a la identidad de cada uno. Pero quisiera agregar brevemente que, si una persona es atraída hacia mi compromiso a Cristo y coopera con la comunidad cristiana para construir el Reinado de Dios, ¿quién soy yo para decir no? Sólo sería feliz de estar abierto al espíritu que mueve los corazones de las personas para ser discípulos de Cristo. Recuerdo, esta fue la pregunta que me hicieron en Roma durante la defensa de mi tesis doctoral: *Religión como Comunicación* (en el contexto de Asia) [Ishvani, Pune 1995].

Antes de mirar experiencias concretas de “Diálogo y Proclamación”, que están ocurriendo en Asia en general y en India en particular, es importante entender su real proceso. Hasta ahora el diálogo en general, ha permanecido en el nivel de vivir juntos por un día o por un período corto con tolerancia, que ha ayudado a remover prejuicios y promoción de entendimiento en muchos casos. Y ha habido muchos intentos de adaptarse para experiencias espirituales como Vipassana cristiana, yoga, zen, etc. He estado involucrado en ellos y he estado enseñándoles por los últimos diez años en India. Pero entrar en las otras religiones y experimentar a Dios como sus seguidores, todavía permanece como un desafío. Porque “conocemos el camino siguiendo el camino, sintiendo la resonancia o la vibración entre nuestra forma de vida y la Forma (*the Way*). Por esto las mayores figuras religiosas en la historia han insistido en ‘seguir’ (Jesús) o ‘practicar’ (Buddha) o ‘dejar ser’ (Lao Tzu) o ‘obedecer’ (Moisés y Mohamed) para *saber* la verdad de sus mensajes” [Knitter 1995:103]. Pocos intentos se han hecho con éxito que veremos más tarde en esta exposición.

“El diálogo interreligioso involucra interacción y colaboración a dos niveles: crecimiento en la experiencia de Dios a la luz de los desafíos de la fe de los otros, y proveyendo común fundación moral y espiritual a la vida pública. Estos dos aspectos están intimamente relacionados. El primero está al servicio del segundo; pero el segundo provee el contexto viviente para el primero” [Amaladoss 1991:376]. Amaladoss también señala que los mayores obstáculos para el diálogo son nacionalismo, como una actitud política, y fundamentalismo, como una afirmación estrecha de la verdad. Pero cuando fundamentalismo se transforma en un espíritu de clan, entonces tenemos una fortaleza impenetrable y no hay abertura al diálogo.

8. Misión es diálogo

“La misión puede ser entendida mejor y practicada hoy como diálogo. O, el mejor modo para la Iglesia de servir al Reino de Dios en el mundo de hoy religiosamente plural y globalmente amenazado es, *a través del diálogo*” [Knitter 1996:142-3]. El cristianismo tiene el potencial de construir puentes entre diferentes grupos étnicos, religiosos e ideológicos. Esta misión de crear entendimiento, apreciación y aceptación a través del diálogo es la necesidad hoy en la sociedad pluralística de Asia que está en la búsqueda de una humanidad renovada, una nueva estructura social y un nuevo patrón de relaciones humanas. Esta necesidad básica de descubrir la estructura subyacente de unidad ya es una razón suficiente por la cual deberíamos estar realizando diálogo, aún si otras religiones no parecen estar interesadas en él. La iglesia será entonces un sacramento de unidad.

Felizmente la iglesia en Asia ya está involucrada en construir amistades y compañerismos para afirmar grupos interreligiosos para rezar juntos y para trabajar juntos para construir la nueva sociedad. FABC ha organizado oficialmente estos eventos en diferentes países en Asia. Yo he participado en numerosos encuentros no oficiales en India y durante mis visitas a Indonesia, Singapur, Japón, Hong Kong, Taiwán e incluso Australia y Nueva Zelanda. Ya en 1964 semejante deseo fue expresado por ‘el Papa del diálogo’ Pablo VI en Bombay, India: “Tenemos que juntarnos con nuestros corazones, en entendimiento mutuo, estima y amor. Tenemos que encontrarnos no solamente como turistas, pero como peregrinos que parten para encontrar a Dios, no en los edificios de piedras sino en los corazones humanos” [Kavunkal 1985: 102].

Los países asiáticos en general están atravesando una crisis económica introducida por múltiples divisiones y conflictos. India en particular está enfrentando a los ‘clanes’, usando la religión como una fuerza política, fundamentalista, reconvirtiendo agresivamente a la gente a *sangh parivar* (comunidad Hindú original). La Iglesia tiene que escuchar al Espíritu trabajando en los corazones de la gente y en la historia, invitándolos a trabajar por la armonía y la comunión. “Porque para las iglesias, responder a las preguntas y desafíos es responder al Dios viviente que está entre la gente y en su historia. En esta perspectiva la comunión entre iglesias locales también será una comunión en la prácti-

ca en la cual todos respondan a la misma voz de Dios hablando hoy en una gran variedad de situaciones”[Wilfred 1991: 13].

En este esfuerzo nuestro no estamos solos. Hay numerosos ejemplos de santos en otras tradiciones religiosas que han desarrollado corrientes mundo-afirmativas. Una entre las muchas es el poeta indio Rabindranath Tagore: “Dejad estos cantos y decir de cuentas! ¿A quién adoran en esta esquina solitaria del templo con las puertas cerradas? Abran sus ojos y miren que su Dios no está delante de ustedes! El está allí donde el arado está arando la tierra dura y donde el hacedor de caminos está rompiendo piedras. El está con ellos en el sol y en la lluvia y su vestimenta está recubierta de polvo. Pónganse su manto sagrado y como él vengan aquí a este suelo polvoriento”[Tagore 1918:XI]. Resuena con el llamado a los cristianos de Juan G. Wittier de ser auténticos en su adoración: “Entonces, hermano-hombre, aferra a tu hermano a tu corazón. Porque donde el amor se alberga, la paz de Dios está allí. La adoración correcta es amarse los unos a los otros, donde cada sonrisa es un himno, cada hecho amable una oración.” Adoración debe ser una continuación de la vida en las comunidades.

En la experiencia asiática el objetivo de la misión cristiana es la transformación de los individuos y las estructuras, y la construcción de *comunidades humanas*. La Buena Nueva del amor de Dios será encarnada en esas comunidades humanas, haciendo presente el reinado de Dios, para el bien del mundo. En ellas felizmente habrá *comunidades cristianas* como sacramentos, “ésta tiene como único fin servir al hombre, revelándole el amor de Dios que se ha manifestado en Jesucristo”[RM 2]. “La iglesia tienen un rol facilitador de construir comunidades de personas caracterizadas por el respeto a la dignidad y la individualidad de cada uno sin tener en cuenta la casta, credo o etnia, o un sentido de preocupación por otros que está dispuesto a compartir sin egoísmo, y un sentido de unidad y participación expresado en diálogo y colaboración”[Amaladoss 1988:151].

9. Experimentos creativos en diálogo

Deberíamos ahora rever algunos ejemplos prominentes de experimentos creativos con éxitos y fracasos. Pero todos son escalones bienvenidos en la dirección correcta por el compromiso de la gente. Todos los experimentos en la construcción de comunidades en Asia, eclesiales

o humanas, pueden ser globalmente agrupados bajo los *Movimientos Ashram* y los *Grupos de Acción*. Ambos son intentos de construir comunidades que Jesús previó con gente de diferentes credos. “Ashram es una comunidad de seguidores de Dios reunidos alrededor de un *gurú* (maestro) espiritualmente experimentado cuyas puertas están abiertas a gente de todas las creencias y todos los estratos de la sociedad sin discriminación de ningún tipo - hombre o mujer, casta alta o baja. Es algo que encarna el espíritu, la cultura y tradición de India, y a la vez una forma de comunidad que congenia mejor con la realización de la visión de Jesús de la humanidad como una familia bajo la Paternidad de Dios... Los grupos de acción son pequeños grupos populares involucrados con gente en lucha por su vida, liberación y dignidad humana... En estos grupos uno encuentra gente de diferentes creencias, todos convocados por la misma visión de un mundo de justicia, amor, compañerismo, libertad y solidaridad - ideales que corresponden también con la visión de Jesús del Reino de Dios”[Wilfred 1991:18].

Algunos grandes misioneros que trabajaron en el sur de la India desde el siglo XVI en adelante estaban muy integrados con las culturas nativas. Ejemplos son De Nobili (el primer académico sánscrito europeo), Beschi (quien tomó el nombre local *Veerama Munivar*) y De Britto (quien cambió su nombre por *Arul Anandar*). Los *Sadhus* (santos errantes) cristianos como Sundar Singh del estado de Punjab en India, N. V. Tilak de Maharashtra, B. C. Sircar de Puri, Peter Reddy de Andhra Pradesh y Mathaichan del estado de Kerala fueron hombres de contemplación, caridad heroica y renunciación.

El movimiento ashram cristiano está todavía es su infancia. Los Ashrams se levantan sobre las barreras sectarias y dogmáticas de las religiones tradicionales. Un monje no se ve como un convertidor pero como un testigo a lo largo de la vida. Hasta recientemente los líderes de este movimiento eran cristianos del oeste que habían descubierto la tradición india como el monje benedictino inglés Bede Griffiths. Pero ahora, más y más cristianos indios están comenzando a descubrir la herencia india.

Uno debe aquí recordar al gran Brahmabandhab Upadhyay: nacionalista, trabajador social, editor, escritor y renunciante. Él era un Hindu de Bengal, convertido al Cristianismo en el siglo XIX, quien llevó adelante el encuentro hindu-cristiano más allá de meros préstamos de lo externo. El vió a la filosofía hindú como la ayudante (*hand-maid*)

del cristianismo y a Cristo como el cumplimiento del hinduismo. El fue un pionero en la inculturación. Su himno contemplativo *Vande Saccidanandam* (Ven Existencia, Conciencia, Bienaventuranza - Santísima Trinidad) es una prueba de su profundidad espiritual de teología hindú y tradición contemplativa.

Henri Le Saux, mejor conocido por su nombre indio Swami Abishiktananda, es el fundador del Ashram Kurishumala en Kerala. El paralelo entre *Saccidananda* y la Santísima Trinidad lo ayudó a salir del problema inquietante relacionado con el terceto de las personas en la Trinidad y la unicidad de su naturaleza. Para él la contemplación cristiana de Dios, como una Trinidad, pudo ser más insinuante y absorbente a la luz de la experiencia *advaidic* (no dos) hindú del Absoluto como el Uno sin un segundo. De entre muchos paralelos que el trazó entre las tradiciones hindúes y cristianas, una contribución sobresaliente son sus reflexiones relacionando *Om*, a la concepción cristiana de Dios como Abbá. 'Om' es el mantra hindú supremo representando al inefable Último y la profundidad del misterio divino. Es pronunciado al comienzo y al final de cualquier recitado espiritual.

Christukula Ashram en Tirupattur, estado de Tamil Nadu comenzó en 1921 con dos doctores, E. F. Paton y S. Jesudason. Puede decirse que guió a todos los otros en la historia de los modernos movimientos cristianos de ashram. Algunos otros ashrams pueden mencionarse; algunos son intersectorios, otros contemplativos y otros aún están involucrados directamente con los asuntos de la gente. *CPS (Christa Prema Seva) Ashram* en Pune, Maharashtra, *Jeevan Dhara Ashram* de Hna. Vandan Mathaji en los Himalayas, *Dhyan Ashram* de Misioneros del Verbo Divino en Indore, Madhya Pradesh, *Anjali Ashram* en Mysore, Karnataka, *Christavashram* en Kerala, *Anandashram* en Tamil Nadu y *Om Yesu Niketan Ashram* en Goa, que sirve como un centro de curación de jóvenes, especialmente del oeste, que han sido engañados por falsos gurús.

El abordaje de Bede Griffiths al encuentro cristiano-hindú probablemente ha evidenciado mayor apertura a la India y el hinduismo que los de todos sus precursores en el movimiento. El fue más destacado concerniendo las motivaciones misioneras. La imagen sublime que el utilizó para explicar su cuestión fue el 'matrimonio' de su alma occidental con su contraparte oriental. Su deseo de un nuevo modo de vi-

da lo trajo a la India. El quiso descubrir la otra mitad de su alma, desde la conciencia, el nivel racional.

La otra mitad, la dimensión inconciente intuitiva la descubrió en la India. Él quiso experimentar en su vida el matrimonio entre estas dos dimensiones de la existencia humana, que deseó ver extendido a las dimensiones geográficas de la iglesia - un matrimonio de este y oeste [Cfr. Michael 1999:1-10].

“Muchos teólogos en Asia hablan hoy de la necesidad de ir más allá de las básicas comunidades cristianas a las *básicas comunidades humanas*. Esto sería un grupo de gente perteneciente a diferentes religiones pero viviendo juntos como una comunidad ideal. De hecho, en países como India existen grupos de acción con miembros multi-religiosos que tratan de vivir semejante ideal...ellos pueden luchar juntos por los mismos valores allí donde estos son negados... Gandhi en la India trató de hacer esto, con encuentros de oración multi-religiosos. Pero los fanáticos lo hicieron difícil. En realidad, Gandhi fue herido de muerte por un fanático religioso cuando caminaba hacia uno de esos encuentros de oración”[Amaladoss 1991: 384].

Uno de esos grupos de acción con miembros multi-religiosos es *Dharma Bharathi* (Instituto Nacional de Educación de Valores por la Paz). Su director y coordinador nacional P. Varghese Alengadan dice: “Vivimos en un mundo roto! La Humanidad está herida y sangrando! Peleas étnicas, levantamientos comunales, terrorismo y amenazas de guerra crean tensiones en las vidas de la gente. Incluso los países pobres están gastando millones para reforzar sus milicias, cuando una gran mayoría de su población están muriendo de hambre. Un pequeño porcentaje de ricos controla los recursos privando a un gran porcentaje de gente de su derecho a la vida. Los pobres se vuelven más pobres y los ricos más ricos.

Las leyes no pueden hacer a la gente moral. Las guerras no terminarán el sistema injusto. Una conciencia familiar de la tierra por sí sola puede traer paz duradera al mundo. El consumismo sólo incrementará la avaricia; la competencia lleva a la eliminación; lo que necesitamos es un cambio de la cultura del egoísmo y el daño a la civilización del amor. Esto es posible donde los valores de justicia, fraternidad, libertad y cooperación interreligiosa regulan la vida de la gente.

Soñamos con que el siglo XXI será el siglo de la civilización del amor. Este sueño será realizado a través de una educación que promue-

va los valores. Este tipo de educación hará asomar muchos líderes iluminados que trabajarán por la paz en las familias, comunidades, cuerpos nacional e internacionales. Nos atrevemos a soñar con una familia global. Un mundo con diversidad.”

La visión 2000 de Dharma Bharathi: “Una civilización del amor en la tierra se construye en la fundación espiritual de las religiones del mundo. Intentamos una nación un cuerpo islámico de disciplina y compañerismo, una mente hindu-bhai de unidad en la diversidad y universalidad, un corazón sikh-budista-jain de coraje, compasión y no-violencia, con un indomable deseo judío, con un creativo intelecto parsi y con el espíritu de sacrificio cristiano. Denunciamos la cultura de la corrupción, la revancha, el odio y la indiferencia. Rogamos construir una comunidad gobernada por los valores de libertad, igualdad, fraternidad, justicia y paz. La visión es promovida por el programa de Educación de Valores por la Paz.”

Los objetivos de ‘Educación de Valores por la Paz’ son liderazgo iluminado, ciudadanía responsable, solidarilidad universal y conciencia ecológica, armonía entre las religiones y los grupos étnicos y educación para la transformación social y la construcción de la nación. Los participantes en el programa practican cinco caminos para la transformación personal:

1. Decir una oración diaria por la paz de acuerdo con la tradición religiosa de cada uno para ser un agente de la paz y la reconciliación;
2. Evitar una comida semanal para expresar solidaridad con el hambre y contribuir con lo ahorrado a los pobres y los necesitados;
3. Hacer una buena acción diaria sin ningún motivo egoísta para desarrollar preocupación de amor por la nación;
4. Honrar a los padres, maestros y todos los seres humanos y
5. Respetar la tierra y ahorrar sus recursos.

Los levantamientos comunales y los baños de sangre en India después de la demolición de la mezquita Babri en Ayodya prepararon el terreno para el lanzamiento de este programa para educar a la juventud y para construir un país de paz, unidad y hermandad en Indore en

1993. En un corto período de cuatro años el programa fue introducido en 300 colegios y escuelas en 16 estados de la India.

Similares grupos de acción para jóvenes, trabajadores y mujeres son numerosos hoy en India y en toda Asia. Muchos son iniciados y guiados por líderes dentro de la iglesia, pero muchos son inspirados desde fuera. Esto se está transformando en un movimiento efectivo introduciendo el Reinado de Dios desde *ad extra*.

10. Conclusión

“Dejad los buenos pensamientos venir a nosotros de todos lados” es una oración antigua, vivida por la mayoría de los indios. Ellos veneran todos los sabios y aceptan sabiduría proveniente de todas las fuentes. También la Iglesia acepta cualquier cosa que sea verdad y santa en todas las culturas y religiones. La teología tradicional ha sido trazada en la concepción pesimista de Agustín de la sociedad humana como *massa damnata*, envenenada por el pecado y condenada a la destrucción, fuera de la cual la comunidad de los creyentes fue salvada en la iglesia, el arca de Noé [2 Ped 2/5]. Vaticano II ha revisado esta visión en 180 grados. El mundo no está condenado sino abrazado en el amor salvador de Dios. Todos somos de un mismo origen y compartimos un destino común, llamado Dios [NA 1].

Por lo tanto, la Iglesia en Asia está volviéndose más y más sensible a las urgencias del Espíritu de los movimientos populares introduciendo el Reino. “Es imposible para nosotros cumplir nuestra misión hoy sin tomar en cuenta las preguntas formuladas y los reclamos hechos por los miembros de otras creencias con quienes compartimos un destino común. Esto llama a una corajuda, abierta percepción y reconocimiento del otro como otro” [Paths 1994: 55].

“Misión sin Fronteras” es la realidad que vivimos en Asia, ya que en el modo asiático de ser una comunidad las fronteras son tan fluidas. El ‘Movimiento de Ashram’ y los ‘Grupos de Acción’ están resultando en la creación de comunidades humanas gobernadas por el Reino de los valores de libertad, compañerismo y justicia. “El mandamiento que Jesús nos dió como el ‘gran mandamiento’, uno que funda e incluye a los otros, es, por lo tanto, que amemos a Dios amando a nuestro prójimo” [Soares-Prabhu 1983:85-103].

Los ‘discípulos’ de Jesucristo se están incrementando en Asia pero no necesariamente los miembros de una iglesia institucional. Existe una ‘Comunidad de Jesús’ más amplia que está abierta a todas las experiencias religiosas y expresiones de la comunidad. Misión es Diálogo, es una gran oportunidad para personas comprometidas para unirse y obtener un fruto muy necesitado. Los encuentro multi-creencias realmente pueden funcionar pero nunca se puede predecir el resultado. Solamente podemos aprender de la experiencia ya que no existen caminos trillados en el contexto multi-religioso y pluri-cultural.

Los creyentes de otras religiones son hoy aliados en una lucha común con Mammon, que puede todavía manifestarse en las viejas formas de falsedad, oscuridad y muerte. Entonces la gente de diferentes creencias e ideologías necesitan unirse para introducir la verdad, la luz y la inmortalidad. Entonces los invito a ustedes para rogar conmigo cantando un antiguo canto indio en sanscrito:

Om...asatoma satgamaya (De la falsedad conduceme a lo verdadero),
Tamasoma jyotir gamaya (De la oscuridad a la luz),
Mrutyor ma amritam gamaya (De la muerte a la inmortalidad)...*Om*.

Bibliografía consultada

1. AG: *Ad Gentes* (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia), Documento del Concilio Ecu­ménico Vaticano II, 1962-65.
2. Amaladoss, Michael: “The Challenges of Mission Today” en *Trends in Mission: Toward the 3rd Millennium*, Jenkinson W. & O’Sullivan H. eds., Orbis, Maryknoll, New York, 1991.
3. Amaladoss, Michael: *Communalism in India*, S. Arulsamy, eds. Claretian Pub., Bangalore, 1988.
4. DP: *Dialogue and Proclamation*, Congregation for the Evangelisation of Peoples & The Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Roma, 1991.
5. FABC: *Federation of Asian Bishops’ Conferences*, Vol.2, No.4, Diciembre 1998.
6. FABC: *Singapore Ecumenical Consultation*, “Living and Working Together with Sisters and Brothers of Other Faiths in Asia”, Hong Kong, 1989.
7. GS: *Gaudium et Spes* (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual), Documento del Concilio Ecu­ménico Vaticano II, 1962-65.
8. Juan Pablo II, Papa: *Origins* 15:36, Madras, Febrero 20, 1986.
9. Juan Pablo II, Papa: *Bulletin 64*, Pontifical Council for Culture, 1987.
10. Kavunkal, Jacob: *To Gather them into One*, Satprakashan, Indore, 1985
11. Knitter F., Paul: *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Orbis, Maryknoll, New York, 1995.

12. Knitter F., Paul: *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis, Maryknoll, New York, 1996.
13. LG: *Lumen Gentium* (Constitución dogmática sobre la Iglesia), Documento del Concilio Ecueménico Vaticano II, 1962-65.
14. Mantovani, Ennio: "Missionary Societies of the 80's and 90's", *FABC Papers* 43:16.
15. Michael, S.M.: "Trends of Assimilation and Integration in Indian Christianity", Trabajo presentado en el Seminario Nacional en *Trends of Assimilation & Integration in Ancient India*, Organizado por el Departamento de Sanskrito, Universidad de Mumbai, India, Mazo 9-11, 1999 (No publicado).
16. NA: *Nostra Aetate* (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no Cristianas), Documento del Concilio Ecueménico Vaticano II, 1962-65.
17. Pathil, Kuncheria: "New Ways of Being Church in Asia", *Third Millennium*, Rajkot, India, 1 (1998) 3 Julio-Septiembre.
18. *Paths of Mission in India Today*, Statement of the National Consultation on Mission, Ishvani Kendra, Pune, 4-9 Enero, 1994.
19. RM: *Redemptoris Missio*, Carta encíclica del Papa Juan Pablo II sobre la permanente validez del mandato misionero, 1990.
20. Rosales G. And Arevalo C.G. (eds.), *For All the Peoples of Asia: FABC Documents from 1970-1991*, Orbis/Claretians, New York & Manila, 1992.
21. Saldanha, Julian: *Inculturation*, St. Paul Publications, Bombay, 1987.
22. Soares-Prabhu, George: "The Synoptic Love-Commandment: The Dimensions of Love in the Teaching of Jesus", *Jeevadhara*, XIII, 1983.
23. SVD: *Following the Word*, No.1, Agosto 1988.
24. Tagore, Rabindranath: *Gitanjali*, Macmillan, New York, 1918.
25. Wilfred, Felix: *Asian Theology at the Turn of the Century, 1999; Cfr. También "Church's Commitment to the Poor in the Age of Globalization"*, *Vidyajyoti*, Delhi, India, Vol.62, No.2, 1998.
26. Wilfred, Felix: "Emerging Trends that Challenge the Churches of Asia" en *Trends in Mission: Toward the 3rd Millennium*, Jenkinson W. & O'Sullivan H. eds., Orbis, Maryknoll, New York, 1991.

DO COLONIALISMO À GLOBALIZAÇÃO

As desconfianças asiáticas

Teotonio R. de Souza

Estamos a viver uma *nova fase* de globalização que se iniciou com a chamada “era dos Descobrimentos” liderada pelos países ibéricos há quinhentos anos.¹ Poderíamos admitir que houve outros tipos de globalização. Não se entende doutra forma como o Islão, o Budismo, o Cristianismo, ou ainda o Hinduísmo, poderiam ter chegado às regiões bem distantes do seu solo de origens. O colonialismo europeu conseguiu substituir essa globalização com novos métodos de produção e estruturação das sociedades. A ação missionária cristã que acompanhou este processo participou activamente na vertente social e cultural da reestruturação das sociedades colonizadas. A criação duma secção da sociedade nativa afecta aos colonizadores e dependente deles para o seu melhoramento social era uma peça fundamental da estratégia de colonização, especialmente quando a exploração colonial se fazia a partir de um país muito distante e com poucos recursos humanos.

As estruturas eclesíásticas de jurisdição continuam sedeadas no Ocidente e não estão livres das influências políticas e económicas dos interesses do capitalismo moderno. Após a descolonização que marcou a segunda metade deste século, as estruturas eclesíásticas adoptaram uma nova política (teologia) de abertura para com as outras religiões, e foi introduzido o discurso de “igreja local” (uma recuperação conveniente dos primórdios do cristianismo) para reconhecer a autonomia das antigas “missões” no Terceiro Mundo descolonizado. É curioso que a necessidade desse tipo de discurso ou linguagem de “diálogo” não foi sentida na era colonial. Houve casos de “adaptação” estratégica, tal como aconteceu com a missão promovida por Matteo Ricci na China ou por Roberto de Nobili na Índia. Os missionários italianos, provenientes duma cultura italiana cosmopolita e sem mácula do nacionalismo cultural da Europa ocidental manifestaram essa capacidade de adapta-

ção cultural no Oriente. Fez-se também nas zonas onde a presença militar-naval portuguesa era fraca. Não existem casos de diálogo inter-religioso nas regiões fortemente dominadas pelas forças europeias.² A estratégia “dialogante” foi adoptada no caso do imperador Akbar, no sul da Índia, na China, no Japão. A sobrevivência comercial e política dos portugueses dependia das boas relações com os poderes dominantes dessas regiões, ou como no caso de Madurai no sul da Índia, foi apoiada uma secção marginalizada da sociedade local, os *Paravás*, mas com atenção à sua potencialidade de se servirem de apoio estratégico para o controle do Golfo de Manar e do comércio português no Golfo de Bengala e mar de China.³

O que acontece na Ásia descolonizada? Com a excepção das Filipinas, a Índia apresenta numericamente o grosso da presença cristã. Os dois países representam de certa forma as tradições religiosas dos dois países ibéricos na Ásia. Serviram-se também de base para as actividades comerciais e missionárias dos rivais ibéricos da época dos Descobrimentos no Oriente. A política colonial anglo-saxónica e americana deixou as suas marcas no cristianismo na Ásia, mas são as tradições do século XVI e XVII que dominam o comportamento das igrejas na Ásia, e o relacionamento dessas Igrejas com as sociedades maioritariamente não-cristãs. São elementos dessas igrejas com uma longa tradição que constituem as elites cristãs da Ásia. Essas elites sentem-se inseguras perante a aquisição do poder pelas elites sociais não-cristãs nos respectivos países neo-independentes. Qualquer discussão da “nova presença missionária” na Ásia requer uma análise séria dessa componente social, nomeadamente das ambições e rivalidades das elites nacionais. Nesta fase actual de globalização, as elites nacionais da Ásia exploram o fenómeno religioso e as suas implicações histórico-culturais em benefício dos seus interesses de classe. É o fenómeno de *fundamentalismo*.

As elites nacionais não-cristãs da Ásia desconfiam que os elementos cristãos das suas sociedades sejam utilizados pelas suas ligações missionárias / eclesiásticas / culturais com o Ocidente para a penetração e subversão dos seus mercados e economias. Afora esta preocupação que tem fundamento no passado e nos casos que se verificam até os nossos dias, as sociedades asiáticas continuam a ser profundamente espirituais. O que é importante frisar, é que não se espera que a espiritualidade continue a ser um instrumento ou um produto da globalização das multinacionais e dos governos que elas controlam. Atre-

vo-me a afirmar que a espiritualidade de *satyagraha* de Mahatma Gandhi, como o movimento *sarvodaya* de Acharya Vinobha Bhave serviram mais indianos do que a actividade missionária tanto *nobelizada* e publicitada de Madre Teresa. Resumindo e concluindo, a nova presença missionária deverá assumir a missão de Cristo buscando meios para reforçar, e não enfraquecer as forças anti-sistémicas na sociedade internacional. Caso contrário, e como tem acontecido com mais frequência, a ação missionária é instrumentalizada pelas forças de globalização para destruir as forças anti-sistémicas que lhes fazem resistênciam, particularmente nas sociedades do Terceiro Mundo.

Observamos na Ásia pós-colonial um crescente empobrecimento das populações como resultado das políticas de desenvolvimento e empréstimos das agências do capitalismo financeiro. A promoção do consumerismo para as elites privilegiadas dos países do Terceiro Mundo e uma destruição sistemática do ambiente e de bio-diversidade vão reduzindo cada vez mais a qualidade de vida das grandes maiorias das populações asiáticas. Essa situação alarmante tem tido reacções populares violentas contra as forças de opressão capitalista. Grupos de cristãos, inspirados pela leitura “libertadora” da Bíblia, têm marcado a sua presença com expressões anti-sistémicas. Mas quase sempre o protagonismo deste tipo não tem partido das estruturas oficiais da igreja que teme pela segurança dos seus interesses institucionais, mas não tem sempre faltado a sua simpatia e participação discreta em alguns desses movimentos. Atraíram maior atenção o movimento Minjung (massas populares) na Coreia, a teologia de “struggle” (luta) nas Filipinas e a teologia dos “dalits” (oprimidos dos excluídos das castas) na Índia.⁴ São respostas asiáticas e brotam duma visão cultural asiática marcada pelas tradições de hinduísmo, budismo e confucionismo. É uma visão *orgânica* da realidade.⁵ Qualquer discurso à moda ocidental, incluindo uma discussão de “nova presença” missionária, corre o risco de continuar a ignorar a matriz cultural asiática e perpetuar os erros do passado colonial e do neo-colonialismo em curso.

Felix Wilfred,⁶ um teólogo conselheiro da Conferência dos Bispos da Ásia, citava em 1993, durante um encontro dos bispos em

Hong-Kong, as estatísticas de quase duzentos casos de conflitos menores e maiores no Terceiro Mundo desde a última Grande Guerra. O número dos mortos nesses conflitos tinha excedido o dos mortos na Grande Guerra. Por trás dos conflitos estava a realidade de sofrimentos de uma grande maioria das populações, uma realidade que se tenta esconder com os meios cada vez mais sofisticados, incluindo discursos sobre os direitos humanos e de harmonia. O citado teólogo indiano oferecia as suas reflexões sobre o que poderia ser *uma teologia de harmonia* como uma resposta asiática aos discursos ocidentais. Perguntava se a harmonia já existia e era somente necessário descobri-la, ou se era um desafio à injustiça reinante. Subjacente à harmonia no discurso ocidental parece estar o conceito de unificação, que hoje se traduz em termos de globalização. É na realidade uma unificação de *nivelamento das diferenças*, em vez de ser um enriquecimento baseado num reconhecimento da diversidade e pluralismo. É a esse nível que se deve compreender o sistema hindu das castas em que o Ocidente somente viu um determinismo *kârmico* e uma inflexibilidade cruel. Foi uma maneira de integrar proveitosamente para a sociedade todos os grupos étnicos que se foram encontrando. Era uma solução ariana / hindu às limpezas étnicas.⁷

Quero aproveitar das reflexões do citado teólogo indiano e de alguns outros autores citados nas minhas notas de rodapé para distinguir dois modelos culturais de conceber a realidade: um modelo orgânico e outro modelo arquitectónico. Uma harmonia verdadeira é possível no primeiro modelo, enquanto o segundo permite coordenação, e não harmonia. Pode-se dizer que o modelo arquitectónico prevalece na cultura ocidental, enquanto no Oriente prevalece o modelo orgânico. Dos dois modelos depende a abordagem que se faz no Ocidente e no Oriente das problemáticas sociais. Não é raro ouvir as acusações de insensibilidade asiática e dos regimes políticos aí vigentes face aos valores democráticos e os direitos humanos. A assistência económica que se oferece aos países do Terceiro Mundo é quase sempre ligada e está dependente da prática desses valores. Só que na concepção oriental orgânica, a justiça ética não tem espaço ou sentido distinto, e traduz-se melhor pela *integração*. É diferente no modelo arquitectónico em que as componentes precisam de ser equilibradas, e torna-se necessário falar de ética e de justiça, geralmente *distributiva*. Aqui “faz-se” justiça. No modelo orgânico a integração é uma comunhão ontológica e vivida que

reconhece a diferença e afirma a pluralidade. A linguagem de democracia e de direitos humanos satisfazem as necessidades de evitar conflitos no modelo cultural ocidental e as suas tendências centralizadoras e globalizantes. Por trás de interesses políticos de ambos os lados, existem as duas visões diferentes de vida. Uma crescente corrupção e despotismo são a consequência prática quando se força um modelo arquitectónico sobre os povos asiáticos.

A visão asiática da realidade implica também uma concepção diferente de conflito. No modelo arquitectónico o conflito é visto como antagónico e polarizante. No modelo orgânico o conflito é criativo, necessário para produzir nova vida. “Se o grão não cair no solo e morrer, não produz nenhum fruto”, dizia Jesus. É muito diferente do conflito destruidor do modelo ocidental. No Oriente é a política de consenso que fala mais alto do que os argumentos e confrontos ocidentais. Isso implica também duas concepções diferentes de poder. Como o modelo arquitectónico tem como o ponto da partida objectivos e meios pré-definidos, o poder para alcançar esses objectivos pode tornar-se *coercivo*. No modelo orgânico, o divino está sempre presente e as suas manifestações históricas evoluem. O poder divino *sustenta* o processo, e é a ausência da consciência deste poder que resulta no mal e injustiça.⁸ É o que se representa na dança cósmica do *Shiva-Natraja*. Os seus gestos impetuosos representam a contínua criação-destruição do universo, a morte contrabalançando o nascimento, a aniquilação sendo o final de cada surgimento. A sua face mantém a calma e um sorriso transcendentes. Revela uma tensão harmoniosa entre o movimento e a tranquilidade.⁹

Quando se manifesta a preocupação pela “nova presença” missionária, isso pode significar uma preocupação característica da visão arquitectónica pelos objectivos a serem atingidos. Faz parte dessa preocupação muita arrogância e dogmatismo, militância e complexos de mártir. É uma preocupação de fazer vingar o monopólio da verdade! Numa visão orgânica os meios são importantes, não o fim. O fim não depende de nós. De nós dependem os meios, a caminhada. Jesus dizia ser ele o caminho, mas assegurar um lugar à direita ou à esquerda do pai isso não era com ele. Lemos também nos evangelhos: “Quando tiverdes cumprido tudo o que vos mandarem fazer, dizei: ‘somos empregados inúteis, fizemos o que devíamos fazer’ (Lc. 17:10). No hinduísmo, *Bhagavadgita* aconselha *nishkama karma*, ou actividade que não se

preocupa com os frutos. Foi o que inspirou e motivou o Mahatma Gandhi na sua prática de *satyagraha* ou não-violência como uma expressão de actividade sem apego.¹⁰ O caminho do meio e a nobre óctupla via (*ashtangika-marga*) de Budha, ou a essência do Taoísmo (Tao= caminho) inserem-se na mesma tradição oriental.¹¹

Muito importante é também o conceito de tempo. Muita pressa e agitação no mundo ocidental é provocada pelo conceito linear do tempo. A unidade e a harmonia são concebidas em termos de passado, presente e futuro. É uma mundividência em termos de historicidade. O modelo orgânico baseia-se numa visão ontológica de presença contínua. Isso manifesta-se na música oriental que se distingue da música ocidental que distingue os movimentos entre o princípio e o fim. A música indiana, por exemplo, não distingue os tempos, e concentra-se na experiência que se vive no presente na sua totalidade. Nota-se nesse sentido a preocupação da cultura ocidental em respeitar as filas em que se atende a uma pessoa cada vez. Na tradição oriental, quanto mais forem atendidos ao mesmo tempo tanto maior é a perfeição do atendente. A tradição indiana aprecia os *dasadvani* (quem consegue atender a 10 pessoas ao mesmo tempo) e *sadadvani* (quem consegue atender a 100 simultaneamente). A atitude ocidental tem o seu reflexo na exclusão do outro para definir-se a si próprio. A habilidade oriental de tomar consciência de várias coisas ou pessoas ao mesmo tempo significa também a sua aceitação de uma experiência religiosa sem excluir a validade das outras. Para a cultura ocidental isso seria um sincretismo num sentido pejorativo.

Esta reflexão leva-me a salientar a importância de diálogo inter-religioso, que deverá substituir a preocupação ocidental do passado com o diálogo ecuménico que vejo como ultrapassado com a nova fase de globalização. O ecumenismo como diálogo entre as igrejas cristãs é pouco abrangente, e no contexto asiático foi sempre considerado como um problema doméstico das igrejas de Europa. A globalização oferece uma oportunidade nova para um diálogo mais abrangente com as grandes religiões orientais. É um desafio que a Ásia viveu desde os inícios do cristianismo através dos cristãos de S. Tomé e dos nestorianos que chegaram até China no século VII.¹² Para os asiáticos este diálogo

inter-religioso e inter-cultural não é uma mera opção, tal como se apresentava a alguns missionários do período colonial, como foi o caso de Matteo Ricci ou De Nobili.

Os bispos católicos da Ásia reunidos em Manila em 1970 formularam a sua decisão de iniciar uma jornada de um diálogo “aberto, sincero e contínuo com os irmãos e irmãs das outras religiões, para aprendizagem mútua e para mútuo enriquecimento espiritual, e para juntar os esforços de uma maneira eficaz na tarefa de desenvolvimento total e humano”.¹³ Após mais de uma dúzia de encontros oficiais de reflexão entre os representantes de vários grupos religiosos, e chegou-se à conclusão que o “Espírito de Deus está activo em todas as tradições religiosas e que o mesmo Espírito está a conduzir os crentes de todas as tradições para um compromisso e uma comunhão que ultrapassa todas as tradições”. Conclui uma declaração dos bispos asiáticos: “Estamos convencidos que nós cristãos devemos participar na missão de Jesus que morreu para dar vida, lembrando o que ele nos ensinou, nomeadamente, que ‘somente quando o grão de trigo cai no solo e morre, ele produz colheita abundante’ (Jo. 12:24).¹⁴

É essencial compreender a natureza do diálogo inter-religioso: É um diálogo de *vivência em solidariedade* no contexto do quotidiano e partilhando as preocupações e as tensões da vida na comunidade local. É um diálogo cheio de riscos e desafios, um diálogo que não permite a ninguém gabar-se da superioridade das suas crenças religiosas. A crescente globalização multiplica as situações de carência e injustiças, tornando a solidariedade da comunidade multi-religiosa uma necessidade urgente. As igrejas cristãs ou as outras religiões não podem continuar a viver no isolamento das suas estruturas e dos seus muros. Chegou a hora de reconhecer e apreciar os valores espirituais que todas elas podem contribuir para uma luta comum contra a *deshumanização globalizante* marcada pelos ódios fundamentalistas e inter-étnicos.¹⁵ Já não é oportuno para os adoradores de um Deus “ciumento” dos Judeus, Cristãos ou de Islão agredir os crentes das outras religiões. É mais oportuno reflectir, por exemplo, sobre o comportamento de Mahatma Gandhi que proclamou que “Verdade” era Deus, ao contrário do que ele mantinha até então. *Sat* em sânscrito significava literalmente “o que

é”. Aproximava-se desta forma da definição de Deus nas outras religiões, tais como Islão e Cristianismo. Para Gandhi o nome específico de Deus em cada religião era uma questão da tradição histórica de cada religião. Os nomes diferentes não eram uma barreira para atingir a verdade, e o caminho para todos era o mesmo, nomeadamente, não-violência e auto-disciplina. Isso incluía respeito por todas as religiões como expressões mais ou menos imperfeitas da verdade. Gandhi iniciava assim um diálogo de vida, baseado numa fé que ultrapassava as diferenças das religiões. Foi um diálogo que mobilizou as massas indianas e imobilizou as forças imperiais britânicas.¹⁶ Quando um missionário cristão perguntou uma vez ao Mahatma Gandhi como poderia pregar o evangelho de uma maneira mais eficaz, ele teve a seguinte resposta: “Basta vivê-lo de começo até o fim. Preguem menos por palavras e mais através das vossas vidas.” E respondia a um outro missionário que foi pedir o seu conselho: “Tudo o que eu posso dizer é que deveis ocupar-vos com menos teologia e mais verdade em tudo o que dizeis e fazeis”.¹⁷

Para concluir: Estará a igreja pronta para uma “nova presença” de diálogo que se traduza num acompanhamento sem reservas na miséria das massas, mesmo que isso cause um permanente desconforto aos beneficiários de globalização e provoque represálias contra os interesses institucionalizados da Igreja? Até que ponto um tal diálogo com essas consequências seria aceitável às estruturas eclesásticas no Ocidente? Sabemos da história do passado que a ação missionária cristã foi uma ponta da lança colonial e continua a ser instrumentalizada pelo neo-colonialismo no presente. Não vai ser fácil pôr de lado as dúvidas e desconfianças enquanto, como afirmam os bispos da Ásia, “permanece a imagem colonial da igreja nas suas estruturas eclesásticas e na sua dependência económica no ocidente.... Isso levanta suspeitas.... A igreja continua a ser estrangeira no seu comportamento, na sua organização, no seu culto, na formação dos seus líderes e na sua teologia.... A igreja serve bem através das suas instituições de poder e serviços eficientes nos campos de educação e saúde a ponto de parecer uma empresa de negócios ao serviço das elites e levantando dúvidas acerca da sua missão profética em prol dos pobres e dos marginais.¹⁸

Admitiam os bispos da Ásia em 1992 que a igreja asiática precisava de fé maior para ultrapassar o medo do desconhecido e necessitava de coragem para abandonar uma ovelha do rebanho para ir em busca das noventa e nove que estavam fora.¹⁹ Reafirmavam os riscos de

diálogo inter-religioso, e rezavam para que a igreja tivesse a coragem de arriscar a vida para a poder encontrá-la (Mc.8:35).²⁰

Se Deus responder à essa prece poderá realizar-se o milagre de diálogo e harmonia das duas visões culturais até hoje em conflito, e poderemos chegar a experimentar o que escreveu S. João no seu evangelho: “Vai chegar a hora em que os verdadeiros adoradores vão adorar o Pai em espírito e verdade” (Jo. 4:23). Será uma revelação de Cristo ressuscitado, de Cristo desacorrentado, que já não é posse de ninguém.²¹ Dá também para compreender S. Lucas quando escreve: “Virão do oriente e do ocidente, do norte e do sul para sentar-se à mesa no reino de Deus. Há últimos que serão primeiros, e primeiros que serão últimos”.

NOTAS

- 1 Walter Fernandes & Anupama Dutta (eds.), *Colonialism to Globalisation: Five Centuries after Vasco da Gama*, Vol.I: Main Issues Around Colonialism and Globalisation, New Delhi, Indian Social Institute, 1999, pp. 22-23.
- 2 Teotonio R. de Souza (ed.), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1994, pp. 33-44.
- 3 Jorge Manuel Flores, *Os Portugueses e o Mar de Ceilão*, Lisboa, Ed. Camões, 1998, pp. 146-148, *passim*.
- 4 Michael Amaladoss, *Life in Freedom: Liberation theologies from Asia*, Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1997.
- 5 S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, New Delhi, HarperCollins Publishers India, 1996 (3rd ed.), p. 93.
- 6 Felix Wilfred, “Towards a Theology of Harmony”, *Yearbook of Contextual Theologies*, Aachen, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., 1993, pp. 146-156.
- 7 Adeodato Barreto, *Civilização Hindu*, Lisboa, Seara Nova, 1935, pp. 142-143. *Vide supra* n. 5: Refere-se à visão orgânica da sociedade e explica o sistema das castas como uma maneira de evitar uma sociedade de rivalidades funcionais. Serviço da comunidade era considerada como um dever sagrado.
- 8 Francis X. D’Sá, “Incarnação cristã e avatar hindu”, *Há Lugar para Cristo na Ásia?*, *Concilium* /246, Petrópolis, Ed. Vozes, 1932, pp. 89-99. Enquanto *Avatar* é uma manifestação divina em tempos de crise, a *Vibuti* é uma manifestação divina no mundo para “todas as estações”. É o que há de melhor, sagrado, e mesmo morte. É a sacramentalidade da presença divina no universo. Lemos no *Bhagvadgita*: “Sou a fonte de tudo e tudo procede de mim” (10.7), “Sou a semente de todas as criaturas” (10.39), “Sou aquele que mora no coração de todas as criaturas; sou seu começo, seu meio e fim” (10.20), *passim*.

- 9 Heinrich Zimmer, *Mitos e símbolos na arte e civilização indianas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, 160.
- 10 *Poema do Senhor: Bhagvad-Guitá*, trad. António Barahona, Lisboa, Ed. Relógio d'Água, 1996, 223; M.K. Gandhi, *The Bhagvadgita*, New Delhi, 1997 (7th ed.), p.30. Na lição 18, v. 23: "Qualquer acção prescrita feita sem apego / sem desejo nenhum e nenhum ódio / e também sem jamais esperar seu fruto / esta acção com certeza, que é chamada sáttvica" (*Niyatam sadgahitmaragdveshatah kritam / Aphalprepsuna karma yatatsatvikamuckachayate*)
- 11 Ray Billington, *Understanding Eastern Philosophy*, London, Routledge, 1997, pp. 62-64, 107 ff.
- 12 Samuel Hugh Moffett, *A history of Christianity in Asia*, Vol. I, chapters 2, 3 & 15.
- 13 *For all the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conference Documents from 1970 to 1991*, ed. Gaudencio Rosales & C.G. Arévalo, N.Y., Orbis Books, 1992, p. 325.
- 14 *Ibid.*, p. 326.
- 15 *Ibid.*, pp.328-329. Cf. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, pp. 39 ff.
- 16 Rustom Barucha, *The Question of Faith*, New Delhi, Orient Longman, 1993, pp. 74-75.
- 17 Citado por Arun Shourie, *Missionaries in India: Continuities, Changes, Dilemmas*, New Delhi, HarperCollins Publishers India, 1997, p. 239.
- 18 *Ibid.*, pp. 337-340.
- 19 Uma inversão bíblica de Lc.15:4.
- 20 *Ibid.*, p. 347.
- 21 Teotonio R. de Souza, "Algumas faces de Cristo na Ásia", *Concilium* /246, 1993, Vol. 2, pp. 173-180.

MISIÓN TEOLÓGICA INDIA EN MÉXICO

Situación indígena, actitudes misioneras e caminar teológico

Porfirio Méndez García

En esta aportación se hablará brevemente de la Misión y Teología India en México.

La exposición se hará en tres apartados que son: situación de las comunidades indígenas, actitudes misioneras y el caminar de la Teología India.

A. Situación de las comunidades indígenas de México. La situación de las comunidades indígenas de México varía respecto a las comunidades indias de Brasil, ya que las de México están en mayor contacto con el mundo mestizo. Algunas de sus características son las siguientes.

1. Muy pocas son las comunidades que mantienen cierto aislamiento y cuya vida gira, mayoritariamente, en torno a sus tradiciones.
2. En cambio, varias comunidades han ido perdiendo sus tradiciones, sobre todo las que están en mayor contacto con el mundo mestizo. De estas poblaciones, algunas ya no aprecian sus costumbres y otras las han ido juntando con costumbres ajenas.
3. La situación de las comunidades indígenas, en general, es de pobreza; pobreza que cada vez se agrava más. Esta situación deteriorada ha orillado, a los indígenas, a buscar trabajo fuera de su comunidad o a emigrar; de tal forma que muchos se alquilan en las ciudades, en donde llevan una vida infrahumana y van perdiendo su identidad.
4. Asimismo, hay comunidades que aún son fácilmente manipuladas, las cuales se dejan imponer programas que no les benefician

y ni las fortalecen como comunidad indígena; y no faltan miembros de estas comunidades que caen en la corrupción del sistema. Esto sucede sobre todo en poblaciones que no cuentan con recursos humanos y materiales, propios o solidarios, necesarios para su crecimiento.

5. Sin embargo, hay comunidades que cada vez van tomando conciencia de su situación de pobreza, de sus valores, de sus derechos, de su capacidad. Estas comunidades buscan los medios para seguir adelante; por ejemplo: se organizan mejor en sus trabajos; reafirman su derecho a la autodeterminación, sea cuando eligen a sus propias autoridades o cuando reclaman, a nivel nacional, el respeto a sus derechos; confirman la sabiduría de los ancianos; y fortalecen sus métodos y contenidos de educación.

B. Actitudes misioneras

El trabajo misionero entre los indígenas depende del concepto que se tenga del indígena y de lo indígena. Por eso existen diferentes actitudes y acciones misioneras.

1. Algunos no quieren ver a los indígenas, y actúan como si no existieran. Así, los proyectos del gobierno no pretenden incluirlos en los beneficios del desarrollo sino cubrirlos, por lo pronto, y reducirlos, poco a poco, con la marginación y los programas de control natal.¹ Por parte de la Iglesia, hay sectores que consideran a los indígenas integrados a la Iglesia, es decir, suponen que son cristianos, y por eso no se preocupan por una evangelización específica para estas comunidades.
2. Para otros, los indígenas son pobres, pero en sentido peyorativo, es decir, se trata de personas que carecen de todo; por lo tanto hay que darles, hay que llevarles. Aquí se da una actitud de compasión ante la situación de los indígenas, que lleva a preocuparse y buscar formas para ayudarlos.

Como al indígena se le considera despojado, o sea, que no es sujeto histórico y que no tiene nada que aportar, entonces se emprenden acciones para promoverlo. En esta línea está la pastoral que lleva los sacramentos y el Evangelio, sin tomar en cuenta su particularidad indígena.

Esta mentalidad es residuo de la pastoral indigenista que prevalecía en los años 70s, la cual catalogaba a los indígenas como personas que no tenían voz; eran los más pobres entre los pobres (P. 34), carentes de todo, casi seres infrahumanos.²

3. Otra actitud es concebir al indio como diferente, como otro. Esta visión puede tener dos sentidos, uno positivo y otro negativo: el positivo consiste en brindar al indígena el respeto que merece, por ser otro; y el negativo estriba en tomarlo como elemento malo, y por lo tanto, debe ser eliminado.

En la concepción positiva comienza a aparecer lo propio, lo específico, lo cultural (lo cultural como conjunto de valores, estilos de vida, etc.). Esta visión, en donde priva lo étnico, toma en cuenta que a los pueblos indígenas no se les ha permitido desarrollar sus derechos.

Ahora bien, la postura ante el indígena, en esta concepción, debe ser de solidaridad; y quien se solidariza se hace partícipe y servidor del caminar del pueblo, pero no le corresponde ser el productor y conductor del proceso.

En México, la misión con esta nueva visión se fue configurando a partir de los años 80s, cuando la Iglesia, como quedó plasmado en los proyectos de la CEL,³ quiso oír y asumir la voz de los indígenas, porque tomó conciencia de que los indígenas son pueblo e Iglesia.

4. La misión solidaria se ha preocupado por acompañar a las comunidades indígenas en la búsqueda de alternativas que respondan a sus necesidades actuales.

De ahí que, algunas comunidades se han organizado para la producción y comercialización de sus productos, por ejemplo el café. Pero se produce respetando a la madre tierra, y se comercializa de forma comunitaria, equitativa y justa; o sea, la producción y la comercialización están orientadas por los propios valores culturales y por su reflexión de fe.

Otras comunidades le han dado prioridad a la organización política. Con la organización apuntalan su sistema de servicios, fortalecen y defienden su derecho a la autonomía, buscan la efectividad del trabajo de sus autoridades, y toman conciencia del papel de la mujer en la

sociedad. Todo esto como concretización de la participación del petate⁴ que Dios concede a sus hijos.

Asimismo existe la preocupación, en algunas comunidades, por recuperar y fortalecer sus costumbres, su medicina tradicional, su ritos, etc. Con esto muestran que valoran la sabiduría que Dios les ha participado, y, a la vez, que se esfuerzan por acercar el propio proyecto al proyecto de Dios.

También hay comunidades que están trabajando, si bien incipientemente, el diálogo religioso y la inculturación del Evangelio. Esta labor requiere de un conocimiento suficiente de la propia visión religiosa y de la fe católica. En este caminar surgen algunos obstáculos, como son: el que ciertos agentes de pastoral rechazan y menosprecian los ritos, mitos, símbolos y memoriales de fe; y tampoco faltan campañas de desprestigio y difamación en contra quienes trabajan en la pastoral indígena.

Ante el gran reto de la realidad indígena hay misioneros a quienes se les dificulta transitar por los caminos apropiados; debido, sobre todo: a que no cuentan con la formación adecuada, les falta coraje o les estorban las estructuras eclesiales.

5. Pero el mundo indígena no solamente es diferente sino que cuenta con su propio proyecto, el cual puede ser alternativa para la sociedad dominante.

El proyecto indígena tiene como preocupación central lo humano y la vida, y se basa: en una mística de ayuda mutua; de solidaridad; de reconocimiento de la igualdad en la diferencia; de circulación de los bienes económicos, culturales y espirituales, para enriquecimiento de todos los pueblos.⁵ En este sentido el proyecto indígena se opone a la modernidad y a la globalización, en cuanto que son deshumanizantes y excluyentes.

Ahora bien, el proyecto indígena pone sus flores a disposición de todo el mundo, para construir, junto con todos los pueblos, una sociedad más humana; y también ofrece a la Iglesia su acervo espiritual y teológico, con el fin de enriquecer a la Iglesia, y así transformarnos todos.

Esta oferta es coyuntural, hoy en día, cuando ante el envejecimiento de los esquemas y estructuras de las culturas dominantes emergen las culturas marginalizadas; a tal grado que la periferia se abalanza

hacia el centro e impone sus esquemas culturales. Esto se manifestó en la última visita del Santo Padre a México, en que miles de personas ocurrieron a su encuentro. La Iglesia, en general, puede creer que su teología y religiosidad conducen al pueblo mexicano; pero eso tal vez suceda en un 20% de la población, ya que en la mayoría de los mexicanos parece estar a la base, lo que Guillermo Bonfil llama, el 'México profundo',⁶ es decir, la religiosidad indígena; y esa riqueza espiritual es la que emerge en los momentos cruciales de la vida del pueblo.

C. El caminar de la Teología India

Hasta hace algunos años la teología India no tenía cabida ni en las facultades ni en la Iglesia; pero últimamente se ha iniciado un caminar esperanzador, el cual ha surgido del acercamiento de los pastores a las comunidades indígenas.

En este proceso ha sido importante la participación de algunos indígenas, que se han preparado en estos ramos, y también de aquellas personas que se han solidarizado con la causa indígena. Tanto unos como otros han colaborado en la apertura de espacios, sea en el aspecto teórico sea en la práctica pastoral. Claro que en este caminar no han faltado obstáculos, sobre todo de quienes no ven con buenos ojos a la Teología India.

1. Posturas ante la Teología India

Tres son las posturas, ante la Teología India, que más aparecen en el ambiente de México

a. Rechazo

Se puede decir que hay consenso eclesiástico en cuanto a defender, ante los gobernantes y las clases poderosas, los derechos colectivos de los pueblos indígenas; es decir, se reconoce que se debe dar cabida a las formas diferentes de vida, valores culturales y anhelos, hacia el futuro, de los pueblos indígenas. Pero surge el rechazo cuando se trata de incorporar a la Iglesia la Teología India; esto es, cuando las comunidades indígenas quieren participar en la Iglesia con sus conocimientos, su experiencia religiosa y su sabiduría popular.⁷

El rechazo a la Teología India ha aflorado en ciertos hechos de la vida de México. Por ejemplo, hubo quienes, en la última visita del Santo Padre, aprovecharon palabras del Papa para descontar a la Teología India; así, alguien expresó que la Teología India no es ortodoxa y se trata de “un ‘problema académico marginal’ con lamentables consecuencias pastorales”.⁸

b. Cuestionamiento

Una gran mayoría de eclesiásticos, formados con una teología apologética, cuestionan en general, o en algunos puntos, a la Teología India. Sus principales temores son: en primer lugar, alertan para no confundir Teología con meras expresiones culturales; también desconfían que los usos y costumbres, de los pueblos indígenas, compaginen con el Evangelio; y, además, reclaman el papel de la Sagrada Escritura, la Tradición eclesial y el Magisterio en la Teología India.⁹

c. Apoyo

Finalmente, hay también quienes apoyan a la Teología India; y gracias a ese apoyo se han ido dando pasos en el fomento y producción de la Teología India. Los principales apoyos han venido del Santo Padre,¹⁰ de algunos obispos, y del documento de Santo Domingo.

2. La teología que se va produciendo

Los pasos que se han dado en la producción teológica son incipientes, sin embargo están abriendo camino y van poniendo los cimientos de la Teología India.

La Teología India no es algo reciente, ya que los pueblos indios, como dice Aiban Wagua,¹¹ desde que se interrogaron por las causas de sus problemas vitales comenzaron a reflexionar en su fe; y esto se manifiesta en algunos documentos y en la misma vida de las comunidades. Posteriormente los indígenas, ante la presencia del cristianismo, se las ingeniaron para incorporar las prácticas cristianas a su propia visión religiosa; lo cual supone una reflexión teológica. Hoy en día, las comunidades indígenas continúan en esa búsqueda.

a. Los temas más tratados

Los temas teológicos que más se trabajan son en torno a lo que afecta la vida de las comunidades, por ejemplo: la tierra, los proyectos alternativos, la familia, la comunidad, la unidad, el servicio, la autoridad, la política, la organización, la autonomía, la justicia, la paz y la reconciliación, la vida y la muerte, la simbología, la espiritualidad indígena, los ministerios en la Iglesia autóctona. Algunos ejemplos son los siguientes.

Para los indígenas es muy importante la tierra y los recursos naturales, como fuentes de vida. Ahora bien, la relación con la tierra es sagrada, porque se le considera madre, pues da de comer y de beber; de ahí que se le debe respetar y cuidar. Pero no solo la tierra es sagrada sino toda la naturaleza, de tal forma que los indígenas a través de la tierra, del bosque, del agua, del aire, del sol, mantienen una estrecha relación con Dios;¹² es decir, la naturaleza es un lugar de encuentro con Dios y, a la vez, con la comunidad; por eso, además de agradecerle a Dios comparten el producto de su trabajo con la comunidad.

Los proyectos de algunas comunidades indígenas son para recuperar y valorar sus medicinas tradicionales. Para los indígenas los medicamentos y las terapias curativas también están relacionadas con lo sagrado; porque saben que si bien es cierto que Dios ha dotado con propiedades curativas a ciertas plantas, también es cierto que la vida está en manos de Dios.

Algunos indígenas están reflexionando en torno a la defensa de sus derechos, apoyándose en su propia visión cultural y perspectiva religiosa. Los derechos se fundan en que todos los indígenas son hijos de Dios; y tienen derechos tanto los hombres como las mujeres porque representan a Dios, que es Padre y Madre, y a quien llaman “Nuestro Padre” y “Nuestra Madre”.

Otro tema que se está trabajando es la inculturación, sobre todo, en relación a los sacramentos y a la vida de la Iglesia. En este asunto, es de resaltar los pasos que la Diócesis de San Cristóbal de las Casas ha dado en relación a los ministerios autóctonos; pues en enero, después de una larga experiencia pastoral, promulgó el directorio del diaconado indígena permanente, como elemento importante de la Iglesia autóctona.¹³

La reflexión teológica, que apoya los principales aspectos de la vida de la comunidad, ha contribuido a fortalecer la mística de servicio a la comunidad, en sus distintos cargos; y ha llevado a quienes participan, en estos proyectos, a tomar este trabajo como consagración y entrega al pueblo, ya que se trata de proyectos alternativos que favorecen la vida, la organización y el sentido comunitario.

b. Los medios que avivan la teología

La producción teológica es estimulada en talleres y encuentros, y apoyada por organizaciones indígenas y eclesiales, a nivel parroquial, regional y nacional; en donde van surgiendo experiencias y reflexiones teológicas que ayudan a recuperar la propia historia, los valores culturales, la identidad, y que llevan al encuentro con Dios, que es Padre y Madre.¹⁴ Se trata de una reflexión teológica que responde a situaciones concretas de la vida de la comunidad, y está, por lo tanto, en íntima relación con la práctica. En esto Cenami ha tenido una presencia notoria.

c. Los planteamientos

Los planteamientos manan de la propia identidad indígena, es decir: de Dios que quiere que haya vida digna para todos; de la certeza de la presencia de Dios en toda la vida de la comunidad; del sentido de comunidad; de la autoridad como servidora y guía del pueblo; del respeto a la persona como criatura de Dios; de la unidad en la pluralidad; de la experiencia y trascendencia de Dios; de la convicción de que Dios está en los indígenas y en los demás; en fin, del derecho a ser diferentes.¹⁵

Por lo tanto, toda la producción teológica brota de la reflexión y actualización de los mitos, ritos y memoriales de fe; y lleva a recuperar, a profundizar y a fortalecer la propia tradición religiosa legada por los antepasados.

Esta sabiduría indígena está detrás de los valores fundamentales que el pueblo transmite; los cuales expresan que en el centro de la vida está Dios. Algunos de estos valores son: el servicio, el sentido comunitario, la solidaridad, el compartir, el respeto, el perdón, la fiesta.

d. Los teólogos

Quienes hacen la reflexión teológica son los hombres y mujeres que ofrecen, que rezan, que sirven como autoridades, que ayudan en los partos y que celebran las fiestas. Todos los anotados organizan a la comunidad para fortalecer la vida y para defender sus derechos; además, ellos son quienes dan razón de las tradiciones que conservan o han recuperado, y con las cuales ayudan a que las comunidades recreen lo propio.

Asimismo participan en la producción teológica los evangelizadores, las misioneras, los diáconos, los sacerdotes, los obispos y los teólogos que apoyan este caminar.¹⁶

e. Concepto de Dios

A Dios se le concibe como: Padre y Madre de toda la comunidad; que ha creado el universo y al hombre; que le participa a la pareja humana la capacidad creadora y a las autoridades el poder gobernar a las comunidades; que es servidor y da el sustento a la comunidad; que está presente en la vida de la comunidad; y que quiere el bien de todos.

f. Concepto de hombre y mujer

Para los indígenas: las personas son retoños de los antepasados y continuadores de su sabiduría, recibida de Dios; y la pareja, hombre y mujer, hace presente a Dios que es Padre y Madre. Además, la vida tiene sentido y es verdadera vida si es comunitaria; por esto mismo tienen que compartir los trabajos, las alegrías y las tristezas, y en eso deben participar hombres y mujeres, chicos y grandes.

g. Los símbolos

Las comunidades indígenas poseen un sistema de símbolos; y en ese sistema expresan, desarrollan, enseñan y celebran el sentido de trascendencia que le dan a los acontecimientos de la vida. También conservan discursos, a través de los cuales iluminan, desde Dios, los momentos más importantes de la existencia.

Uno de los principales símbolos que tienen estas comunidades es la cruz, y significa la concepción universal de los indígenas. La cruz representa los cuatro rumbos del mundo, o sea, todos los pueblos de la tierra. Esta mentalidad universal también la expresan en sus oraciones tradicionales, ya que en ellas no solamente invocan a los santos patrones del lugar sino también a todos los santos conocidos de las poblaciones circunvecinas, o sea, de los cuatro rumbos.¹⁷

i. Los indígenas están abiertos a los demás

El símbolo arriba anotado expresa la mentalidad abierta de los indígenas; es decir, los pueblos indígenas no se cierran en sí mismos, considerando que su cultura es perfecta sino que están abiertos al diálogo. Esta actitud de apertura está plasmada en sus antiguos centros ceremoniales, en donde incorporaron las concepciones religiosas de otros pueblos; asimismo la han manifestado, desde hace 500 años, en sus esfuerzos por adaptar las prácticas católicas a las propias expresiones religiosas;¹⁸ y en la actualidad continúan en esa postura, al tomar lo positivo de otros pueblos y al tratar de inculturar, de una manera más consciente, la Buena Nueva traída por Jesucristo.¹⁹

k. La esperanza

Con la modernidad y globalización parecía que los indígenas y lo indígena quedarían, cada vez, más relegados; sin embargo, de diferentes formas los pobres y los indígenas están haciendo acto de presencia en el mundo.

Lo anteriormente dicho también se puede trasladar al ámbito eclesial; y un ejemplo es el Sínodo de América. Con este sínodo parecía que las Iglesias de Latinoamérica serían desplazadas por las Iglesias del norte, pero parece que eso no sucedió, sino que más bien se abren nuevas perspectivas esperanzadoras.²⁰ Pues si el Papa vino a América, para entregar el documento del sínodo, es porque tiene fe y esperanza en este continente; ya que desde aquí la Iglesia se puede proyectar al mundo;²¹ es decir, desde el pobre se puede evangelizar al mundo.

Pero además, el Papa entregó el documento en la Basílica de Guadalupe, en donde no sólo está un santuario mariano sino que se trata del tepeyac, espacio sagrado de origen indígena. Este hecho pue-

de llevar a pensar, desde una lectura simbólico, que el papa, como Juan Diego, desde el Tepeyac envía flores al mundo;²² o sea, la evangelización también puede ser desde el indígena.

Conclusión

En el resurgir del pobre e indígena se actualiza el mito náhuatl de la creación del sol. Según este mito, para que el sol saliese, y hubiese vida, los dioses pidieron a dos personajes lanzarse al fuego: el predilecto era Tecuciztécal, quien se presentó ricamente ataviado y llevando preciosas ofrendas; en seguida estaba Nanahuáztin, quien era un hombre pobre, vestido únicamente con papel y su ofrenda era insignificante. Llegado el momento de lanzarse al fuego, lo hizo primero Nanahuáztin porque a Tecucistécal le faltó decisión.²³ Así parece hoy, el poderoso que todo lo tiene no es capaz de salvar al mundo y surge la esperanza en el pobre y en el indígena.

NOTAS

- 1 Cf. Eleazar López Hernández. *Actitudes cristianas ante la marginación*. México, mecanografiado, 1994, p. 5.
- 2 Cf. Ídem, *La esperanza india de hoy*. México, mecanografiado, 1998, p. 4.
- 3 Cf. Comisión Episcopal para Indígenas, *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena*. México, Cenami, 1978.
- 4 Petate es una estera de palma que los indígenas usan para sentarse y dormir; y simboliza la autoridad de Dios, que le comparte a los humanos.
- 5 Cf. Documento, *Sabiduría indígena, fuente de esperanza*. Aporte de México al tercer encuentro ecuménico Latinoamericano de Teología India, en Cochabamba Bolivia. México, mecanografiado, 1997, p. 31.
- 6 Cf. *México profundo*, México, CNCA-Grijalbo, 1990, p. 227.
- 7 Cf. Eleazar López Hernández, *Pueblos indios e Iglesia*. Historia de una relación difícil. México, mecanografiado, 1999, p. 1.
- 8 Alfonso Navarro. Juan Pablo II, indígenas y Teología. En: *Internet* de la Arquidiócesis de México, pp. 1 y 4. Algunos al referirse a la Teología India muestran falta de información y otros rechazo a lo relacionado con los indígenas. Por ejemplo, Carlos Monsiváis dice que, en la diócesis de San Cristóbal, Teología de la Liberación y Teología India es lo mismo. (Cf. ¿A quién le tienen que pedir perdón?, en: *Letras Libres*, México, enero, 1999, núm. 1, pp. 47s); y según Enri-

- que Krauze, La Teología de la Liberación es marxista (cf. El profeta de los indios, en: *Letras Libres*, núm. 1, p. 16).
- 9 C. Héctor González Martínez, *Sabiduría Indígena o Teología India*. Aproximación desde Oaxaca. México, mecanografiado, 1997, p. 7.
- 10 Por ejemplo, en Latacunga, Ecuador, el Papa se refirió a la Iglesia autóctona; lo cual supone una reflexión teológica (cf. Discurso en el aeropuerto, 31 de enero de 1985, III, 4).
- 11 Cf. Las Teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana. En: VV.AA. *Teología India I*, México, Abya Yala - Cenami, 1991, P. 291.
- 12 Cf. Documento, *Sabiduría indígena, fuente de esperanza*, p. 14.
- 13 Cf. Diócesis de San Cristóbal de las Casas, *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*. México, Cenami, 1999.
- 14 Cf. Documento, *Sabiduría indígena, fuente de esperanza*, pp. 11s.
- 15 Cf. Documento, *Sabiduría indígena, fuente de esperanza*, p. 12.
- 16 Cf. *Ibid.*, p. 16.
- 17 Cf. Documento, *Sabiduría indígena, fuente de esperanza*, p. 12.
- 18 Cf. *Ibid.*, p. 19.
- 19 En el último encuentro de EAPI (Enlace de agentes de Pastoral Indígena), celebrado del 8 al 12 de febrero de 1999, con la participación de agentes de pastoral de 23 etnias, se abordó el tema del diálogo religioso.
- 20 Cf. Eleazar López H. *La Iglesia en América, desde la perspectiva indígena*. México, mecanografiado, 1999.
- 21 En América viven la mayoría de los católicos del mundo; además, sus Iglesias y estructuras tienen peso, tradición y posicionamiento social. Cf. B. Barranco, V. Para entender la visita del Papa. En: *La jornada*, 22/I/99, p. 10.
- 22 Cf. Eleazar López H. *Exhortación Apostólica postsinodal*. México, mecanografiado, 1999.
- 23 Cf. Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. VII, cap. 2.

O CAMINHAR DA MISSIOLOGIA NORTE AMERICANA

Leitura de resenhas bibliográficas e textos programáticos

Giorgio Paleari

Introducción

Para esta reflexão serão considerados alguns dados provenientes de duas fontes que nos parecem indicadoras do caminho da missiologia e da questão missionária nos Estados Unidos.

A primeira fonte é representada pelas resenhas bibliográficas do “International Bulletin of Missionary Research”, publicado quadrimestralmente pela Organização Ecumênica: Overseas Ministries Study Center (OMSC), localizado em New Haven, Connecticut, USA.

Os anos considerados serão os de 1997 e 1998. Trata-se de 146 resenhas bibliográficas que apresentam os livros mais significativos no campo da missiologia para os anos indicados.

A análise do tabelamento dos dados poderá fornecer pistas de como está caminhando a missão nos Estados Unidos e apresentará algumas pistas de encaminhamento.

A Segunda fonte é representada pelo texto preparado pela diretoria da United States Catholic Mission Association (USCMA) e pelo Mission Committee of the Conference of Major Superiors of Men's Institutes (CMSM) em que se prospectam novos caminhos da causa missionária no Terceiro Milênio. As organizações são ligadas de uma certa maneira à National Conference of Catholic Bishops (NCCB).

O texto apresentado chamará a atenção da mudança acontecida no cenário mundial após a publicação da famosa carta dos bispos norte-americanos sobre a questão missionária de 1986: *To the ends of the earth*.

O texto é importante porque representa um caminho de reflexão no fim do segundo milênio e prepara um grande congresso missionário norte americano. Temas emergentes convocam a missiologia a aprofundá-los.

1. As resenhas bibliográficas do *International Bulletin of Missionary Research*

1.1. Natureza da OMSC

O “Overseas Ministries Study Center” (OMSC) é uma entidade cristã que promove cursos para agentes evangelizadores e missionários, organiza seminários e fornece bolsas de estudo para pesquisadores no campo missiológico e, principalmente, publica o *International Bulletin of Missionary Research*.

O *Bulletin* teve seu início em 1950 por parte de R. Pierce Bearer com a intenção de fornecer um instrumento para as bibliotecas. Seu título mudou em 1977 para *Occasional Bulletin of Missionary Research*. Em 1981 o nome mudou, definitivamente, para o atual *International Bulletin of Missionary Research*.

A publicação é dividida em várias seções, que incluem:

- artigos sobre a missão nos seis continentes
- conferências mais significativas sobre a temática missionária
- um quadro estatístico sobre a realidade missionária mundial, preparado por David Barret
- perfis de líderes missionários
- resenhas de livros missiológicos
- informações sobre teses e dissertações

O *Bulletin* é quadrimestral e é enviado para todos os continentes. Os artigos que aparecem nesta publicação são resenhados e indexados em algumas revistas de especialização missiológica.

1.2. Resenhas bibliográficas de 1997-1998: considerações e perspectivas

No ano de 1997 foram feitas 73 resenhas de livros publicados no campo da missiologia. Também este número foi repetido em 1998. Temos, portanto, 146 livros nos dois anos em estudo.

Destes 146 livros, perfazendo 100% para os efeitos de nossa tabulação, foram destacadas estas porcentagens:

Nomenclatura	Total	%
Inculturação e Teologia Contextual	34	23.3
História da Missão	31	21.2
Diálogo Interreligioso	23	15.8
Proclamação e Anúncio Teol. Da Missão – Bíblia	14	9.6
Espiritualidade e Experiências Missionárias	14	9.6
Biografias missionárias	13	8.9
Institutos Missionários E Novos Movimentos	07	4.8
Libertação E Ciências Sociais	06	4.1
Outros	04	2.7
TOTAL	<hr/> 100	<hr/> 100%

As resenhas confirmam alguns eixos sobre os quais se movimenta a missiologia nos últimos anos. Como foi detectado pelo SEDOS nos anos 70, os temas missiológicos continuam evidenciando, pelo menos, quatro áreas de concentração: a inculturação, o diálogo, a proclamação e a libertação¹.

Em nossa pesquisa bibliográfica as áreas da inculturação (23.3%) e do diálogo religioso (21.2%) são aquelas que recolheram uma maior concentração de publicações.

1.2.1 – A inculturação

No tema da “**inculturação**”, além da temática mais conceitual, os enfoques ligados à *teologia contextual* apontam para a necessidade de

uma Igreja plural, feita de múltiplas comunidades e Igrejas particulares contextualizadas, com seu próprio discurso teológico e enraizadas em áreas culturais específicas.

Há textos específicos de enraizamento teológico em Igrejas determinadas, como por ex., HEALEY, Joseph, and Donald SYBERTZ, *Toward na African Narrative Theology*; ou MULLINS, Mark, and Richard Fox YOUNG, eds. – *Perspectives on Christianity in Korea and Japan: The Gospel and Culture in East Asia*.

No campo mais especificamente ligado ao método da inculturação são invocados estudos particularmente sintonizados com a antropologia, como por ex., KRAFT, Charles H. “*Anthropology for Christian Witness*,” onde a temática da visão do mundo e sua interligação com o Evangelho é amplamente discutida. Percebe-se um anseio de superar os lugares comuns e de investir em alguns avanços teóricos com a ajuda da antropologia.

1.2.2 – O diálogo religioso

A área do **diálogo religioso** é um campo que se revela particularmente complexo para a teologia da missão nos próximos anos. Os textos resenhados pelo Bulletin são tendencialmente pluralistas e inclusivistas. Há só dois textos mais *exclusivistas* e rigidamente fundamentalistas.

Os autores clássicos, representantes do *pluralismo*, continuam a alimentar a reflexão teórica, como por ex.: John Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*; Paul Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Também em 1998 está resenhado o livro de Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Este último texto está sendo ainda indagado pelo Vaticano por seu caráter de pluralismo religioso.

Alguns textos *inclusivistas* resenhados dizem respeito ao material produzido pela Igreja Católica, como por ex., GIOIA, Francesco, (ed.) *The official teaching of the Catholic Church (1963-1995)*.

Algumas áreas mais específicas sobre o diálogo religioso contemplam diretamente estudos sobre o diálogo entre o cristianismo e cada uma das grandes religiões mundiais: Islamismo, Hinduismo e Budismo.

1.2.3 - A proclamação e o anúncio

A temática da **proclamação e do anúncio** não chega ao 10% dos livros resenhados, no entanto, continua sendo um campo específico de reflexão missiológica.

Estão incluídas nesta categoria a área da teologia sistemática da missão e a parte bíblica que têm ligações com a parte kerigmática e doutrinal da missão. Por ex., a resenha do livro de Sebastian KARO-TEMPREL, et al., eds. – *Following Christ in Mission: a Foundational Course in Missiology*, apresenta, no prefácio, as palavras do Cardeal Tomko, prefeito da Sagrada Congregação para a Evangelização dos Povos, que dizem respeito à tarefa da evangelização que é “de continuar a missão salvífica do mundo.” Trata-se de um texto dirigido especialmente aos seminaristas e sacerdotes do mundo inteiro, marcando a necessidade do anúncio explícito.

Alguns estudos bíblicos das resenhas focalizam mais áreas temáticas sobre a atuação de Jesus e o anúncio do Reino, como o texto, por ex., de KOSTENBERGER, Andres J. – *The Mission of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel. With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*.

1.2.4 - A libertação

Nos quatro campos direcionais da missão (Inculturação, Diálogo, Anúncio e Libertação), a área da libertação é aquela que apresenta a mais baixa porcentagem de resenhas consideradas: 4,1%.

Uma atenuante é que, certamente, poderiam ser incluídas nesta temática, sub-áreas que foram deslocadas para a categoria da história ou da inculturação. Por ex., alguns textos da teologia contextual podiam ser também classificados na área da libertação, enquanto representam a necessidade de repensar o teológico a partir de situações concretas de marginalização e de cultura subalterna.

No entanto, os poucos livros resenhados suscitam algumas questões e encaminham algumas propostas.

Perguntamo-nos se a temática da libertação continuará a estar presente no caminho missiológico dos próximos anos e com qual dimensão. A temática da globalização acentua a realidade da exclusão, e esta problemática se torna tremendamente visível em sua dramaticida-

de nos países do sul do mundo. Na área norte americana, mesmo tendo bolsões significativos de pobreza, a temática libertadora fica um pouco escondida, à exceção dos círculos mais críticos e conscientes.

Caberá aos teólogos da missão do sul do mundo produzir, publicar e traduzir textos em língua inglesa. Textos e obras latino americanas são muitas vezes completamente desconhecidas na área inglesa, com exceção dos clássicos: Gutierrez, Boff e Dussel. Esta minha observação se fundamenta também numa análise comparativa com a produção do “SEDOS Bulletin on net”. Num universo de 140 artigos publicados, 77 artigos são em inglês (55%), 43 artigos em francês (30.7%) e, somente, 20 em espanhol (14.3%).

Considerando que a Língua inglesa representa uma das línguas mais difundidas no mundo, valeria a pena repensar a contribuição de autores em língua espanhola e portuguesa para o campo missiológico mais amplo.

1.2.5 – *A história e a espiritualidade*

Há duas áreas em que a literatura missionária americana é particularmente sensível: *o campo histórico e biográfico* (21.2% + 8.9%) e *o campo da espiritualidade e das experiências missionárias* (9.6%).

Os Estados Unidos têm uma longa epopéia missionária (seja católica que protestante), alimentada por organizações e entidades para o envio de missionários e para o levantamento de fundos. A dimensão histórica e as biografias entendem recuperar a memória de grandes missionários em vista de revalorizar mais cientificamente a dimensão missionária e favorecer um novo entusiasmo para os tempos hodiernos. É uma especialidade norte americana escrever volumosas obras sobre a herança missionária de indivíduos para o campo da missiologia. O Bulletin em estudo acostuma reproduzir, em cada número, duas ou três biografias missionárias e já publicou um livro de 654 páginas sobre “heranças missionárias”, *Mission Legacies*.

No campo da espiritualidade, percebe-se um novo sentido de descoberta da mística, da dimensão interior, do emocional e pessoal para a espiritualidade. A época pós-moderna é muito sensível à interioridade, ao sentido e ao emocional. Há um gosto para as experiências e para o testemunho pessoal. O desafio, no entanto, é como evitar que este anseio se reduza a algo de profundamente individual e intimista e re-

cupere sua dimensão histórica e coletiva, nas melhores tradições do seguimento de Cristo.

Conclusão

Uma leitura sintética do quadro das resenhas bibliográficas dos anos 1997-1998 nos permite identificar que, no terceiro milênio, continuará a busca missiológica ao redor das quatro áreas enucleadas: a inculturação, o diálogo, a proclamação e a libertação.

Uma maior ênfase será dada à área do diálogo religioso, às grandes religiões mundiais e à teologia cristã das religiões. Isto não pelo fato que haja um gosto novo pelo estudo das grandes religiões, mas porque uma grande população hinduista, islâmica ou budista já se encontra dentro dos confins do território norte americano. Os melhores pesquisadores e os mais importantes centros de pesquisa sobre as religiões já estão incorporados nas universidades americanas. Há, também, uma procura imensa de cursos de graduação e de pós-graduação sobre as religiões mundiais. O cristianismo, por sua parte, é constantemente solicitado a rever e a reconsiderar sua teologia relacionada ao valor salvífico das religiões. É o campo de batalha que envolverá comunidades e igrejas no sentido de uma maior definição e abertura.

Pensamos, também, que a área da libertação voltará a ocupar sua devida importância por causa das contradições trazidas pelo processo da globalização: contradições que se intensificam sempre mais no sul do mundo. A contribuição dos teólogos do sul do mundo, com obras devidamente publicadas e traduzidas em inglês, poderá fazer recuperar o debate ao redor de uma teologia a partir da exclusão e da marginalidade.

Uma terceira área que parece emergir com particular intensidade é a questão da espiritualidade, área particularmente presente no contexto norte americano. Tratar-se-á, no entanto, de superar o aspecto mais individualista e intimista para uma dimensão mais comunitária e histórica.

Outras áreas que não estão ainda presentes na bibliografia, mas que certamente terão um desenvolvimento nos próximos anos, serão o campo da evangelização das cidades e da ecologia. A limitação da escolha das resenhas, concentradas nos anos 1997-1998, não nos permi-

tem ver com mais globalidade outras direções para a missiologia que, em outros anos, podiam ser mais visualizadas.

2. O texto da “United States Catholic Mission Association” (UCSMA)

Um outra fonte que detecta o caminho da dimensão missionária nos Estados Unidos é o texto *A New Springtime for Mission* publicado pela UCSMA e preparado por várias entidades religiosas (CMSM, LCWR e CNVS).²

O texto representa um instrumento de trabalho para grupos e indivíduos em vista de preparar-se para o terceiro milênio missionário, cujo momento alto será um congresso missionário no ano 2000.

2.1. Os pontos de partida: o contexto e a opção pelos pobres

Em 1986, a Conferência Episcopal Norte Americana (NCCB) emanou um documento, *To the ends of the Earth*, que marcou profundamente o caminho missionário da Igreja. Os tópicos deste trabalho sublinham a necessidade de entender o contexto mundial para estabelecer critérios para a atividade missionária: o novo contexto mundial, a atividade missionária e, a espiritualidade.

A finalidade do texto era de fornecer um instrumento teológico e pastoral aos agentes de pastoral e de confirmar todos os missionários em seu esforço de pregar o evangelho.

A estrutura do *A new Springtime for Mission*, da UCSMA, inspirou-se metodologicamente ao texto da Conferência Episcopal. A pergunta que desencadeou a reflexão foi: O que mudou no contexto mundial e eclesial para re-focalizar a questão missionária? A nova realidade em nível mundial oferece questionamentos e interrogações à atividade missionária da Igreja. Este representa o primeiro ponto de partida.

O segundo pressuposto é que o documento se inspira, do começo ao fim, à opção pelos pobres, com a ressalva de que os redatores do texto conscientemente não se acham pobres, mesmo que muitas vezes estão a serviço deles. Esta constatação deixa a possibilidade a outros de tecerem críticas e pontualizações que serão sempre bem vindas.

2.2. *Novos indicadores e perspectivas para a missão*

Nestes últimos anos aconteceram mudanças substanciais no mundo, como a queda do muro de Berlim, a implosão do socialismo burocrático da União Soviética, o fim da guerra fria, o avanço tecnológico, etc. De outro lado, no âmbito eclesial, novos desafios foram surgindo que merecem ser considerados em vista de uma nova epopéia missionária. O olhar destas mudanças qualitativas se concentra a partir do contexto norte-americano e, daqui, se espria ao mundo todo.

A. **TRAJETÓRIAS DA MUDANÇA NO MUNDO**³

2.2.1 - *Globalização*

Geralmente, por globalização se entende um extenso fenômeno de ordem técnica e econômica que entende reproduzir igualmente, em escala mundial, um tipo de economia, o capitalismo, e um único sistema tecnológico, feito de computadores, informações rápidas, Internet e satélites. O processo de globalização é, normalmente, tido como um processo de expansão econômica e tecnológica, guiado por tecnocratas e gerentes de grandes companhias multinacionais.

Particularmente para os **Estados Unidos**, a globalização significa também uma tendência para o “isolacionismo”, centrando o país em sua própria segurança. Uma certa abertura acontece, como por exemplo na teoria do livre comércio, mas nunca pode ser colocado em discussão o bem estar da nação americana. Os migrantes são vistos sempre como uma ameaça à segurança dos lugares de trabalho e à “paz interna”.

O isolacionismo tende a envolver também a vida da Igreja, quando preocupada por seus problemas internos, como a escassez do clero ou as tensões doutriniais, acha que não deve mais se preocupar com os outros, mas deva resolver seus problemas. Isto acarreta um fechamento e a falta do espírito missionário.

Ao isolacionismo se junta o fundamentalismo, que é uma necessidade de marcar rigidamente os confins e as identidades, procurando estancar os processos de mudanças.

Diante do processo globalizante, cheio de complexidade, os EUA se perguntam sobre a questão da homogeneização e da diversidade.

Como chegar a afirmar as diferenças? A violência é imperante, sobretudo com as crianças e as mulheres. A política internacional se debate entre a hegemonia americana e a necessidade de se criar uma multipolaridades de poderes. Mas esta configuração não está ainda clara.

No fundo, toda esta questão de globalização, com seus contornos complexos e pouco claros, se apresenta como um dos contextos novos para a questão missionária.

2.2.2 - Migrações

O Vaticano descreve este século como o século dos refugiados.⁴ Migrações ingentes de pessoas são causadas por guerras, revoluções, exclusão econômica e desastres naturais. Hoje, mais do que nunca, os refugiados encontram as portas de muitos países fechadas.

Recentemente, uma maior migração é caracterizada pela falta de programas agrícolas e reforma agrária, por causa da dificuldade de trabalho nas cidades e falta de empregos, especialmente no terceiro mundo. O resultado é a desestruturação de famílias e de culturas. Não há mais coesão e há perdas de identidades.

Muitos missionários testemunham com suas presenças as trágicas histórias de milhões de pessoas sem terras e sem trabalho, movendo-se compulsivamente de um lugar para outro sem direção e sem perspectiva.

2.2.3 – Marginalização e pobreza

Mesmo antes do Vaticano II a Igreja externou sua preocupação com o abismo que estava se criando entre ricos e pobres. Mais de um bilhão de pessoas vivem na pobreza e a maioria são mulheres. No entanto, nas últimas décadas o abismo se aprofundou mais ainda e foi alimentado por diferentes situações.

Uma forma de neoliberalismo está se alastrando em todos os lugares do mundo. Mulheres e crianças estão carregando o peso principal deste custo de reestruturação econômica. Já que a situação familiar se deteriora e os serviços sociais, anteriormente possíveis, estão sendo cancelados (benefícios trabalhistas), as mulheres carregam o peso da sobrevivência familiar.

Nos anos 80, a ideologia liberal foi se impondo como matriz de política interna e econômica nos estados Unidos e em muitas nações desenvolvidas. Esta reestruturação econômica tem cortado muitos benefícios de apoio aos planos sociais de saúde, de acompanhamento educacional, de apoio às famílias, etc. Tudo isso tem provocado uma maior dificuldade para as mulheres de levar adiante suas famílias. Nos Estados Unidos a redução dos benefícios sociais (welfare reform) empurrou mais ainda crianças e mulheres na absoluta pobreza.

O neoliberalismo é também o horizonte no qual se movem os novos contratos para a abertura das fronteiras econômicas. Enquanto, positivamente, esta abertura apresenta um desenvolvimento do último século, apresenta, no entanto, uma redução de salários e uma perda de trabalho sobretudo onde os salários são mais baixos e as condições de trabalho menos monitoradas pelos governos. Baixos salários para as mulheres e exploração de crianças visam enaltecere mais os lucros das multinacionais.

Fundos para desenvolvimentos aos países estão sendo cortados em todos os lugares, quando deveriam crescer. O consumismo e o materialismo representam as leis para o intercâmbio. O comércio das armas, já fora do controle, quer garantir ganhos nas perdas das indústrias bélicas, desde o fim da guerra fria, fazendo com que o comércio dos armamentos se torne um mecanismo de desenvolvimento econômico.

O crescimento da pobreza está criando sempre mais novas formas de empobrecimento no mundo e exclusão. Mesmo antigas classes sociais, um tempo mais protegidas, estão caindo na pobreza devastadora. Moradores de ruas (homeless) e meninos de rua (street children) estão crescendo também nos países mais desenvolvidos.

2.2.4 – Mudanças de consciência

O processo da globalização está imprimindo uma mudança de consciência no mundo. Muitos estão mudando a maneira de como enxergam a realidade. As visões do mundo estão sendo homogeneizadas, ou fragmentadas, acompanhando os moldes da cultura e da mídia norte americana. Positivamente, esta emergência de uma nova consciência contribui em reforçar uma ética pela vida e uma defesa da natureza.

As populações indígenas são as mais sensíveis a esta abertura pela tradicional sintonia com o ambiente natural, a vida comunitária e a defesa ecológica.

Num certo sentido, os povos tradicionais e as tribos tem recuperado um certo espaço nas sociedades e estados modernos. Tudo isso está sendo de novo colocado em discussão. De novo, as culturas supranacionais, do tipo Europeu, estão questionando a identidade das culturas e dos estados nacionais.

Dentro deste quadro bastante complexo, novos valores estão emergindo e estão se tornando paradigmáticos: a dignidade humana e os direitos humanos, a nova consciência das mulheres no mundo, os movimentos da liberação, a democratização e o diálogo em contraste com o autoritarismo, o diálogo interreligioso, a emergência de interesse pela religião e a espiritualidade.

2.2.5 – A experiência e a influência das mulheres

Nos tempos recentes, sobretudo nas culturas ocidentais, há uma tomada de consciência mais explícita das mulheres. Elas fazem sentir suas vozes em público e estão contribuindo na mudança do discurso e das decisões.

O direito das mulheres, sempre relegadas e exploradas, está sendo uma das maiores conquistas do momento presente. A Quarta Conferência mundial das mulheres, realizada em Beijing, em 1995, contribuiu e catalisou, ainda mais, a necessidade de organizar as mulheres no mundo.

B. TRAJETÓRIAS DE MUDANÇA NA IGREJA A PARTIR DO NOVO CONTEXTO DESDE 1986.

Há muitas tensões criativas e sofridas na igreja que emergiram nestes últimos anos, seja por causa dos efeitos do Concílio Vaticano II e seja pelas mudanças no contexto mundial.

2.2.6 - Os leigos missionários

O Concílio Vaticano II tem sublinhado a importância dos leigos na igreja e teve um grande impacto na resposta leiga para a missão. A consciência de que em força do batismo todos somos missionário fez com que houvesse um resposta acentuada do envolvimento dos leigos na atividade missionária. Muitas congregações e instituições missionárias apoiaram programas de mandar leigos para as missões. O campo das forças missionárias se enriqueceu, portanto, de duas grandes forças: os missionários consagrados definitivamente e os missionários temporariamente votados para a missão. Estatisticamente, enquanto os missionários permanentes e consagrados diminuíram, os missionários “ad tempus” aumentaram preponderantemente.

Esta positiva e construtiva interação entre os dois grupos suscitou e suscita ainda hoje, no entanto, áreas de atrito e desafios no ajustamento entre as duas forças, nas organizações missionárias e nas igrejas que enviam e que recebem. Alguns destes desafios podem assim ser descritos:

Quando os missionários leigos vão para os campos missionários eles continuam enfrentando grandes desafios no campo da inculturação e da afetividade. Além disso, o fato de experimentarem a violência e os sistemas injustos exige uma maior preparação dos mesmos para a realidade missionária. Há também, uma necessidade de clarear melhor o papel dos leigos na missão. Se os papéis não estiveram claros, surgem atritos e tensões entre os missionários consagrados e os missionários leigos. Sim, também programas de formação são exigidos para os missionários permanentes e consagrados porque eles também sofrem a consequência deste impacto.

A vocação missionária é parte integral da vocação batismal. Todos são missionários, leigos e consagrados. Este dado teológico permite fundamentar a responsabilidade de todos para a missão. Os leigos chegam como iguais na tarefa missionária da igreja. Isto não significa negar a experiência que as congregações missionárias acumularam ao longo de muitos anos, mas a presença de uma nova força leiga traz alguns ressentimentos e, certamente, uma necessidade de repensar a abertura missionária de todas as forças eclesiais. Quando estas tensões emergem entre as congregações missionárias e os leigos missionários, atingem também a questão da propriedade, da identidade do grupo, dos direitos dos membros, etc. Se, depois, aparece a questão da relação

entre sacerdócio ordenado e laicato, então, novas tensões surgem no âmbito desta relação.

Um fator que acentua as tensões é a diminuição dos missionários permanentemente consagrados e, correspondentemente, um aumento dos leigos “ad tempus”. Se de um lado há um senso de frustração, do outro, há uma exigência de mudanças na perspectiva de conduzir a missão. Muitas vezes os leigos tem uma outra percepção dos programas missionários: de um lado, os responsáveis das congregações, tem certas expectativas, de outro, a presença dos leigos exigem uma reformulação de conteúdos no campo da teologia, da finalidade da missão e das diferenças em temas e conteúdos tradicionais da missão. É necessário evidentemente ter muito mais diálogo sobre isso. É ainda possível uma certa diversidade sem colocar em discussão a identidade fundamental das comunidades e dos grupos que enviam? Quem chama os missionários leigos para a missão? Em que sentido tudo isto está em relação com o chamado batismal? Uma maior clareza é necessária para o envio missionário dos leigos.

Devem, necessariamente, ser esclarecidas as relações entre as lideranças eclesiais e os leigos e entre os líderes das congregações e institutos e os leigos. Estamos diante de um processo dialógico que envolve diferentes sujeitos. O papel que o Concílio Vaticano II estabeleceu para a igreja no serviço ao mundo pode ser mais sublinhada pelo diferentes grupos. Enquanto alguns podem visualizar o aspecto “servidor” da igreja, outros podem destacar seu papel de proclamação e de anúncio. Isto pode criar uma tensão entre os modelos de ministério e de evangelização na tarefa missionária. Esta tensão já existe no trabalho missionário hoje, mas pode se acentuar entre os leigos missionários e os líderes eclesiais.

2.2.7 - A autoridade da Igreja e o problema missionário

Nos últimos dez anos aconteceram amplas discussões ao redor da estrutura da igreja, decisões tomadas, autoridade e a questão da doutrina por parte das lideranças da igreja. É evidente que há diferentes maneiras de entender a tradição, a inovação, a criatividade, a diversidade, o papel da experiência dos leigos em questões morais, e a inculturação. A problemática da partilha do poder de decidir tem sido difícil em nível de colaboração entre hierarquia e laicato. Também houve

diferente maneiras de entender as decisões do Vaticano II. Há tensões na compreensão do papel do diálogo e da proclamação. Quanto são importantes a cultura, as experiências locais, as liturgias em nível de igrejas locais na construção de um diálogo na Igreja? Uma tensão é a questão do papel da mulher na igreja. Muitas vezes as mulheres percebem, para além dos documentos, que não existe uma espaço efetivo na igreja para elas.

Há uma necessidade de ir além das tensões e entrar num diálogo mais frutífero entre líderes e membros da igreja de maneira que os atritos possam ser diminuído e as forças convergirem para uma maior dedicação missionária.

2.2.8 - Os institutos religiosos e missionários

As congregações missionárias e os institutos missionários continuam perdendo membros nas nações mais ricas, enquanto crescem nas nações mais pobres. Tudo isso está criando tensões no interior das congregações internacionais.

As teologias contemporâneas da missão nos países do primeiro mundo tornam sempre mais difícil distinguir a dimensão “ad gentes” da missão da atividade de evangelização num mundo pós-cristão nos Estados Unidos. Os institutos missionários enfrentam os mesmos problemas das congregações religiosas que, no primeiro mundo, tem membros com idade muito avançada, diminuição de vocações, reestruturação contínua do pessoal para acudir às necessidades do instituto.

Como se disse anteriormente, parece-se que a abertura para os leigos decorreu de uma crise interna aos institutos. Isto, porém, é fortemente prejudicial. O fato de ter aberto aos leigos não pode significar uma estratégia dos institutos por causa de não terem membros. É um insulto aos leigos missionários se aperceberem usados como estratégia e não, em vez, como uma consciência madura de um caminho de igreja. Os institutos missionários devem olhar de frente os problemas que estão passando e não velá-los através de estratégias laicais. Há toda uma tradição por parte dos institutos missionários no sentido da dedicação à evangelização. Hoje se abrem novas perspectivas, os leigos são parte integrante da atividade missionária. Não se trata de definir quem é mais importante na evangelização, quanto de perceber-se todos na tarefa missionária, confiada por Deus.

2.2.9 - Novas compreensão da missão da Igreja e da evangelização

Há tensões no âmbito eclesial sobre diferentes modelos de missão. Já se falou anteriormente da tensão entre proclamação e diálogo. Há também pontos de vistas diferentes sobre a centralidade do Reino para a evangelização ou sobre a implantação da igrejas como processo prioritário. Os modelos Trinitário e incarnacionistas são básico para qualquer teologia da missão. No entanto, estes modelos têm bases eclesiológicas diferentes, se não ideológicas, e, por causa disso, existem aproximações conflituosa à dimensão social e política. Muitas vezes surgem tensões entre os líderes da igreja e os missionários.

O Papa João Paulo II, em seu magistério, quis uma integração maior entre o espiritual e o social. Há pronunciamentos explícitos sobre os direitos humanos, desenvolvimento econômico, dívida externa e democratização. Em nível local, no entanto, as tensões emergem com muita virulência.

2.2.10 - Educação e animação missionária

Há temáticas sempre mais contundentes no processo de educação para a missão. Em face à globalização não pode ser omitido o apelo para a dignidade humana e para a unidade do gênero humano. A participação de todos aos bens da terra e a justiça distributiva num mundo dividido entre ricos e pobres representam temas que devem estar presentes na proclamação missionária.

O Evangelho nos convoca para a compaixão e a justiça, segundo o modelo de Jesus, e nos convoca para o “Evangelho da vida.”

Nos programas educativos a todos os níveis devem ser aprofundados os temas da paz e da fraternidade. Nas escolas e nos diferentes níveis de catequese devem ser apresentadas as diferentes culturas e religiões, como caminho pedagógico de respeito e de compreensão mútua.

2.2.11 - Jesus como único mediador e salvador

Ao longo do século que está findando, houve e há uma constante interrogação sobre o sentido da unicidade e universalidade de Cristo para a salvação. Muitas indagações foram entaprendidas em nível bíblico e teológico. A proximidade de grandes grupos religiosos e o

processo da globalização ressuscitam com veemência toda esta discussão. Não é posta em discussão a unicidade, mas a maneira de como deve ser entendida a única mediação em face de multidões que são parte de outras grandes religiões mundiais. Não é pretensão deste documento perpassar toda a discussão, mas levantar e detectar alguns dados, porque serão vitais para a questão da evangelização e a realidade missionária. Há uma variação muito grande de posições que vão do diálogo, da negação do diálogo e do relativismo. Alguém chega mesmo a declarar que a época da missão já acabou. Quais são as bases teológicas para a atividade missionária “ad gentes.”

Conclusão

O texto da USCMA termina dizendo que no texto não pretende apontar soluções, mas somente provocações (jump start) para futuras indagações.

Concluindo a apresentação desta segunda parte, algumas reflexões emergem.

1. O quadro da questão missionária norte americana é bastante complexa e certamente chama em causa a missiologia. Os dois eixos, as mudanças no mundo e as tensões na igreja, levantam uma série de perspectivas para a reflexão missiológica.
2. Em face das mudanças mundiais, a temática da globalização e da pobreza merecem um particular destaque, como, no âmbito eclesial, a questão dos leigos missionários, a animação missionária, a perspectiva integral da missão e a questão da unicidade de Cristo são temas que ocuparão a discussão nos próximos anos.
3. A missiologia e o estudo sistemático da missão recebem, nesta perspectiva, pistas a serem trilhadas.

NOTAS

- 1 O livro publicado foi: AA. VV. - *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del Sedos sul futuro della missione*. EMI, Bologna, 1983.
- 2 NB. UCSMA é United States Catholic Mission Association; CMSM é Conference of Major Superior of Men (aqui, particularmente, o Mission Focus Committee); LCWR é Leadership Conference of Women Religious; CNVS é Catholic Network of Volunteer Service.
- 3 Comentário livre do texto *A New Springtime for Mission* by USCMA –1997.
- 4 *Refugees: A Challenge do Solidarity*, Pontifical Council “Cor Unum” and Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, 1992.

TRADIÇÃO AFRICANA

Espaço crítico e libertador

Irene Dias de Oliveira Cezne

Ao falarmos de África é bom ter presente que estamos falando de grupos populacionais ou étnicos diferentes, com características sócio-culturais próprias e com suas próprias línguas, artes e costumes. Também no campo da organização social, fundamentalmente no que diz respeito à organização familiar, refletida nos diferentes sistemas de parentesco, a diversidade é marcante.

Algumas destas características e diferenças alteraram-se ao longo do tempo; outras mantiveram-se, garantindo assim uma certa continuidade; outras ainda desapareceram ou vão sendo substituídas dentro de uma descontinuidade ligada às dinâmicas impostas pelas condições sócio-econômicas, as migrações, as guerras, as mudanças históricas e outros eventos que se deram ao longo dos séculos.

Apesar das características semelhantes que possam existir entre os povos africanos fica difícil para o estudioso abarcar, na sua totalidade, a realidade africana.

Dada esta complexidade e diversidade, são quase inexistentes os estudos sobre a maioria dos grupos populacionais. No tempo colonial houve um certo interesse em aprofundar os estudos etnográficos e, apesar de estes serem realizados, a partir dos interesses e da perspectiva do colonizador, não deixaram de existir análises equilibradas e corretas da realidade sócio-cultural.

A ausência de documentos dificulta a pesquisa e ao mesmo tempo nos leva a estar continuamente em contato com os mais velhos, os sábios, para poder apreender algo diretamente da tradição oral.

Tendo presente toda esta complexidade falaremos sobre ‘Tradição’ em África a partir da nossa experiência pessoal, daquilo que aprendi a contato com anciãos e anciãs moçambicanos procurando assim ser

o mais fiel possível a arte da transmissão oral ainda tão importante para os povos africanos.

Privilegiamos os anciãos porque é através deles e com eles que podemos acolher o que ainda resta da sua cultura e resgatar a VIDA numa sociedade onde a MORTE, o homem máquina e objeto da sociedade constituíram a tônica e o modelo de uma geração, dando lugar ao vazio ético e cultural, ao ponto de se negar o valor sagrado da VIDA.¹

Ao resgatar alguns aspectos da Tradição queremos contribuir também para salvaguardar os valores comuns a todos os grupos étnicos africanos pelos quais eles clamam esperançosos.

1. A sociedade africana tradicional: o passado

A. A religião tradicional

Quando falamos de tradição em África é necessário fazer referência imediata a dois grandes e fundamentais pilas: a religião e os antepassados. Tanto um como o outro não podem ser compreendidos separadamente cada um constitui faces diferentes da mesma moeda.

Em África sagrado e profano não constituem setores separados. O sagrado perpassa toda a vida da comunidade. O sagrado não é um fenómeno dominical. As instituições, tais quais a família, o casamento, a organização social, são elas mesmas de natureza religiosa. Se não fossem religiosas seriam inexistentes, sem sentido, e por isso mesmo irreais porque o sagrado é mais real que o próprio real. Os africanos não têm religião eles são religiosos. A religião é algo que interfere no modo de sentir, de viver e de agir do africano. Ela só pode ser compreendida no espaço sócio-cultural das organizações sociais.

A organização social das comunidades africanas é basicamente centrada na agricultura. O uso da terra cria as bases da família como instituição e do parentesco como ideologia. O grupo familiar se organiza para plantar e para colher mas tal organização não se dá arbitrariamente: ela está baseada na função de poder e de decisão que exercem os mais velhos na comunidade e sobre os mais jovens.

Toda a cultura está centrada nos mais velhos e antepassados. Eles são considerados os donos da terra e os protetores do grupo porque foram eles quem primeiro plantaram e eles são os responsáveis pelo que acontece na comunidade².

Deste jeito crença e organização social estão intimamente ligados e ambas derivam dos antepassados, isto é, daqueles que mesmo mortos são concebidos como atores sociais dentro do grupo, participam da vida do grupo e a influenciam. É o antepassado quem dita as regras e normas de conduta; é o antepassado quem manda a chuva, fecunda a terra e as mulheres³.

São estas crenças que de certo qual modo normatizam as relações sociais e humanas e são celebradas através dos vários ritos entre os quais estão os de iniciação que são verdadeiras escolas de aprendizagem.

A iniciação representa uma instituição fundamental para a formação da personalidade. Ela prepara o jovem e a jovem para terem uma atitude perante a vida, a sociedade e o universo: “trata-se de aprender a viver e não de capitalizar conhecimentos”⁴. A iniciação não só ensina os conhecimentos técnicos requeridos pela sua profissão mas também instrui o jovem acerca da estrutura do universo, sobre aquilo que o homem pode esperar e o que pode fazer⁵.

A religião torna-se portanto um sistema de símbolos que define como o mundo é e estabelece uma postura que a pessoa deverá ter ao longo da sua vida. Estabelece um modo de sentir, viver e agir. Tudo mergulha no sagrado e só tem sentido no âmbito das práticas religiosas.

A religião penetra todos os aspectos da vida, e por isto não se pode fazer uma distinção formal entre o que se considera sagrado e secular. Onde se encontra o indivíduo, aí está a religião no seu aspecto global. O homem leva-a consigo para o campo quando trabalha a sua ‘machamba’ (ou roça), para a floresta onde vai à procura da caça, leva-a para festejar momentos de alegria e chorar a dor num funeral⁶.

Mesmo as pessoas que saíram do campo para a cidade ou para os países mais próximos, industrializados e urbanizados, não conseguem encontrar nada que preencha, na sua totalidade, este todo que a religião proporciona. Mesmo se convertendo, nas grandes cidades, a outro tipo de religião importada, eles terminam sempre por adotar uma religião sincretista afro-cristã, ou, pelo menos seguem parte do conteúdo próprio das religiões africanas, como expressão da integração homem-meio ambiente-organização social.

Não há dualismo na religião tradicional Africana, sendo assim, o corpo não é esquecido a favor do espírito; é por isso que o “tratamen-

to do corpo intervém na relação do homem com a divindade e prova a inadequação do pensamento religioso dualista, em que o corpo é menosprezado em proveito do espírito. (...) As técnicas do corpo desempenham uma função tão importante pois pelo corpo se manifesta a divindade. Na unidade corpo-espírito, indivíduo-coletividade, recolhimento-júbilo, veneração-familiaridade, é o homem total ligado à sociedade que manifesta a divindade ao assumir e sublimar tudo o que o constitui como homem”⁷.

As religiões africanas são partes integrantes de todos os aspectos da vida da comunidade e são chamadas religiões comunitárias; para os Africanos a condição do ser humano é viver em comunidade e estar integrado nela, participando das crenças e dos diferentes tipos de rituais.

A religião torna-se portanto um suporte que oferece à comunidade os meios para resolver os problemas do dia a dia e as suas preocupações, mas não fica no imediatismo; é através da religião que o grupo busca respostas às ansiedades mais profundas do ser humano: de onde viemos e para onde vamos.

B. Os antepassados

A religião tradicional está fundamentada no passado e o regresso ao passado não é apenas intelectual. Tocar no antepassado é tocar em todo o sistema social, moral e espiritual. Basta que um antepassado seja ofendido para que as coisas não corram bem. O sistema religioso é uma fonte de onde toda a vida depende e lhe confere um significado extremamente importante. As decisões são tomadas dentro deste sistema. É interessante notar que esta referência ao passado é tão forte que uma pessoa ao se identificar não o faz com o seu nome pessoal o faz com o nome clânico, isto é, usa o nome do antepassado. A pessoa não é consistente sem se referir ao passado⁸.

O mais velho tem a posição de mais próximo dos espíritos dos antepassados e exerce a função de mediador entre os vivos e os mortos que o responsabilizam pelas tarefas de poder e pela manutenção da ordem que os espíritos criaram e querem que se mantenha. Por isso o mais velho é protegido pelos espíritos dos antepassados. “ Os espíritos, através dos mais velhos, velam pela vida do grupo, asseguram ao mais

velho a possibilidade de ser o pólo na povoação, de ser o gestor, organizar e coordenar todas as atividades do grupo”.⁹

Se os mais velhos administram, organizam e coordenam, aos mais novos “cabe aceitar, respeitar, obedecer, submeter-se, e aderir às orientações dos mais velhos. Os que tentarem usurpar o poder, as funções e os privilégios dos mais velhos provocarão as iras dos espíritos”¹⁰.

A ordem ideal constitui um modelo da ordem social: o sucesso da vida econômica, política e social é resultado da ação protetora das forças do mundo ideal.” A ação protetora dos espíritos depende do respeito que os grupos de descendentes manifestam pela ordem criada e vigiada pelos antepassados; todo o insucesso obriga os grupos a entrarem em conflito isto irá reforçar as relações dos vivos com a ordem ideal, mediada pelo poder, e, por estas relações, os vivos reforçam a ordem entre eles e o poder dos antepassados”¹¹.

Deste modo as crenças e práticas religiosas asseguram, através dos mais velhos, a vitalidade das diferentes categorias sociais (mais velhos/mais novos, homens/mulheres)... e garantem o funcionamento de todas as instituições organizadoras e reguladoras das atividades de produção/reprodução da sociedade¹².

O papel do antepassado como elo de ligação entre o grupo e o Criador está presente em todos os atos que se praticam dentro da comunidade. A morte constitui um renascimento simbólico; é por isso que os antepassados são os atores sociais do grupo, ainda que não estejam vivos¹³.

Nas sociedades Africanas permeadas pela “presença” dos antepassados que constituem “a soma dos vivos, dos mortos e dos que ainda estão por nascer”¹⁴, as pessoas não podem separar-se da sua tradição, do seu próprio grupo, pois isto implica “a exclusão das suas próprias raízes e suas origens, de seu contexto de segurança, de suas relações familiares e de tudo que o faz certo de sua existência. Estar sem um desses elementos é como ser arremessado para fora do seu próprio mundo. Sendo assim, estar sem religião, conduz à auto-excomunhão de toda uma vida da própria sociedade, transformando o indivíduo em um estrangeiro, em uma pessoa fora de/alheia ao seu próprio grupo”¹⁵.

2. O encontro com o ocidente

O encontro com o mundo individualista ocidental e o mundo africano se deu através da colonização e das missões que deram lugar a crises profundas e radicais. A maioria dos colonizadores eram dominados por um espírito de exploração e de dominação: desprezaram a autoridade dos anciãos, desestruturaram as famílias, interferiram nas estruturas sócio-religiosas e nos espaços geográficos começando assim um processo de destruição das identidades dos povos negros com a imposição violenta e arbitrária de uma nova cultura e mentalidade, aquela de submissão aos brancos. Os missionários contribuíram com os governos coloniais e impuseram uma cultura e uma religião totalmente estranha àqueles povos.

Evangelizar significava ‘civilizar’ de acordo com os parâmetros ocidentais, significava educar para ser um ‘assimilado’. Assimilados (na África portuguesa) eram os negros que frequentavam a escola colonial e eram “ensinados” a agirem de forma “civilizada”, a partir do ponto de vista do colonizador. Os portugueses acreditavam que havia melhores possibilidades de um Africano se tornar “espiritualmente” português se fosse católico romano ¹⁶. E assim o cristianismo conseguiu impor-se tirando o ‘assimilado’, o ‘convertido’, do seu mundo cultural, religioso e familiar.

Sem tradições nacionais e com pouca resistência, África imitava o espírito europeu e se encaminhava para a destruição gradativa de seus valores profundos e de sua cultura.

Durante muito tempo não se teve consciência de que a cultura de um povo é o principal elo de solidariedade entre as estruturas sociais¹⁷. Não se compreendeu que uma vez quebrado um elemento desta estrutura todas as manifestações culturais sofreriam as consequências. Sem liberdade é impossível que desabroche uma verdadeira cultura, pois quando as estruturas sociais são importadas e impostas algo de importante morre na alma do povo ¹⁸.

A. As lutas de libertação

Se a política colonial e as missões favoreceram as mudanças em nível das populações Banto, também as lutas de libertação contribuíram e muito para aumentar e dar continuidade à desagregação social e,

muitas vezes, de maneira até mais drásticas em relação ao período colonial.

Se por um lado as lutas de libertação foram vistas pelos povos africanos como legítima enquanto os libertava do poder dos colonizadores, por outro, as ações dos partidos no poder, não foram vistas como legítimas e isto fez com que o campo de suporte do tradicional ruísse nas bases: o agregado familiar foi reduzido ainda mais, passando por um processo de nuclearização das famílias; as aldeias e as tribos, unidade básica de produção, tanto política como econômica e religiosa, foram transformadas em aldeias comunais e cooperativas de produção estatal; o poder tradicional teve que ceder o lugar ao poder formal e todas as formas religiosas foram drasticamente negadas e rejeitadas. Uma vez retirado todo mecanismo de controle social tradicional, surgiu a apatia e a indiferença.

A população que vivia nas aldeias e nas tribos já não tinha seus chefes e suas terras. Foram-lhes impostos novos “chefes governamentais”, totalmente desconhecidos e pertencentes a outros grupos étnicos. As tribos e os clãs tiveram que abandonar suas terras e prerrogativas familiares e individuais para se dedicarem ao trabalho “coletivo” nos campos da cooperativa de produção. Tais terras tomadas aos clãs começaram a pertencer ao Estado sem que a população soubesse como e nem porquê. A esta situação a população responde com uma atitude de não querer sentir a pertença de fato onde hoje ela é real. Mais uma vez os governos de libertação não analisaram os diversos sistemas sociais, sua história e suas diferenças ¹⁹.

Continuou assim o triste processo forçoso da alteração das tradições, das estruturas sociais e psicológicas das tribos e das pessoas que tinham que abandonar “sua” terra, seus antepassados, seus lugares sagrados e ocupar as terras de outros.

Até os nomes das aldeias foram retirados, seguindo uma política de retirar os vestígios de tudo quanto era “velho” e “obscurantista”, colocando em seus lugares nomes “novos”, símbolo da “nova revolução social”, do “homem novo”, do “desenvolvimento” e do “progresso”.

A supressão do chefe local²⁰ e da própria instituição da chefia, sancionada por uma visão cosmológica que era apreendida no processo de socialização do indivíduo e do grupo, levou a uma estagnação da instituição do papel dos anciãos dentro do espaço social do grupo. Pas-

sou-se então a verificar-se um vazio, os velhos sentiam-se inúteis porque não exerciam alguma função na sociedade.

Com toda esta mudança sócio-cultural, a sociedade ficou doente, entrou numa desordem social total. E, como se não fosse suficiente, em muitos países, a guerra veio piorar a situação e constituiu o “bode expiatório” para muitos dos erros dos novos governos de libertação.

Portanto os resultados não foram os esperados e o processo de transformação, de libertação e desenvolvimento econômico revelou-se um fracasso.

Com a supressão das formas de organização social das sociedades tradicionais, através de perseguições e banimentos, houve uma dissociação sócio cultural violenta. Retirou-se do espectro sócio ideológico algo que tinha suporte e bases locais e era visto como justo pela população local, e tentou-se substituir por algo que a população via como estranho.

Por este motivo a população sentiu-se rejeitada e começou a questionar todo o seu universo sócio-cultural que estava assente em hierarquias, crenças, valores e modelos, como qualquer sistema político. Como reação deu-se, nalguns aspectos e de maneira camuflada, um ainda maior apego às formas tradicionais o que levou a uma estagnação da dinâmica da sociedade.

A falta de controle social do grupo, tarefa específica do chefe, tornou-se um fato e alguns vêem nisso a causa da falta de respeito e controle dos jovens, da marginalidade e da violência. Gerou-se uma desordem social dentro do grupo com repercussão em toda a organização social tradicional: organização da família, do espaço e do trabalho.

Os promotores destas idéias concebiam tudo como se “as populações fossem uma enorme série de indivíduos, homens, velhos, mulheres e crianças sem algum vínculo social, que subsistiam independentemente uns dos outros, como se não estivessem já historicamente e de longa data organizados. Era a ideologia da página em branco” (...). “O marxismo foi a referência universalista a partir do qual se operou a negação das realidades do país, uma cegueira paradoxal (...)”.²¹

Todas estas atitudes repressivas deixaram a maioria das sociedades descontroladas e desguarnecidas de todo um conjunto de normas e regras que apesar das limitações que possuíam, eram fundamentais para a sua salvaguarda sem a substituição por outras que funcionassem.

B. A destruição cultural

Ao se negar a tradição, ao impedir aos pais de transmitirem seus ensinamentos, crenças e valores culturais, impediu-se o desenvolvimento do povo africano e ao mesmo tempo contribuiu para que uma inteira geração perdesse o contato com aquilo que de mais rico e autêntico possui um povo: a sua cultura.

Os ritos de iniciação que constituíam para os jovens momentos bem definidos e marcantes da sua personalidade, tanto em nível pessoal, como social e religioso, foram desaparecendo sem serem substituídos. O colonialismo com os seus missionários e o socialismo proibiram a prática desta educação considerando-a obscurantista. Em algumas regiões continuam estas práticas, mas de forma clandestina.

A evolução normal da sociedade contribuiu também para que estas práticas tenham conhecido fortes alterações. Muitos detalhes dos ritos deixaram de existir. Às meninas é dado algum conhecimento pela avó. Uma boa maioria dos rapazes nas regiões em que ainda os ritos de iniciação constituem uma norma, vão fazer a circuncisão nos hospitais.

Mas a reação dos jovens começa a ser muito grande. A guerra com os numerosos deslocados e refugiados que saíram das suas zonas de origem, das suas aldeias e comunidades; o abandono forçado das terras, por parte de inteiras populações para outras regiões totalmente diferentes das suas; a substituição destes valores pela escola; a proibição, dos costumes e tradições, fizeram com que a maioria dos jovens africanos caíssem naquilo que muitos estudiosos dos fenômenos sociais chamam de “vazio cultural”.

As mudanças apontadas e ainda a falta de controle social, a falta de respeito pela família, a desagregação de famílias inteiras atingidas duramente pela guerra, o número cada vez mais crescente de jovens que vivem separados de suas famílias e tribos e sem alguma referência moral e social, fazem com que exista hoje uma grande perda de identidade sócio-cultural. Os jovens desta geração perderam o contato com os seus pais, com os mais velhos da sua aldeia. Por outro lado nem os governos nem as instituições religiosas conseguiram oferecer alternativas viáveis para esta geração. Muitos jovens e crianças encontram-se agora totalmente desenraizados do seu povo, da sua aldeia e da sua cultura e sem nenhum ideal pelo qual lutar. Não existe mais o controle so-

cial que garanta uma certa ordem e segurança na comunidade. Os valores, como a solidariedade, a justiça, o trabalho, a honestidade, não são praticados por grande parte da população, sobretudo os mais jovens.

Tudo isso deu lugar ao fenômeno da marginalidade, da prostituição, da droga, da corrupção, acompanhado pela grande desvalorização do ser humano. Nas jovens famílias a criança deixou de ser “alguém” importante para a vida de uma comunidade, “alguém” para ser “celebrada” e tornou-se algo para ser jogado no lixo, desprezado e até odiado.

Estes períodos que acabamos de expor podem ser sintetizado no seguinte quadro:

- “O primeiro pode ser chamado colonialista: é o momento em que brota a fascinação pela novidade ocidental com a esperança de participar das suas riqueza e de ser admitido à mesma mesa;
- O segundo foi o período da frustração, isto é, do sentimento de desmoronamento completo do grupo, das antigas solidariedades e certezas, da moralidade, sem ganho nenhum: nem de riquezas, nem de segurança, nem de poder. É um momento terrível no qual se acham os mais pobres, os desvalorizados, os não integrados na nova cultura e sem a posse da tradição;
- O terceiro período é o da retomada da vontade de viver e de resgatar a si mesmos. Mas já é tarde demais pois os velhos morreram com os seus segredos”.²²

Desemboca-se assim naquelas soluções ambíguas, mas significativas, do sincretismo cultural e religioso. É preciso agora organizar juntos uma síntese e fazer da tradição um espaço de crítica construtiva e de libertação. Mas como?

3. Tradição e transformação: desafios à missão

Não seria razoável que nos dedicássemos na busca obstinada dos valores culturais africanos do passado, para a partir deles descobrir uma nova dimensão de vida. Temos que olhar o presente e ver neste presente o que ficou dos valores tradicionais e a partir daí expurgar os contra-valores para ir à busca de uma síntese entre aquilo que cultural e tradicionalmente o povo africano deseja ser.

Basta lançar um olhar sobre a África, para nos darmos conta de que apesar dos sinais de esperança e ressurreição, são muito os sinais de morte, de miséria, de desespero, de vulnerabilidade e de um vazio ético sem limites; motivos pelos quais os bispos moçambicanos na carta pastoral “Consolidar a Paz” chamam a atenção para a necessidade de recuperar “as próprias raízes culturais (...) do povo, por longos anos recalçadas e negadas como obscurantistas e reacionárias” e por isso se sentem “impelidos a alertar as comunidades cristãs e todos os homens de boa vontade para a falta, na nossa sociedade, dos alicerces indispensáveis para se poder construir solidamente a Paz de Jesus Cristo. Lamentamos a falta generalizada de um autêntico compromisso com a fraternidade e o bem comum, com a verdade, a honestidade e a justiça. Estas falhas estão inseridas no tecido social e político” (nº9). “Desde o topo até às bases nada se consegue sem suborno(...). Não podemos nos conformar com esta cultura de corrupção que corrói a imagem pública dos governantes, rouba a autoridade moral às instituições e favorece o nepotismo, o favoritismo e até o racismo (...) Esta corrupção é filha de múltiplas forças históricas, sócio-econômicas e culturais. (...) Apontamos a subversão dos valores: os tradicionais, espirituais e religiosos que foram desprezados, rejeitados e substituídos pelos do homem-máquina, do homem objeto da sociedade. Estes valores foram-se perdendo cada vez mais, até chegarmos ao atual vazio ético onde até à própria vida se nega o seu valor sagrado. A guerra levou o homem a sentir-se dono absoluto da vida. A miséria, a fome, a deslocação forçada, o desmoronamento das estruturas sócio-culturais tradicionais levaram-no a cometer impunemente, atos ilícitos, e a ver na ganância pela riqueza o único objetivo a alcançar a qualquer preço.” (n. 8 a 13).

É um documento duro e que retrata a crua realidade do povo moçambicano e de grande parte do continente Africano.

Não podemos esquecer também o crescente fenômeno de urbanização, cada vez mais caótico e que leva às periferias das cidades grande número de pessoas que fogem das guerras, das calamidades naturais, que estão à procura de emprego ou de melhores condições e qualidade de vida (escola, assistência sanitária).

O ambiente e as condições sociais dos centros urbanos criam mudanças nos costumes e no estilo de vida. Em muitas cidades africanas os costumes tradicionais estão desaparecendo por completo. A urbanização é testemunha de uma pluralidade de culturas, da perda do

tradicional apoio familiar, da falta de emprego e da quebra de comunicação entre pais e filhos.²³

Diante deste quadro e a partir dos escombros da tradição, mas sobretudo a partir dos escombros de um povo faminto e continuamente provado pelas guerras, misérias, lutas tribais e calamidades naturais, se faz necessário expurgar os contravalores que se infiltraram na realidade africana e buscar uma dinâmica de esperança, de modo que, sem negar a sua verdadeira raiz cultural, possa se transformar em um povo capaz de assumir a sua própria história de libertação.

Apesar do contexto diversificado pelas relações étnicas, raciais e culturais e pela decadência dos valores tradicionais podemos afirmar que muitos aspectos da tradição, continuam ainda a influenciar e a determinar as decisões dos povos africanos. O sistema referencial das tradições (amor à vida, veneração dos antepassados, sentido profundamente sagrado da vida), permanece no profundo das consciências e não obstante as ameaças, a fragilidade e a vulnerabilidade, continua acompanhando as mudanças violentas da vida destes povos. Por isso urge realizar um trabalho árduo e dinâmico de recuperação das raízes profundas do povo africano, se quer ajudar a geração atual a superar a crise e o vazio ético em consequência da imposição cruel de um modo de pensar e agir da sociedade moderna ocidental.

Perante a atual realidade impõe-se, não uma restauração cultural nostálgica, mas um repensar crítico da cultura; é preciso discernir entre as tradições ainda vivas, aquelas que foram enterradas mas que continuam, de forma inconsciente, influenciando as decisões do grupo; e aquelas que foram esquecidas e se degradaram totalmente. Uma vez feito este discernimento, deve-se avaliar quais tradições merecem ser resgatadas e possuem um sentido profundo para o africano, evitando assim correr atrás de uma África que já não existe²⁴.

Faz-se necessário afirmar que a Tradição ainda que transformada e enfraquecida, constitui o ponto que dá força e orienta o “resto”, o “resto” que permanece fiel, que se agarra com unhas e dentes ao que “sobrou”, não obstante todas as dificuldades históricas. Ficou um ‘resto’ fiel, o resto de Israel, o resto que regressou, ‘porque mesmo que o teu povo (...) fosse como areia do mar, apenas um resto voltará’ (Is 10,20).

A este ‘resto’ que permaneceu fiel Deus reservou os seus favores e por meio deles preservou o futuro de todos. Deste resto fazem parte os anciãos. Alguns deles constituem ainda os garantes e fonte rica de

experiência e de informação sobre a Tradição, que certamente mudou, mas ainda não desapareceu. E em algumas situações houve até um apego mais forte às formas tradicionais. O que se, por um lado, levou à estagnação da dinâmica da sociedade, por outro, garantiu a sobrevivência da própria comunidade.

Diante deste quadro nos cabe visualizar o “KAIRÓS” do Senhor, o momento favorável para que Deus realize o seu projeto de salvação. Este, talvez, seja o tempo em que Ele eliminará o peso dos ombros do povo africano e o seu jugo desaparecerá do seu pescoço” (Is 10,27). E por isso cabe à Igreja, neste momento histórico, rever a sua ação missionária e descobrir modos adequados para garantir o regresso à ‘vida’ antes que seja tarde. Trata-se de ajudar os grupos étnicos a reconquistar a sua identidade “confiscada” e reconhecer-lhe o direito à ‘vida e vida em abundância’ (Jo 10,10).

NOTAS

- 1 CEM, *Consolidar a paz. Carta pastoral dos bispos moçambicanos*. Janeiro/1994, n.13.
- 2 LUNDIN, B. I., Projeto “*Autoridade, poder tradicional*” documento de pesquisa. UEM (DAA0 agosto/1992 pág. 43.
- 3 Id., p. 38.
- 4 A.A.V.V., *Introdução à cultura Africana*. Lisboa 1977, p. 125
- 5 Id., p. 126
- 6 LUNDIN, op. cit., p. 44.
- 7 A.A.V.V., *Introdução à cultura Africana*. op. cit., p. 126.
- 8 LANGA, A., *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Moçambique. Braga 1992, p. 120.
- 9 FIALHO, F. J., *Antropologia econômica dos Thongas do Sul de Moçambique*. Dissertação de doutorado. Lisboa: 1989, p. 435.
- 10 Id., p. 439
- 11 Id., p. 434
- 12 Id., p. 434
- 13 LUNDIN, op. cit., p. 38
- 14 Id., p. 44.
- 15 Id., p. 44.
- 16 MONDLANE, E. C., *O movimento de libertação de Moçambique*. In: *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, n. 5(1989), p.12.
- 17 A.A.V.V., *Colonialismo e lutas de libertação. 7 cadernos sobre a guerra colonial*. Porto 1974, p. 56.
- 18 Id., p. 57-58.

- 19 É de se destacar aqui o significado da “Terra” para os povos africanos para poder compreender o que significou para os clãs ter que abandonar suas terras e viver fora delas. A Terra tem uma conotação muito dinâmica e profunda para os povos Africanos . A Terra não só simboliza a fertilidade e a vida, mas também o local sagrado que pertenceu e onde viveram e morreram seus antepassados . Por isso, cada membro da aldeia tem uma ligação muito forte com a Terra, não com qualquer terra, mas a terra dos seus antepassados. É neste espaço que os descendentes irão morar com suas famílias e é nele que continuamente eles irão, através dos rituais, entrar em contato com seus antepassados. Se a terra é fértil é porque os antepassados estão nela enterrados. São eles que irão garantir a abundância e a fertilidade. Portanto sair da terra natal significa romper não apenas com a comunidade dos antepassados, mas também com a possibilidade de continuar a “viver” pois a fertilidade da terra é garantida apenas pelos antepassados. Sair da terra da sua aldeia ou tribo, significa romper com as suas raízes culturais, perder sua identidade e romper com sua comunidade. Como consequência disto aqueles que, durante o socialismo, foram obrigados a sair de suas terras para morarem em terras alheias se sentiram perdidos e arrancados pelas raízes, daquele espaço que lhes permitia viver. Por outro lado, os chefes das tribos que eram obrigados a acolher as novas tribos ou pessoas, não aceitavam e nem viam com bons olhos estes “intrusos”. Isto veio a criar conflitos socioculturais e políticos profundos entre as várias tribos e etnias.
- 20 Cf. LUNDIN, B. I., *Projeto ‘Autoridade, Poder Tradicional’* Documento de pesquisa. UEM (DAA). Agosto 1992.
- 21 GEFFRAY, C., *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto 1991, p. 16.
- 22 CISCATO, E.; *A serviço deste homem. Apontamentos de iniciação cultural*. Maputo, Paulinas 1989, p. 63.
- 23 IMBISA, *Inculturação. A fé que cria raízes nas culturas africanas* . Documento de Estudo. Maputo:1994 n. 76.
- 24 BUJO, B., *Teologia Africana nel suo contesto sociale*. Brescia 1988, p. 101-103; ELA, J. M., *Fede e Liberazione in África*. Assisi 1986, p. 50-52.

EUROPA SIN FRONTERAS Y SIN MISIÓN

Apuntes sobre una misión incultura en los países de habla Alemana

Markus Bükler

En las siguientes reflexiones me refiero sobre todo a las experiencias y a los procesos en los ámbitos europeos de habla alemana. De ahí se derivan algunas afirmaciones sobre la situación en toda Europa. La hipótesis que quiero considerar es la siguiente: en Europa el cristianismo se ha “despedido” en gran parte del mandato misionero de anunciar la fe cristiana. Al mismo tiempo, la Europa moderna participa en una “misión” política y social que consiste en superar las fronteras. Se usan los términos de “globalización” y “proceso de integración de Europa”.

Mis reflexiones se dividen en cuatro capítulos: Un primer punto se dedica a la descripción del *contexto* de la misión “cristiana” en la Europa de hoy (1). Después se señala el significado de la *misión* dentro de este contexto europeo (2). Siguen unas *reflexiones teológicas* que fundamentan el concepto de una misión inculturada (3). Y finalmente se presentan unas cuantas perspectivas de una *práctica misionera inculturada* en la Europa de hoy (4). Con esos cuatro puntos no pretendo desplegar la situación de la misión cristiana en Europa en toda su extensión. Más bien quiero señalar *unas cuantas líneas significativas* para la Iglesia, la pastoral y la teología.

1. El contexto de la Misión en Europa

1.1. Secularización y ex-culturación

En las sociedades modernas de Europa del Oeste el cristianismo tradicional sigue perdiendo importancia para la sociedad y los indivi-

duos. La religiosidad en el marco de la Iglesia y los contenidos de la fe cristiana no son atacados con agresividad, sino más bien se van evaporando¹. Al mismo tiempo, Europa occidental se va convirtiendo en un continente multireligioso por las diferentes olas de inmigración, ya sea por búsqueda de trabajo o de refugio.

El cristianismo está en peligro de ir perdiendo más y más la relación con las diversas realidades que la gente vive. En el campo de la evangelización, de la liturgia y de la vida comunitaria, el cristianismo se queda muchas veces atrapado en una praxis eclesial que no responde a las expectativas y exigencias de las sociedades modernizadas. Por eso, se habla de un cristianismo de-culturado o ex-culturado. La ruptura entre el evangelio y la cultura (EN 20) es una realidad muy frecuente en Europa occidental. Esa observación no excluye tendencias contrarias de in-culturación: siguen existiendo parroquias muy vivas; existe un compromiso con los problemas políticos y sociales tanto europeos como de otras regiones del mundo. Y existe una manifiesta búsqueda de la espiritualidad.

El estado es “secularizado” porque ya no se apoya en sistemas religiosos. Se rige por las normas que él se da de por sí mismo. Se apoya más bien en los valores del sujeto moderno que es emancipación y autonomía. En la conciencia de mucha gente se mantiene una especie de “religión civil” muy poco clara, pero que rechaza, desde los principios de emancipación y de autonomía, todo intento misionero.

Mi crítica no está dirigida en contra de la “secularización”², sino contra una modernidad que no reflexiona sus propias limitaciones. La concentración en la auto-realización personal ha dejado hasta ahora de lado el hecho que el sujeto se realiza esencialmente en relación con otras personas. Se echa en menos la relacionalidad del sujeto con respecto al otro / a la otra. La identidad se constituye solo a través de relaciones, el sujeto no se constituye nunca por sí solo.

1.2. La individualización y la compostura de lo religioso

Al menos en las ciudades europeas se puede experimentar diariamente el pluralismo y la diversidad de religiones y religiosidades. Debido al cambio social y cultural, a los movimientos de migración y a las nuevas posibilidades de comunicación, están presentes diferentes religiones y sistemas de interpretación global en la vida diaria en Europa.

Dentro de las condiciones de la modernidad se observa que la religiosidad como tal no desaparece. Pero se vive la religiosidad y los sistemas portadores de sentido fuera de las instituciones, es decir, se des-institucionalizan. Se manifiestan en múltiples y diversas formas y se presentan en forma plural. Hay una gran variedad desde estilos de vida y visiones esotéricas hasta grupos fundamentalistas dentro del cristianismo y de otras religiones.

¿Cuáles son las condiciones para que el sujeto moderno pueda constituir su mundo religioso a partir del concepto de autonomía? Después de la paulatina disolución del ambiente confesional, la modernidad crea la posibilidad para nuevas libertades³. El individuo de una sociedad diferenciada por funciones es capaz de decidir por su propia voluntad sobre su forma y estilo de vida, sobre trabajo y recreo, sobre ética e ideología. Pero también se da la inevitable exigencia que el individuo defina su propia existencia en el marco de las nuevas libertades. Se encuentra ahora desligado de las tradicionales relaciones sociales y marcos de referencia. *Debe* tomar decisiones, pero no importa *cuáles*.

A partir de las posibilidades de escoger y de actuar en el campo de lo religioso, se da la urgencia de la toma de decisión por una determinada ideología. Desde este punto de vista no se retoman sistemas de interpretación globales y de antemano definidos, sino que el individuo compone su propia visión de conjunto a partir de elementos extraídos de diversos sistemas existentes. Se hace cada uno y cada una su propio tejido⁴. Los cristianos suelen escoger del cristianismo lo que les parece útil. “El camino ya no se rige a partir de la vocación y de la conversión, sino a partir del decidir y escoger individual y personal.”⁵ La actitud de que cada cual se “componga su propio tejido” se basa en intereses ego-céntricos y no tanto en el interés auténtico por otras culturas, religiones o experiencias de iglesia.

1.3. La “misión” política y económica de Europa hoy

Hasta el inicio de la globalización, el centro y la periferia tenían una definición geográfica en el comprensión de la gente. Hoy en día, se encuentra en una sola ciudad la metrópolis y la periferia juntos sea en Manila, Lima, Nairobi o en Zurich. Las fronteras existentes entre estados nacionales se van rompiendo por medio de la propagación mundial de las reglas del mercado. Con las nuevas tecnologías de comuni-

cación y posibilidades de movilidad se va creando una sociedad mundial del mercado. La participación en ello da acceso al poder. Las instituciones financieras internacionales (FMI/Banco Mundial) y los acuerdos comerciales sirven para la imposición de las relaciones del mercado. Su “credo” es el Neoliberalismo.

En la globalización se ofrece una visión moderna de progreso, bienestar y mercado como modelo de desarrollo que pretende tener vigencia global y una eficiencia que realiza lo prometido. Los seguidores de tal política se ubican en los centros de poder en todas partes del mundo. Ellos tienen una actitud “misionera” hacia sus propios países para imponer sus ideas del esfuerzo propio y de la responsabilidad propia. La predominancia de lo económico marca (“evangeliza”) el pensar de las personas: el éxito, el esfuerzo personal y la capacidad de acomodarse a los cambios se convierten en los factores conductores de la integración social.

A consecuencia, se le quita a la persona la consciencia de su dignidad que le corresponde independientemente de sus esfuerzos y de lo que produzca. La búsqueda del sentido de la vida es precaria; múltiples ofrecimientos comerciales para consumir y disfrutar el tiempo libre solamente posibilitan una aturdimiento.

Las limitaciones de la modernidad globalizada y las consecuencias desastrosas de su “misión” son obvias: se destruye la naturaleza, se les excluye a las personas de la sociedad y a naciones enteras de la comunidad de los estados porque no son considerados importantes para los intereses económicos.

Con la caída del muro de Berlín en el 1989 se derrumbó el socialismo como alternativa al capitalismo neoliberal. Se eligió a gobiernos social-demócratas en Inglaterra, Francia, Italia y Alemania que se adaptan de manera pragmática al cambio forzado. Ya no hay alternativa. En un artículo de *Le Monde Diplomatique* se lee: “La socialdemocracia ha perdido su norte, sólo navega a la corta distancia de la visión, concentrada en los problemas urgentes inmediatos, y se maneja sin ninguna visión básica... En el ámbito político hay que crear de nuevo a la izquierda, ya que la socialdemocracia ha adoptado el conformismo y el conservativismo. Ella se ha convertido en la derecha moderna.”⁶ Las fuerzas críticas son conscientes de que hace falta una visión convincente y coherente para una transformación de la situación económica y política injusta a nivel de Europa y del mundo.

Al mismo tiempo, unos recompensan la sobre-exigencia al retomar supuestamente “eternas” identidades nacionales, étnicas, culturales o religiosas. Para superar los riesgos de las limitaciones mencionadas se busca nuevos espacios religiosos fuera de la tecnología, de la economía o de la política. Así se da una situación dialéctica: a la globalización y al universalismo moderno se le opone una tendencia hacia lo regional y lo particular. Entonces, se trata de los siguientes rasgos dialécticos de la modernidad global:

1. Por un lado desaparece disminuye la relevancia de la religiosidad oficial e institucional del cristianismo eclesialmente formado y por otro lado surge una religiosidad individual y plural.
2. A la emancipación y autonomía del sujeto se le oponen nuevas dependencias. A la libertad de poder decidir sobre cada vez más aspectos de la propia vida personal se le opone la dependencia de los marcos de decisión social y económicamente dirigidos.
3. Las tecnologías nuevas de comunicación hacen posible la participación en comunicación e intercambio global. Pero por otro lado se da el hecho que importantes partes de las poblaciones son excluidas de tales posibilidades y su participación no está siquiera prevista.

1.4. La falta de inculturación de la fe cristiana

¿Porqué el cristianismo europeo no logra realizar la inculturación en estos contextos? Constatamos que en el contexto europeo las comunidades cristianas sufren la deficiencia de no poder descifrar sus vivencias cotidianas a la luz de la fe cristiana. A los creyentes, a los agentes pastorales y a los teólogos les falta un lenguaje que les permitiera interpretar las actuales experiencias de vida en el marco de la fe cristiana. Es tarea urgente de la teología encontrar un lenguaje nuevo para servir a la inculturación.

Los responsables europeos de las iglesias locales, las conferencias nacionales de los obispos y la curia romana ven los esfuerzos de inculturación con desconfianza y con ganas de imponer restricciones en vez de fomentarlos. Sus propios conceptos de inculturación e evangelización se ligan a formas tradicionales del cristianismo que no sirven para acoger los desafíos de la modernidad. Para ellos la inculturación sir-

ve para recuperar el terreno perdido de la iglesia en sociedades - supuestamente - sin Dios.

Otra de las causas consiste en la pérdida de ánimo y en la falta de creatividad de los agentes pastorales. En muchas partes la iglesia sirve sobre todo a las necesidades individuales de la burguesía. La pastoral, sea de parroquia o sea de campos específicos, ofrece una mezcla de todo para tratar de satisfacer a todos, lo que significa en otras palabras que faltan opciones claras del evangelio. Sobre todo llama la atención la falta extrema de consciencia socio-política en casi todos los niveles de la iglesia. Muchas prédicas, reuniones de padres de familia o clases de religión reflejan un nivel poco calificado de orientación personal o de insignificancia religiosa como prueba de la incapacidad de reconocer los desafíos de una pr xis cristiana en el contexto de hoy.

No hay que dejar de lado los cursos de los estudios teológicos en Europa que sirven por lo general muy poco para la formación de la capacidad de inculturación. La teología científica se entiende todavía en primer lugar como hermenéutica de la fe cristiana que se basa en la biblia y en la tradición. Porque les falta muchas veces una relación directa con la práctica de la vida real, los teólogos y las te logas no pueden percibir bien las vivencias cotidianas de mujeres, hombres, niños, ancianos, enfermos, desocupados etc. y tampoco pueden reflexionar sobre la pregunta si en tales experiencias de la gente se expresan contenidos y formas de fe auténtica.

Hacen falta personas que sepan pasar las fronteras y que conozcan y compartan determinados contextos de la vida diaria y de la fe de las personas y que sean capaces de una reflexión teológica a partir de lo experimentado. Concluyendo, se puede afirmar que la reflexión sobre las dificultades para una realización exitosa de la inculturación es el primer paso para dar inicio a una inculturación.

2. La relevancia actual de la misión en Europa

Misión tiene que inculturarse en los diversos contextos (en plural!) de Europa si la fe cristiana quiere afirmarse en su identidad y relevancia. Nos dedicamos entonces a la pregunta: a dónde se encuentra hoy en día la misión en estos contextos?

La misión es poco apreciada tanto en la iglesia católica como en la protestante de los países de habla alemana. La intención misionera

cristiana suena en los oídos del hombre moderno como un terco aferrarse a una cosa que ya quedó hace rato en tiempos del pasado⁷. Se asocia a la palabra “misión” en primer lugar a los intentos de conversión que son llevados a cabo por sacerdotes y religiosas de Europa en Asia, África y América Latina. La praxis reciente de la misión que se resume con los términos “justicia, paz y preservación de la creación”; “presencia misionera”; “encuentro”; “diálogo y cooperación” en la vida cotidiana no se ve en relación con el término “misión”.

2.1. Reservas frente a la historia de la misión

Hay muchas razones para atribuir escasa importancia a la misión. En primer lugar hay una profunda desconfianza hacia la praxis misionera que en el pasado les ha costado tantas víctimas a los pueblos misionados. Figuras excepcionales no pueden hacer desaparecer la ligazón culpable de la iglesia con la conquista y la sumisión. Se hace la crítica hacia una hermenéutica por la que se somete al otro a los intereses de los europeos. Se critica la intención misional de la misión europea de querer entender a los pueblos extraños de ultramar con la finalidad de evangelizarlos y de someterlos a sus intereses de poder, exterminando las religiones autóctonas.

Dicha crítica de la misión del pasado se justifica por varias razones. Se deduce de una praxis cristiana equivocada que una praxis mejor no podrá realizarse nunca. Pero nos preguntamos si después del despido de la misión en Europa se podrá intentar compensar por medio de la abstención el mal tremendo que se le ha causado en el pasado a otros pueblos.

A mi modo de ver no se justifica el retiro de la misión a causa de los hechos históricos. Con miras al final de la misión se le pretende acusar al cristianismo de ser incapaz de aprender con relación al reconocimiento de la alteridad del otro. Distanciarse de la misión implica un distanciarse de la historia de la misión. Como europeo uno se aleja de la historia para pretender mantener la inocencia. De tal manera que no se toma en serio la responsabilidad propia del cristianismo y de la iglesia de hoy en día por la praxis misional del pasado.

También hay que criticar el retiro de la misión desde una perspectiva teológica porque el mandato misionero pertenece a la propia identidad del cristianismo. Aún cuando no se tenga claridad sobre la

manera de ponerlo en práctica, no se resuelve el problema si se evita toda discusión sobre el particular. Uno se da cuenta de la necesidad y además de la tremenda dificultad a la vez de aportar una comprensión de la misión inculturada a la praxis cristiana en una manera comunicativa que convenza.

2.2. *La búsqueda del reconocimiento del otro*

Una comprensión fundamentalista de la misión se entiende en continuidad con una praxis opresora de la misión que trata de legitimarse como reivindicación absolutista y exclusivista. Muchas veces se presenta en conexión con una pretensión de superioridad de la propia cultura occidental y europea. Se intenta que personas de otras culturas y religiones se conviertan a la religión cristiana que se presenta como “cultura cristiana” de marcado perfil europeo-occidental.

Estos movimientos desarrollan en algunas partes nuevas y abiertas ofensivas misioneras. Se ha descubierto por ejemplo las regiones del medio-este europeo como nuevos campos de misión. La misión a partir de Europa occidental, que apunta hacia los pueblos que han recibido una educación secularizada y atea, es observada con bastante desconfianza por parte de las iglesias ortodoxas. Dicha comprensión de la misión es acusada en consecuencia y con razón, como ergotista, cargosa y intolerante. La Misión, en este sentido, es contraproducente.

Johann Baptist Metz describe con precisión la situación complicada en que se encuentra la autocomprensión cristiana y la evangelización cristiana en Europa de hoy: “Vivimos en un tiempo de un pluralismo constitutivo; pluralismo de culturas, religiones e ideologías. Cada intento de cuestionar tal pluralismo es sospechoso. El universalismo es considerado como un imperialismo latente. Un compromiso universal aparece como falsa trampa intelectual y moral. Se busca y se requiere una percepción y una certeza de diferencia y de alteridad, apoyándose en la sensibilidad postmoderna por los sempiternos peligros de conceptos universalistas y del menosprecio del pluralismo y de la diferenciación.”⁸ Una reivindicación universalista, pero culturalmente determinada de la verdad, se expone hoy en día a la sospecha de negar la alteridad de las otras personas en su manera de ser diferente. ¿Pero cómo se define una praxis cristiana que sepa respetar el reconocimiento del

otro y a al vez sepa mantener su propia reivindicación universalista de la verdad?

El reconocimiento del otro se fomenta en la promoción del diálogo intercultural e interreligioso. El diálogo se rige por el ideal de la igualdad de principio y de derecho de todas las personas que participan. Los encuentros y los intercambios se dan en niveles locales como universales, entre cristianos y musulmanes en Suiza y entre alemanes, rumanos o brasileños a través de los continentes. El diálogo quiere lograr una mejoría en el mutuo entendimiento y una educación que acepte la pluralidad y diversidad cultural y religiosa⁹.

No hay duda sobre la importancia de este propósito. Se promueve la integración y la participación de sujetos diversos en las sociedades europeas. Se genera la toma de consciencia por las conexiones globales, p. e. entender las razones de las migraciones y huidas de los refugiados, reconocer las diferentes modos de vida y pensamiento.

El diálogo intercultural e interreligioso también tiene sus limitaciones propias. ¿Quién dialoga con quién? ¿Acaso las élites modernas, no se ponen demasiado rápido de acuerdo sobre sus intereses comunes? ¿Y qué decir de los excluidos y marginados quienes no tienen ni la oportunidad de presentar sus perspectivas sobre la sociedad, la cultura, la religión? ¿Y qué decir a aquellos que no participan en el diálogo porque se sienten amenazados en su identidad?

Las preguntas mencionadas evidencian que el diálogo se basa en determinadas opciones. Hay que dar oportunidad a aquellos que no son escuchados. Esta opción abre otra perspectiva: culturas tienen sus limitaciones y, por otro lado, no hay que reconocer toda y cualquier alteridad por sí misma porque si se hiciera así, se tendría que aceptar también la alteridad del opresor. Aquí se llega a una aparente dificultad límite en el recurso a la identidad de cultura o de la alteridad.

Eso implica que es necesario manifestar en el diálogo la propia convicción. El recurso a la identidad de cultura o de alteridad evidentemente no puede por sí solo resolver la dificultad límite de la identidad cultural frente a un cuestionamiento justificado de un universalismo desastroso. La tarea auténtica de la misión, que incluye el diálogo intercultural e interreligioso, se define por la realización práctica del concepto propio.

2.3. Pastoral social – resurgimiento y escape

Analizando los planes pastorales, que últimamente aparecen en gran número, y los lineamientos de la iglesia, constatamos un obvio resurgimiento de la diaconía en la pastoral de los países de habla alemana. El lema de ese resurgimiento es: “Una iglesia que no sirve, no sirve para nada.”¹⁰ Se busca una nueva relevancia en la pastoral social a través del servicio a los necesitados.¹¹ Hay un enlace de motivos que llevan a esos enfoques de pastoral social:

- el escándalo provocado por la contradicción que existe entre el amor predicado y la violencia practicada en la historia del cristianismo;
- el aprender de los resurgimientos que se dan en América Latina, Africa y Asia y las promesas de un cristianismo vital que conllevan,
- la búsqueda de un nuevo papel social y aprobación social ante la pérdida de relevancia;
- la búsqueda de una identidad profundizada desde el punto de vista de la teología y relevancia de la fe en la propia vida cotidiana.

El resurgimiento de la diaconía o pastoral social abre nuevos accesos a la fe y le trae al cristianismo una ganancia de credibilidad. Se trata de un paso que debería haberse dado ya hace mucho tiempo y en muchas parroquias aún no se ha logrado.

El resurgimiento de la pastoral social tiene sus limitaciones si se trata meramente de una reacción pragmática a la pérdida de relevancia del cristianismo. Superficialmente puede dar más credibilidad por su compromiso de diaconía. Pero lo que hace falta es una reflexión sobre las raíces religiosas, místicas de la fe vivida en la práctica de la diaconía. No se puede separar fe y solidaridad. La diaconía puede abrir un acceso a la fe. En el actuar se puede experimentar una dimensión de profundidad, que no se puede reducir a una actitud de provecho propio. Existe lo gratuito, lo no merecido, lo misterioso e incomprensible. Desde esa transcendencia se puede dar respuestas al sentido de la vida, las que son experimentadas como esperanza, como “horizonte permanente de transcendencia” del mundo¹². Esas experiencias sobrepasan el ac-

tuar de la diaconía. Desde esa transcendencia sin embargo el cristianismo puede desarrollar una “competencia extraordinaria de crítica e innovación de las condiciones presentes”¹³. Aunque muy cuestionada, la fe cristiana está presente en el mundo.

La pastoral social debe dar una calificación teológica a esas experiencias para que se comprenda lo que está en juego en la solidaridad. ¿Cual es el concepto de Jesucristo que fundamenta el acompañamiento de los refugiados o el trabajo con jóvenes? ¿Qué expresión concreta de la iglesia se manifiesta en el centro de desempleados? El objetivo de esa propuesta es desarrollar una teología en los resurgimientos de la pastoral social que se refiera a sus propias raíces místicas y encuentre un lenguaje auténtico para expresar lo experimentado. Quiero hacer comprensible, explícito y socialmente eficiente lo implícito que se da en la práctica de la pastoral social.

2.4. Cambios, rupturas en el movimiento de solidaridad

A más tardar en los años 60 el concepto europeo de misión se refiere principalmente a la discusión de política de desarrollo. En los años 70 y 80 la solidaridad con el “tercer mundo” constituía un movimiento muy fuerte, que conscientizó a la gente en el área de paz, medio ambiente y posición de la mujer. El Vaticano II y la teología de la liberación reflexionaron los fundamentos teológicos del compromiso misionero de cristianas y cristianos comprometidos.

En los años 90 hubo un cambio en la dinámica del trabajo de solidaridad con los países del “sur” y también en los anhelos existentes en “Europa”. Una hipótesis muy corriente es que se trata de un cambio de la forma tradicional de solidaridad. También se explica el cambio por la individualización, el pluralismo y el desprendimiento de las instituciones tradicionales¹⁴. El compromiso solidario de la iglesia en favor de la justicia, la paz y la preservación de la creación sigue teniendo mucha reputación. El cambio requiere nuevas formas de solidaridad: un compromiso en favor de proyectos definidos, temporales y con orientación a la experiencia vivida. Por el momento no es cierto si la situación es suficientemente explicada como cambio. En la percepción de los restantes grupos de solidaridad, el compromiso y el entusiasmo de los años 80 ha desaparecido. Muchas veces el movimiento se ha reducido a pequeños núcleos de hombres y mujeres comprometidos. Hasta cier-

to punto el trabajo de solidaridad se ha profesionalizado en las organizaciones de ayuda y en un gran número de ONG's. Siempre hay que preguntarse cuál es la relevancia del compromiso voluntario. La solidaridad con las víctimas de catástrofes, guerra o exigencias del medio ambiente a nivel local llega a movilizar grandes recursos financieros y compromiso voluntario. Y además: ¿no se trata de una ruptura de la solidaridad como tal si casi ya no se logra socializar a jóvenes y adultos jóvenes en el trabajo solidario?

2.5. El desaparecer de la misionología en las facultades

En mi último punto me refiero al hecho que la misionología ha casi desaparecido de las facultades de teología católica¹⁵. ¿Significa eso que la misma teología ha abandonado su encargo de misión? ¿Es acaso un índice más de que, como se lamenta tanto, las iglesias europeas carecen de sentido de iglesia universal? Es decir, con la desaparición de la misionología ¿se está por fin tomando en cuenta el escándalo provocado ante las consecuencias opresoras de la conciencia misionera de las iglesias europeas? Cualquier respuesta me parece difícil.

En primer lugar llama la atención que las razones que llevan a la desaparición de la misionología son también económicas. Debido a la obligación del Estado de ahorrar, las facultades de teología suprimen la misionología como una de las primeras especialidades¹⁶. Por consiguiente se considera la misionología como una especialidad que se puede abandonar fácilmente. ¿A qué se debe eso?

Se puede constatar que la teología práctica (sobre todo la teología pastoral y la pedagogía religiosa) se hizo cargo de los temas de evangelización e inculturación, mientras que la teología fundamental y la teología dogmática reflexionan la teología de las religiones¹⁷. Al mismo tiempo se busca establecer nuevos cursos e invitar catedráticos de teologías contextuales de los países del "sur"¹⁸. Detrás de este desarrollo hay un nuevo concepto de misión y un nuevo modelo de comunicación. Se organiza el diálogo y el encuentro entre diferentes teologías.

Por otro lado, en los países de habla alemana existen instituciones de misionología de mucha importancia fuera del ámbito universitario. El Instituto de Misionología de Aachen, las congregaciones como la de los Franciscanos y la del Verbo Divino, las obras misioneras como la Misión de Belén, tienen capacidades de investigación misiológica, y

también las organizaciones de ayuda de la Iglesia mantienen departamentos de investigación.

3. El concepto teológico de una misión inculturada

En mi exposición me he referido a tres accesos teológicos a la misión. Un *primer* acceso parte de un concepto exclusivista de aspiración a la verdad cristiana. En todas las confesiones cristianas esa aspiración sirve de legitimación de prácticas fundamentalistas en la misión. El *segundo* acceso postula una renuncia a la misión. Detrás de ese concepto está el esfuerzo teológico de lograr el reconocimiento del otro como otro (pluralidad). Más allá del fundamentalismo y de la renuncia a la misión hay que buscar un *tercer acceso: el acceso inculturado*. Ese acceso tiene que discernir los signos de los tiempos en los países de habla alemana (respectivamente de Europa) de hoy en día y aportar su potencial crítico desde la fe. La cuestión fundamental es: ¿Cómo vivir en dicha realidad europea el mensaje de Jesús, del Reino de Dios que ya ha comenzado?

A pesar de las limitaciones explícitas mencionadas la teología ha contribuido al cambio y a nuevos conceptos de misión. A nivel de la iglesia universal eso se muestra claramente en los documentos del Vaticano II, *Evangelii Nuntiandi* y *Redemptoris Missio*. Misión ya no se define desde el punto de vista geográfico, sino que se comprende como realización de la iglesia en distintos contextos¹⁹. Justo por eso la misión ya no significa expansión e inserción de la iglesia europea. Es más bien una tarea en la cual se crea algo nuevo no solo en Asia, Oceanía, Africa y America Latina, sino también en la así llamada Europa “cristiana”²⁰. La diversidad y la diferencia de las iglesias cristianas marcadas contextualmente se explica desde el actuar del Espíritu. El Espíritu es el modo por el cual Dios está presente en las culturas y religiones y da fuerza para que nazca lo nuevo.

Para la reflexión de la misión en Europa los pensamientos de la teología de la liberación y del diálogo intercultural e interreligioso son igualmente fundamentales²¹. Se han hecho decisivos para la práctica misionera en Europa misma y desde Europa hacia ultramar. La ubicación social del cristianismo se define al lado de los pobres y excluidos. Las iglesias inculturadas no constituyen un fin en sí mismo, sino que tienen un papel definido: el ser explícitamente “signo y instrumento de

la unión más entrañable con Dios y de la unión de la humanidad entera” (LG 1).

A la presencia misionera no corresponde la ubicación social al lado de los pobres sin más, sino de cierta manera también la comunicación. Se realiza al modo del intercambio y del encuentro. La capacidad de intercambio y cooperación entre personas de diversos continentes, culturas y religiones exige una propia identidad, que hay que contribuir al intercambio. Además de eso el intercambio postula la disposición de cambiar en el encuentro.

4. Perspectivas de una práctica misionera inculturada

Sería pretender demasiado querer diseñar en pocas frases las perspectivas prácticas de inculturación en los países de habla alemana en Europa²². Sin embargo creo poder presentarles unas cuantas líneas básicas de orientación para inculturación. La ruptura de la tradición que se da en los mundos modernos requiere de una capacidad de innovación ya que la tradición no da para más.

El aprender a vivir la fe se da en condiciones concretas del individuo. Para ello es necesario abrir espacios que posibiliten experiencias religiosas que sean aptas y accesibles para el mundo concreto y el horizonte de comprensión de la persona. Hoy día una persona se hace cristiana a través de experiencias y decisiones personales. Se requiere de espacios que favorezcan vivencias personales y ayuden a la comunicación verbal sobre lo vivido. Ya no sirve la obligación. Se requiere de la libertad de tomar decisiones que se dejen revisar. Así se hace posible la individualización. Hay que aguantar diferentes formas de cristianismo en campos muy cercanos y no vale pretender nivelarlas hacia una plataforma de uniformidad.

La fe cristiana en Europa se desarrolla necesariamente dentro del contexto de la modernidad y la globalización. La fe cristiana puede aprender de la modernidad. Hay que recatar tales elementos como libertad individual y liberación de la opresión ajena, mayor participación de todos en la sociedad, intercambio y encuentro a través de los continentes.

En los últimos años han surgido diferentes procesos de consulta²³ y discusión²⁴ a nivel nacional en las iglesias católicas y protestantes. Estos procesos provocan una cierta dinámica en las parroquias y

grupos cristianos. Todo eso muestra, que la base de la iglesia está dispuesta a trabajar los desafíos de hoy.

Hay que desenmascarar las formas actuales del culto a los ídolos en base de la tradición judío-cristiana. Esa reflexión comprende una crítica desde la fe de la violencia contra el extranjero, el individualismo, las formas patriarcales de dominación, la destrucción de la creación. La teología tiene que esbozar una crítica de la religión con relación a la vida cotidiana.

Un ejemplo es la iniciativa que lucha por una Europa justa, digna y democrática. Persigue una doble estrategia: 1. la negación de las condiciones de injusticia existentes y la participación en la construcción de alternativas a nivel local. 2. la participación en la red global y la crítica profética de la injusticia²⁵. Por lo tanto la misión en ese sentido es ecuménica porque pugna a través de la fronteras por una sociedad en la que todos los hombres pueden vivir.

Hay que utilizar la rica experiencia de diversidad cultural y religiosa. La nueva catolicidad une lo local con lo global al propiciar el intercambio y los encuentros a través de las fronteras²⁶. Comunicación intercultural, en la que no sólo participan los pobladores de las metrópolis, significa la búsqueda de la verdad a partir de perspectivas diversas de experiencias múltiples y facilita un testimonio verídico. Con la facilitación de comunicación se nivela el camino hacia una solidaridad global. Aquí se encuentra el punto de partida de una misión como intercambio en todas direcciones, es decir pensada también desde Asia, África y América Latina hacia Europa.

La misión inculturada puede colaborar con todas las fuerzas sociales que luchan por una liberación integral de opresión e injusticia. Han surgido diferentes movimientos *reformistas*. Ellos no provocan una ruptura con el sistema económico dominante. Uno de estos movimientos es el "Jubileo 2000". En Junio 1999, en Koeln/Alemania, entregan unas ONGs más de 17 millones de firmas para la petición de condonar la deuda externa de los países más pobres.

He presentado unas perspectivas, preguntas y deseos con respecto al significado de la misión en Europa. La situación es compleja, y hay que buscar caminos que sean prometedores para los procesos difíciles y largos del futuro. Las perspectivas pueden marcar estaciones en esa búsqueda. Permiten pequeños pasos que poco a poco hacen nacer un camino que ojalá no conduzca al extravío social ni teológico. Al final

nos queda la pregunta: ¿Que es lo que puede traer Europa? En primer lugar sus propias preguntas y el desamparo frente a la misión. En esas preguntas se reflejan las experiencias de los cristianos y cristianas en el mundo global moderno. Pueden presentar sus propias perspectivas de trato del mundo global moderno en las conversaciones de la iglesia universal. La misión inculturada en Europa ha desarrollado conceptos de comunicación de la iglesia universal que se manifiestan como “Partnerschaft”, como lazos de hermandad, como “parceria” en portugués. La meta de esa Partnerschaft es darse cuenta de lo distinto que caracteriza al otro, dejarse desafiar por él, presentar su propia identidad en la conversación, de buscar un entendimiento sobre la esperanza común y la solidaridad con los pobres²⁷. El camino sigue pedregoso. La disposición de dejarse convertir por el otro, el pobre, debe ser adquirida permanentemente.

(Traducido del alemán por Emilio Näf y Franz Marcus)

NOTAS

- 1 Cf. al siguiente Höhn, Hans-Joachim, “A test of rupture”. Will it hold? European Christianity in the tension of the social process of modernisation. En: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Jahrbuch für Kontextuelle Theologie 97. Frankfurt 1998, 63-72. Cf. también *id.*, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154). Freiburg-Basel-Wien 1994.
- 2 Cf. Mette, Norbert, Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie. En: van der Ven, J./Ziebertz, H.-G. (Ed.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie. Kampen-Weinheim 1993, 201-224.
- 3 Cf. Gabriel, Karl, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141). Freiburg-Basel-Wien 1992.
- 4 Cf. ejemplarmente para la discusión de la “individualización”: Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Ed.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich-Basel 1993. Dos tomos con comentarios sobre esta investigación: Krüggele, Michael/Stolz, Fritz (Ed.), Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Zürich-Basel 1996; Dubach, Alfred/Lienemann, Wolfgang (Ed.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirche von morgen. Zürich-Basel 1997. Cf. también Gabriel, Karl, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141). Freiburg-Basel-Wien 1992; *id.* (Ed.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.
- 5 Cf. Höhn, A test of rupture, 66.

- 6 *Ramonet, Ignacio*, Die moderne Rechte. En: Le Monde Diplomatique. Monatszeitung für internationale Politik. Deutschsprachige Ausgabe. 5. Año, Abril 1999, 1.
- 7 Cf. *Gabriel, Karl*, Vom missionarischen Sendungsbewusstsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus. Eine soziologische Analyse. En: Peter, A. (Ed.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven (NZM Supplementa, Vol. 44). Immensee 1996, 111-126.
- 8 *Metz, Johann Baptist*, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997. Mainz 1997, 197f.
- 9 La literatura al respecto es inmensa. La búsqueda del diálogo intercultural e interreligioso se extiende a todos los niveles políticos, sociales y eclesiales. Llama la atención que no se dejan evitar las guerras a pesar de los esfuerzos por conocerse y convivir entre diversas identidades culturales. Como ejemplos sirven las guerras civiles en Ruanda y en ex-Yugoslavia.
- 10 Para fundamentar tal expresión se hace referencia a ejemplos cristianos de acción servicial como Alfred Delp SJ o el obispo Jacques Gaillot.
- 11 Una introducción profunda y extensa en la praxis y teoría de la pastoral social ha dado *Steinkamp, Hermann*, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde. Mainz 1994. Teólogos en los países de habla alemán han discutido la pastoral social durante su congreso en 1994, cf. la documentación: Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge. En: Pastoraltheologische Informationen 14 (1994) 79-153. Cf. unos ejemplos prácticos y su interpretación en *Mette, Norbert / Steinkamp, Hermann* (Ed.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral. Mainz 1997. Cf. continuando en la discusión *Fuchs, Ottmar*, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral. En: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) 231-247.
- 12 *Fuchs*, Für eine neue Einheit, 238.
- 13 *Fuchs*, Für eine neue Einheit, 237.
- 14 Cf. por ejemplo *Nuscheler, Franz/Gabriel, Karl/Keller, Sabine/Treber, Monika*, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis. Mainz 1995; *Weckel, Ludger/Ramminger, Michael*, Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität. Münster 1997; *Rottländer, Peter*, Das Potential ist da. Die weltweite Solidaritätsarbeit befindet sich im Umbruch. En: Herderkorrespondenz 50 (1996) 466-470; *Holenstein, René*, Was kümmert uns die Dritte Welt. Zur Geschichte der internationalen Solidarität in der Schweiz. Zürich 1997.
- 15 Con la excepción de Fribourg/Suiza y de Münster/Alemania ya no hay cátedra de misionología en ninguna facultad católica-estatal en los países de habla alemán. Solo existen en algunos lugares programas limitadas y cortas. Sobre la situación en Alemania cf. *Sauer, Christof / Krüger, Volker*, Das Lehrangebot in Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft in Deutschland. Tübingen (Institut für Praktische Theologie) 1998, 36 p. En Suiza la Misión de Basilea como institución protestante patrocina la fundación “Misionología” en la facul-

- tad protestante de Basilea. Al mismo tiempo se constata que se instalan programas de ciencias religiosas en universidades como en Dresden/Alemania.
- 16 Así a la universidad de Würzburg/Alemania.
- 17 Cf. por ejemplo la discusión sobre “teología pluralista de las religiones”, que ha producido mucha literatura: *Brück, Michael von/Werbick Jürgen (Ed.)*, Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143). Freiburg-Basel-Wien 1993 (con una bibliografía).
- 18 “Teología intercultural” en Frankfurt/Alemania es un ejemplo para este tipo de proyectos.
- 19 Cf. *Collet, Giancarlo*, Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zum Umgang mit einem umstrittenen Begriff. En: *Conc 35 (1999)* 84-91.
- 20 Cf. *Rahner, Karl*, Sämtliche Werke, Vol. 19: Selbstvollzug der Kirche. Freiburg-Basel-Wien 1995, 352.
- 21 Cf. *Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.)*, Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Vol. 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum. Mainz 1997.
- 22 Cf. sobre el tema de la inculturación en los contextos de habla alemán: *Fuchs, Ottmar*, Gott hat einen Zug ins Detail. “Inkulturation” des Evangeliums hierzulande. En: *Id. et al.*, Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche. München 1995, 55-95; *Weber, Franz*, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz. Mit einem Vorwort von Bischof Erwin Kräutler. Mainz 1996, 359-368.
- 23 Cf. en Alemania: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Ed.)*, Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess über ein gemeinsames Wort der Kirchen (Gemeinsame Texte, 3). Bonn 1994; *id.*, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (Gemeinsame Texte 9). Bonn 1997; cf en Suiza: *Schweizerische Bischofskonferenz / Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Ed.)*, Welche Zukunft wollen wir? Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz. Diskussionsgrundlage. Bern 1998.
- 24 Plataforma “Wir sind Kirche” (“Nosotros somos Iglesia”) en Alemania y “Dialog für Österreich” (“Dialogo para Austria”) en Austria; “Tagsatzung” (“Asamblea”) en la diócesis de Basilea (1998) y en la diócesis de Chur (1997) en Suiza.
- 25 Cf. *Duchrow, Ulrich*, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie. Gütersloh-Mainz 1994, 229-301; *Id.*, Das Christentum im Kontext globalisierter kapitalistischer Märkte. En: *Conc 33 (1997)* 167-176, bes. 175. Cf. Europäisches Kairos-Dokument für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa. Mai 1998 (Sonderdruck der *Junge Kirche*). Hamburg 1998.
- 26 Cf. *Schreier, Robert*, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Theologie interkulturell, Vol. 9). Frankfurt 1997, 218f; 224f.

- 27 Hasta hoy considero fundamental: *Piepel, Klaus*, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt (Misereor-Dialog 9). Aachen 1992. Cf. también *Bauerchse, Lothar*, Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften. Erlangen 1995; *Treber, Monika / Burggraf, Wolfgang / Neider, Nicola (Ed.)*, Dialog lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen. Frankfurt 1997.

CONGREGADOS E FINADOS

Congregações missionárias e organismos de solidariedade na Europa ocidental

Franz Helm SVD

A agenda do Simpósio Missiológico pauta para o dia de hoje o tema “Europa - sem fronteiras e sem missão?” O tema faz referência à situação que os países desta região geográfica vivem: aparentemente desapareceram as fronteiras entre os países da Europa Ocidental, ao mesmo tempo que esta parte do mundo parece contentar-se consigo mesma. Depois das épocas de expansão, colonização e periferização do mundo, a partir da cosmovisão, da economia e das culturas européias (inclusive o grande esforço de cristianizar o mundo) há um “Velho Mundo” preocupado sobremaneira consigo mesmo, fechando as suas fronteiras para migrantes de outras partes do mundo. Não só deixa de viver a sua centenar empolgação missionária; Mas também deixa de preocupar-se com o resto do mundo.

O movimento expansionista europeu estava marcado por muitas dimensões diferentes. Do ponto de vista religioso, foi de suma importância o Movimento Missionário Cristão, que se aliou às outras expansões, lhes servindo de justificativa e suporte ideológico.

Tiveram papel principal, ao lado da Igreja Católica, as Congregações Missionárias, as Associações Missionárias e mais tarde as Agências de Solidariedade. Nesta minha contribuição ao simpósio missiológico, focalizo as mudanças que afetam estas Instituições da Igreja Católica, perguntando: Estão ainda congregados em missão, ou já finados? Quais seriam as perspectivas que poderiam abrir novos horizontes para a missão? Desde já, peço desculpas por não me referir às Igrejas Evangélicas e suas instituições. Ademais, reconheço as limitações da minha abordagem, pois tenho como referência somente os países de língua alemã e entre eles principalmente a Áustria.

1. Congregações, associações e agências missionárias

Foi no século passado que surgiram as mais variadas Congregações Missionárias. Antes, a missão *ad gentes* era um aspecto entre outros que marcava a auto-compreensão e as atividades de congregações tão distintas como os Beneditinos, os Franciscanos ou os Jesuítas. Eles viveram o seu carisma num âmbito mundial, e com isto chegaram a exercer também o papel de missionários entre os assim chamados “povos pagãos”. Com as novas congregações missionárias foi diferente. O seu carisma mais próprio, a sua única razão de ser, foi a missão *ad gentes* ou a missão *ad extra*, entendida como salvação das almas e implantação da Igreja. Já que as potências europeias dividiram entre si o mundo, nos seus respectivos impérios coloniais, era necessário fundar congregações ou associações missionárias nos respectivos países europeus para exercer a missão *ad gentes*. Assim Arnaldo Janssen, o Fundador da Congregação do Verbo Divino, escreveu em 1874:

“Não há, na Alemanha, ninguém que sente a vocação de dedicar-se à causa da missão? Como seria, se sacerdotes alemães se unissem para a fundação de um seminário missionário alemão? Bélgica, Irlanda, Itália, França - todos já possuem seus seminários missionários. (...) Somente a cidade de Paris possui cinco! Mas a Alemanha, este país grande com tantas famílias realmente cristãs, não possui - que eu saiba - até hoje nenhum! Penso que isto precisa mudar!”¹

A princípio, a nacionalidade dos missionários determinava muitas vezes o âmbito geográfico da atuação missionária. Os alemães trabalharam nas colônias alemãs e os franceses nas colônias francesas. Nos países europeus, tentou-se construir uma rede de apoio às atividades missionárias. Para isto servia o apostolado de oração, a publicação de revistas que informavam sobre as atividades dos missionários, e a fundação de associações missionárias. Surgiram também as procuradorias missionárias das congregações, que coletaram ajuda financeira para a formação de missionários e a fundação e o sustento de dioceses e paróquias “nas missões”. Para a formação dos missionários, criaram-se escolas, seminários menores e seminários maiores, com as suas faculdades de teologia.

O próprio conceito da missão era predominantemente geográfico. Por um lado a Europa cristã, pelo outro lado as terras de missão na África, Ásia e Oceania, América Latina e Caribe. Muitas vezes, andava junto com a missão *ad extra* a pastoral entre os emigrantes europeus na América Latina e a missão *ad intra*: ajuda aos católicos em situações de diáspora (principalmente nas regiões da Europa do Norte), oração e atividades para a reunificação das confissões cristãs, numa perspectiva que queria acolher os irmãos separados no seio da Igreja Católica.

O entusiasmo que animava os missionários é de se admirar. Quem ia trabalhar em terras distantes, estava disposto a sair definitivamente do seu país, sem voltar nunca mais. A despedida da própria cultura, família e igreja local foi definitiva. Além disto, havia regiões como a África Central onde a maior parte dos missionários morreram três ou quatro anos depois da chegada, devido às doenças que muitos contraíram no seu árduo trabalho. O desejo de salvar as almas e de fazer crescer o Reino de Deus - identificado diretamente com a extensão da Igreja Católica - levavam estes missionários a doarem-se completamente.

Fora algumas exceções, não havia ainda uma visão integral da pessoa humana e da evangelização. Os profissionais que acompanharam este movimento missionário como Irmãos das congregações religiosas trabalharam principalmente para garantir a infra-estrutura logística para o trabalho religioso. A presença e o trabalho destes profissionais levava à formação profissional de pessoas indígenas. Somente em meados do século 20 nota-se um nova visão: A Igreja sente-se chamada a trabalhar também para o progresso dos povos, ajudando-os em seu desenvolvimento social e econômico.² A isto corresponde o surgimento de Campanhas de Quaresma nas igrejas européias, com o fim de coletar dinheiro para ajudar no combate à fome e à miséria e em projetos de desenvolvimento.³ Ocorreu também que movimentos católicos começaram a se preocupar com a questão do desenvolvimento do assim chamado “Terceiro Mundo” e criaram as suas campanhas para coletar dinheiro, bem como as suas agências de apoio a projetos de desenvolvimento econômico e social.⁴

As mais variadas associações missionárias que se haviam formado no século 19, foram unificadas em 1922 pela *Propaganda Fidei* em Roma - na ocasião da celebração dos seus 300 anos de existência - nas Obras Pontifícias Missionárias. A seguir, surge o Domingo Mundial das Missões, promovido pelo *Opus Propaganda Fidei*, bem como o

Opus Sancti Petri Apostoli, dedicado ao apoio financeiro para a formação do clero nativo, a Infância Missionaria e a Aliança Missionária dos Sacerdotes. Ao lado destes instrumentos de animação missionária e de apoio às missões, existiam as campanhas das congregações religiosas para o sustento do trabalho de dos seus missionários e missionárias.

Para a evangelização nos países de língua alemã usava-se (e se usa até hoje) o conceito “ação pastoral”. Quando esta ação se destinava mais à ajuda para pessoas necessitadas, ao ensino ou à formação, era chamada “ação social” ou “ação educacional”. Nada disto foi identificado com a palavra “missão”. Como também as grandes transformações nas sociedades europeias. A democratização, a defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana e a emancipação da classe operária e da mulher, eram movimentos à margem ou muitas vezes até contra as posturas da Igreja Católica e de sua missão.

2. Transformações

Nas últimas décadas aconteceram mudanças profundas nas sociedades do mundo europeu. As sociedades se tornaram mais democráticas, mais pluralistas e - em muitas partes - pluri-religiosas. Hoje, as famílias tem muito menos filhos. Cresce o número das pessoas que não se casam nunca, e não querem ter filho. A população agrícola com sua forma estável de vida diminuiu ao ponto de hoje alcançar nem 10 % da população, com tendências de diminuir mais ainda. Há uma aceleração permanente do ritmo de vida, e a necessidade de readaptar-se a cada momento às mais novas modas, mercados e tecnologias.

A tolerância frente a outras religiões, estilos de vida e cosmovisões aumentou e substituiu as antigas visões monoculturais. Na sociedade ocidental, marcadamente burguesa, a vida privada é considerada inviolável, a não ser que ela ameçasse os direitos fundamentais de outras pessoas ou a segurança pública.

A boa formação intelectual das pessoas levou a um senso crítico frente a dogmas, verdades preestabelecidas e autoritariamente pronunciadas. Ocorreu a crise das instituições tais como: partidos, sindicatos e igrejas, e das autoridades que representam estas instituições. A sociedade aderiu a um relativismo, a uma religiosidade subjetiva e pouco institucionalizada e a uma diversificação maior dos modelos e âmbitos de vida. Nisto, contribuiu a grande mobilidade das pessoas, o acesso ao

mesmo tempo global e específico à informação devido à informatização e à nova mídia. Os espaços políticos e econômicos se unificaram obedecendo ao ditado da economia sempre mais globalizada, dando corpo à Comunidade Européia.

O colonialismo histórico da Europa frente aos países de outros continentes passou a ser avaliado como injustiça e culpa histórica. No lugar do Movimento Missionário que visava a conversão dos outros ao cristianismo, entrou a ajuda humanitária ou tecnológica, levada a cabo por agências dos mais diversos tipos, e por voluntários profissionais. Da caridade cristã como força que sustenta a solidariedade, passou-se ao humanismo. Mas hoje o apoio ao movimento solidário está diminuindo sucessivamente. A mentalidade materialista e de consumo que a sociedade de consumo difunde, ataca na sua raiz a solidariedade. Apesar de terem um padrão de vida muito alto, muitos vivem na insatisfação e procuram experiências sempre mais intensas ou exóticas. Em 1995, a revista semanal alemã *Focus* escreveu: “A bola de ouro da solidariedade já caiu no poço!”⁵ O medo de o próprio padrão de vida cair fecha as mãos e endurece os corações. Além disto, poucos sabem por experiência própria o que significa sofrer de fome ou viver na miséria. Há uma disposição admirável de ajudar aos “vizinhos que sofrem”⁶, tocado pelo sofrimento destas pessoas vítimas de guerras. Mas há também os que dão dinheiro por motivos egoístas: querem apaziguar a consciência ou desejam que os refugiados sejam atendidos lá e não venham cruzar as fronteiras austríacas.

Também na Igreja Católica muita coisa mudou. No Concílio Vaticano II, a Igreja autodefiniu-se como “Povo de Deus”. Todo este povo e cada cristão pessoalmente é missionário. A igreja universal subsiste em igrejas particulares. Estes - e não mais especialistas como os missionários *ad gentes* ou *ad extra* são os sujeitos da missão e determinam com os seus respectivos planos pastorais os objetivos, as metas e a metodologia da missão. Isto leva ao surgimento de teologias contextuais nas igrejas locais. Chega-se à distinção entre o Reino de Deus e a Igreja, a reconhecer a liberdade religiosa e os valores das outras religiões, o que abre caminho para o diálogo interreligioso. Em vez de combater a modernidade, projeta-se a aliança com todas as pessoas de boa vontade para o desenvolvimento integral das pessoas e dos países. Dentro de todo este contexto de mudanças, a hierarquia redefine o seu papel para dentro e fora da Igreja como ministério-serviço.

Trinta anos depois do Concílio, a Igreja Católica na Europa está em situação de plena crise. As mudanças em sociedade e igreja provocam muitas inseguranças. Está de volta em alguns setores da igreja o sonho da cristandade perdida. Há uma crescente resistência contra transformações que as mudanças na sociedade requerem da Igreja. O *Kirchenvolksbegehren* (Iniciativa Moção Popular Eclesial) coletou um meio milhão de assinaturas somente na Áustria, e dois milhões de assinaturas na Alemanha, reivindicando mecanismos mais democráticos na escolha dos bispos, passos no reconhecimento da igualdade de direitos da mulher como a ordenação diaconal, uma visão positiva da sexualidade e o fim do celibato obrigatório. Este movimento está sendo dirigido por teólogos e teólogas leigos e profissionais bem formados e qualificados que, por sua inserção na sociedade, se sentem interpelados de viverem a sua fé nos moldes desta realidade. Da parte da igreja oficial, há por um lado um modesto apoio a estas posições, pelo outro lado a proibição do debate com o argumento de que estas são questões reservadas à decisão do Magistério Romano. Há outros que demonizam o movimento e juram a obediência à Tradição e ao papa. Neste conflito, nota-se uma polarização crescente e muita frustração da parte dos que querem as mudanças. Fala-se de um cisma real já existente na Igreja Católica. Neste momento de crise, a igreja está muito voltada para a discussão de questões internas e deixa de preocupar-se com uma evangelização inculturada no contexto europeu.

Em tempos passados, congregações religiosas e movimentos espirituais surgiram em momentos de crise para com o seu carisma promover a renovação da Igreja e a sua reorientação para a evangelização. Há movimentos novos. Mas na sua maioria, são restaurativos como o *neo-catecumenato* e o *opus dei*.

3. Tempo de crise - tempo de morte e de parto

Por causa de seu horizonte mundial e seu carisma missionário, poderia se esperar uma contribuição significativa das associações e congregações missionárias e das agências de solidariedade. Mas também elas estão em crise e voltadas para problemas internos.

3.1. A crise das congregações missionárias

As Congregações Missionárias na Europa estiveram tradicionalmente voltadas para a missão em outros continentes. Hoje, afirmam que o conceito de missão mudou e até declaram nos documentos que resumem os Capítulos Gerais e Provinciais que a Europa é “Terra de Missão” e deve - como os outros continentes - receber missionários.⁷ Mas o conceito velho da missão está tão internalizado e as comunidades na Europa estão com uma idade média tão elevada que as mudanças custam a acontecer. Ainda mais porque as obras e instituições existentes exercem um poder grande no sentido de perpetuarem-se.

A seguir, quero exemplificar a problemática descrevendo concretamente em que situação se encontra a província austríaca da Congregação do Verbo Divino.⁸ É nesta província onde eu atualmente trabalho como formador de uma pequena comunidade internacional de estudantes de teologia, e como professor de missiologia na Faculdade de Teologia da congregação.

Quando eu entrei na Congregação em 1979, eu fiz o noviciado no seminário de São Gabriel, vinte quilômetros ao Sul de Viena. Esta casa foi fundada em 1889, com o fim de formar missionários “ad gentes”. Nos seus 110 anos de história, mais de 2.500 missionários se formaram nesta casa e partiram para a missão *ad gentes*. Ali viveram até 600 pessoas. Quando eu entrei na congregação, moravam 150 confrades no seminário. Hoje são menos de 75. Nos últimos vinte anos, morreram em torno de 100 moradores em São Gabriel.

Em 1979, um grupo de uns 20 seminaristas estudaram na Faculdade de Teologia São Gabriel. Todos eles eram austríacos, alemães ou suíços. Em 1983, vieram os primeiros estudantes poloneses. Hoje, nenhum dos seminaristas verbitas que atualmente aí estudam tem como sua língua materna o alemão. Eles vem da Indonésia, das Filipinas, do México, do Brasil, da Polônia, da República Checa, da Eslováquia e da Croácia.

A Faculdade de Teologia está bem estabelecida, juridicamente reconhecida tanto pelo estado austríaco quanto pela Igreja, possui uma infra-estrutura completa e elaborou um currículo de terceiro grau orientado para a Teologia das Religiões e a Missiologia. Além disto, existe um Instituto de Teologia das Religiões internacionalmente reconhecido em virtude das conferências de diálogo entre Muçulmanos

e Cristãos sobre paz e justiça que promoveu nos últimos anos, cursos de alto nível sobre Hinduísmo e Budismo para pessoas de formação e atuação acadêmica, e pelas publicações nesta área. Apesar disto, há poucos estudantes que aí estudam, a maioria dos professores é de idade avançada, e há questionamentos sobre a viabilidade e o sentido de uma faculdade tão pequena.

Vinte anos atrás, Irmãos religiosos trabalharam ainda na gráfica e em muitas oficinas, para com o trabalho de suas mãos, dar sustento à Obra Missionária e - em alguns poucos casos - formar profissionais para um trabalho “nas missões”. Hoje, a gráfica e algumas oficinas estão fechadas. Funcionários garantem com o seu trabalho assalariado a conservação da infra-estrutura do seminário.

As revistas e agendas missionárias da Congregação tais como “*Stadt Gottes*”, “*Weite Welt*” e “*Michaelskalender*” perdem sucessivamente assinantes, e o sistema de distribuição sustentado por Irmãos religiosos que mantém contatos perpétuos com 7000 voluntários ou com as paróquias está ameaçado de falir porque não há mais Irmãos religiosos para este trabalho. Com isto, está em perigo também o sustento financeira da província. A perda de assinantes não se deve somente à nova mídia. Há um mercado para revistas em geral, mas a aceitação de “revistas missionárias” diminuiu com a população eclesialmente socializada e identificada com “a missão”.

Pelo seu estatuto, as Procuradorias das Missões deveriam preocupar-se com os missionários que trabalham em “terras de missão”, com a animação missionária e a promoção vocacional e com a arrecadação de fundos. Este último é sem dúvida a prioridade. Mesmo diminuindo as contribuições financeiras (porque o número das pessoas que apoiam diminui) se levanta ainda uma soma significativa para o sustento das províncias e dos projetos no hemisfério sul. Com o surgimento de áreas e projetos de missão na própria Europa, há questionamentos se o dinheiro arrecadado pela procuradoria das missões não poderia ser usado também para financiar estes projetos novos. Há resistências contra isto, com o argumento de que não é justo desviar dinheiro doado para o apoio à missão “ad extra” com suas situações de extrema pobreza para apoiar projetos em contextos relativamente ricos na “Velha Europa”.⁹

Pouco a pouco, procurou-se apresentar nas Revistas um novo perfil da Congregação, com reportagens sobre a missão no Leste Euro-

peu ou em “situações de fronteira” na própria Europa Ocidental. Abriam-se ou apoiaram-se novas missões na Ex-Iugoslávia, na Romênia e na Moldávia. Buscou-se uma presença maior na igreja local, assumindo ou reorientando paróquias com um perfil “missionário”, ou fundando comunidades pequenas que trabalham nas pastorais específicas. É um processo conflitivo. A falta de pessoal para sustentar as obras e instituições tradicionais leva a uma sobrecarga de trabalho para todos e a uma dispersão das forças. Nota-se que muitos dos trabalhos tradicionais não podem facilmente ser assumidos por missionários que vem de outros continentes - porque estes não querem, ou porque os europeus não os julgam capazes de fazer estes trabalhos, ou porque há restrições que o próprio estado coloca. Contudo, os que vem de fora precisam de uma boa introdução no seu campo missionário.

Em todas estas buscas do novo, sente-se que a Congregação não está enraizada na igreja local. Pela sua orientação “ad extra” falta o interesse pelo e o conhecimento do contexto cultural e eclesial envolvente. Como, nos dias de hoje, ajudar aos novos missionários vindos de fora a inculturar-se na “Terra de Missão” que é a Áustria? Aos estudantes de teologia que vem de fora, faltam colegas austríacos para se ter um referencial cultural para a adaptação ao novo contexto. Existe o perigo de se viver em comunidades de formação multiculturais desenraizadas, o que põe seriamente em perigo o processo de formação missionária.

3.2. A situação das agências de solidariedade

Também as Associações e as Agências que as igrejas europeias criaram para apoiar as “missões” e os projetos de desenvolvimento, estão em dificuldades.

Por um lado, há Agências que tradicionalmente funcionam como associações de membros que se comprometeram de rezar pelas missões, contribuir com uma mensalidade e promover o espírito missionário. Um exemplo nesta área é a Missio, as Obras Pontifícias Missionárias.¹⁰ Na Áustria, a Missio contava 25 anos atrás com 220.000 membros, que receberam a revista bimestral “alle welt” e contribuíram genericamente com “a missão”, sem pedir muita prestação de contas. Bastava saber que a Igreja se encarregava de difundir a Boa Nova e promover a justiça e a paz em terras longínquas. Além disto, duas coletas anuais nas celebrações dominicais garantiram os fundos. Quase a tota-

lidade destes fundos arrecadados foram distribuídos às igrejas locais no hemisfério sul via coordenação das Obras Pontificias em Roma.

Hoje em dia, este sistema de arrecadação e distribuição está sendo pressionado por três frentes. Uma destas frentes é a perda de membros. Nos últimos anos, a Missio na Áustria perdeu anualmente pelo menos 5.000 membros, muitos deles porque morreram, outros porque o grau de identificação com a instituição Igreja diminuiu. Para isto, contribui tanto a crise conjuntural das instituições quanto a crise própria da Igreja Católica devido a escândalos e conflitos internos. Ao mesmo tempo que diminuiu o número dos membros, diminuiu também o número dos participantes em cultos dominicais. Ambos os fatores levam a um número sempre mais reduzido de contribuintes nas campanhas tradicionais de arrecadação de fundos. Assim surge a necessidade de buscar novas formas de arrecadação de fundos, como “direct mails” e outras. Nisto, abre-se a segunda frente: Precisa-se competir no “mercado” com outras organizações que pedem doações.¹¹ O número de organizações aumentou muito nos últimos anos, em áreas novas como a proteção dos animais e do meio ambiente, e principalmente a ajuda às crianças, pessoas com deficiências e em casos de catástrofes naturais e humanas. Estas organizações possuem outros meios para vincular os seus temas, como por exemplo o apoio maciço da mídia eletrônica. Às vezes, tem poucos escrúpulos de empregar uma boa (ou até a maior) parte do dinheiro arrecadado para fins publicitários.

As leis do mercado começam a ditar as regras: eficiência, competitividade, novidade, confiabilidade, “sponsoring”, etc.¹² Exige-se um investimento sempre maior, ofertas sempre mais específicas, uma prestação de contas mais elaborada, etc. Cresce assim o trabalho administrativo, ao mesmo tempo que tende a diminuir a arrecadação. Devido à situação no mercado, chega-se a apresentar sempre mais projetos de promoção social ou dos direitos humanos, e menos projetos propriamente pastorais, porque estes não encontram muita aceitação no mercado.

Com a polarização da igreja austríaca e o espírito crítico frente à administração central da Igreja Católica em Roma, a distribuição dos fundos via Roma encontra menos aceitação. As pessoas que fazem doações querem saber exatamente aonde vai o seu dinheiro, quais os projetos apoiados, etc. Abre-se aqui a terceira frente: paróquias e grupos de solidariedade não querem contribuir com um fundo anônimo. Que-

rem apoiar projetos concretos para entrar em contato, viver uma parceria e um aprendizado mútuo. Isto contradiz um princípio fundamental de Missio: a distribuição eqüitativa de fundos.

Há uma segunda espécie de Agências, que não possui membros. Muitas vezes nascidas de campanhas quaresmais ou de certas datas litúrgicas para se promover a solidariedade. Há a famosa *Adveniat* na Alemanha, financiadora de tantos projetos pastorais na América Latina. Esta Agência arrecada os fundos numa campanha de Natal. As dificuldades para *Adveniat* são na essência, as mesmas que acima citei. Há de se esperar que as contribuições vão diminuir continuamente com a des-eclesialização (“*Entkirchlichung*”) na Europa Ocidental.

Finalmente, há organizações como a “Ação Três Reis Magos” que continuam a crescer devido ao seu caráter específico. Eles se aproveitaram de um costume folclórico (o reisado na época do natal) para fazer a sua campanha. Na maioria são crianças do movimento infantil católico que - coordenadas pela paróquia e pelo movimento - passam de casa em casa, cantam do nascimento de Jesus e coletam fundos. A participação das crianças, o caráter folclórico e o trabalho em cima de questões como a defesa dos povos indígenas e o apoio aos sem terra contribuem para o crescimento.

Os problemas conjunturais das agências européias de solidariedade não devem preocupar somente as igrejas locais na Europa. Num impulso anticolonizador e anti-imperialista poderia-se dizer que a diminuição dos recursos vindos de fora só pode repercutir na formação de igrejas mais autóctones. Como exemplo poderíamos citar a formação sacerdotal. Na sua forma atual ela somente é possível porque é co-financiada pelas Agências. Mas é bom lembrar também que o Simpósio do qual participamos recebe financiamento destas Agências. Sem isto, não seria possível na forma que o celebramos. Bolsas de estudo na Missiologia vem destas Agências. Também a CNBB, símbolo de uma igreja local com caminhada muito própria, funciona desta forma porque recebe fundos destas agências. E tantos projetos nas pastorais de fronteira como a CPT, o CIMI, e até grupos e povos indígenas autóctones na sua luta pela preservação de suas culturas e de seus direitos fundamentais, dependem dos fundos que vem destas agências.

4. Uma razão para viver

Somente vive e sobrevive quem tem uma razão para viver. Isto vale tanto para a Igreja quanto para as Congregações Missionárias e Organismos de Solidariedade na Europa. Reencontrando a sua missão é que se encontra futuro e vida nova. O perigo para as Congregações e Associações Missionárias e Agências é preocupar-se demasiado consigo mesmas, prender as forças que ainda sobraram nas obras e instituições herdadas e não dedicar pensamento criativo e recursos para o novo. Tal como Michael Amaladoss escreve, é preciso sublinhar que “a missão determina a identidade”.¹³ Reassumir a sua missão no mundo globalizado a partir do contexto da Europa Ocidental: isto constitui o único caminho viável para construir o futuro das Congregações Missionárias e dos Organismos de Solidariedade. Faz-se necessário por tanto aceitar o mundo globalizado como desafio e interlocutor que oferece perspectivas de ação e chances para uma recriação da missão.¹⁴

4.1. *Campos de atuação e alianças*

Na economia globalizada, os transnacionais investem em localidades onde esperam o custo de produção mais baixo, os benefícios fiscais mais generosos, o mercado mais próspero e enfim, o lucro mais elevado. Buscam a máxima eficiência no uso dos recursos disponíveis e a aliança com outras empresas para minimizar os custos.

Quais os campos de atuação que as Congregações Missionárias devem buscar para fazer os seus investimentos? Na dinâmica do Reino, o maior lucro vem da *kenosis*, do despojamento total. Onde há pobreza material e espiritual (falta do sentido da vida), aí as Congregações devem investir. Não que buscar-se alianças com outros “de boa vontade” que estão participando da mesma dinâmica. Aonde ninguém quer ir e testemunhar a presença do Deus da Vida, aí é que deveriam estar as Congregações Missionárias e os seus aliados.

Há uma presença nos campos de refugiados na Albânia? Junto aos jovens que estão na droga? Junto aos desempregados, aos migrantes ilegais, etc.? Busca-se o diálogo intercultural e interreligioso com os muçulmanos, que muitas vezes vivem na isolação e incomunicação com a sociedade ocidental? Há uma presença no mundo do esoterismo, aonde se canalizou a busca espiritual de uma boa parte da população?

Onde há grupos de estudo e atuação intercongregacionais, ecumênicos e interreligiosos frente a todos estes problemas?

4.2. Globalizar a solidariedade

Frente à globalização da marginalização dos pobres e dos outros, desta “massa sobran­te” de perdedores (*looser*) no mundo dos vitoriosos (*winner*), as Congregações Missionárias na Europa ocidental precisam trabalhar para a globalização da solidariedade. Em sociedades que sempre mais marginalizam e excluem quem é estrangeiro e pobre, comunidades de religiosos onde convivem pessoas de diferentes continentes ao pé de igualdade, podem ser sinais proféticos e um exemplo vivo da Igreja universal. Nestas comunidades poderia-se ver que a convivência fraterna de homens e mulheres de diferentes povos, línguas e culturas é possível.

A presença no mundo ocidental que pelo seu poder econômico causa tanto a morte dos pobres quanto a aniquilação dos outros no mundo, precisa ser uma presença profética, disposta a denunciar as práticas injustas e assassinas levadas a cabo camufladamente pelas empresas e pelos governos destes países, com suas políticas neoliberais globalizadas. As denúncias podem resultar em uma perda de status social e apoios econômicos, em conflitos e perseguição. Porém, a construção do Reino de Deus como promessa preferencial para os pobres e como utopia absoluta frente aos reinos humanos, compromete os apóstolos do Reino inevitavelmente com uma luta antisistêmica radical.

Os contatos mundiais possibilitam às congregações religiosas e também às Agências de solidariedade, criar uma rede alternativa de informação e intercâmbio, que vincula notícias alternativas às dos grandes canais de comunicação. Assim pode haver uma luta articulada pelos direitos e pela dignidade das pessoas, por justiça e paz, pela liberdade religiosa e pela conservação do meio ambiente. Iniciativas positivas poderiam ser difundidas, apoiadas e multiplicadas. As procuradorias das missões e as agências poderiam se transformar em centros de informação sobre experiências concretas de transformações que em muitas partes do mundo acontecem nas bases.

4.3. *Inserção e inculturação*

As Congregações Missionárias precisam inserir-se de uma maneira nova na sociedade e na igreja local. Hoje não basta mais buscar somente apoios para projetos missionários fora da Europa. É preciso reconhecer e vivenciar que a missão está no aqui e agora. Confrontados com igrejas locais pouco conscientes de seu papel como primeiros protagonistas da missão, faz-se necessário apelar constantemente à consciência destas igrejas para que assumam a sua vocação primordial e despertem para situações missionárias. Não se trata de ajudar às igrejas locais assumindo como especialistas a dimensão missionária e com isto tirar delas a responsabilidade. Pelo contrário, as Congregações Missionárias e as Agências de solidariedade precisam confrontar perpetuamente as igrejas locais com situações de missão, e antes de tudo, com a necessidade de uma evangelização inculturada na sociedade ocidental em transformação. Para isto, faz-se necessário buscar a própria inserção, saindo das grandes casas, instituições e obras e convivendo com a realidade do povo destas sociedades em pequenas comunidades de vida e missão. Os neo-missionários com a sua necessidade de inculturar-se poderiam contribuir substancialmente neste processo com as suas perguntas e as suas observações. Na medida em que eles se comprometem com o seu campo missionário, também as congregações podem crescer na inserção, no diálogo e no compromisso com os pobres e os outros na sociedade ocidental e a nível mundial.

4.4. *Uma missão específica na igreja local*

A crise da igreja local na Áustria e em outras partes do mundo ocidental manifesta-se também na falta de vocações religiosas e sacerdotais. Há tentativas de suprimir esta falta de pessoal com um clero e religiosos vindos de fora. Quando as comunidades paroquiais falam em “Europa - Terra de Missão”, pensam primeiramente que um clero proveniente do hemisfério sul deve assumir o trabalho paroquial. As Congregações Missionárias se vêem pressionadas não somente da parte das comunidades, mas também da parte dos responsáveis pela pastoral nas dioceses de assumirem estas ofertas. Já que os neomissionários precisam de campos de trabalho para conhecer e inserir-se gradualmente na realidade pastoral, estes convites exercem uma certa atração. Na min-

ha opinião, a inserção na igreja local não deve ser buscada por esta via, porque comprometeria as congregações estruturalmente com o “status quo” da pastoral e dificultaria a sua missão específica: Abrir as igrejas locais para experiências e modelos pastorais novos pela insistência na evangelização inculturada e pelo confronto com experiências eclesiais de igrejas locais fora da Europa. Os neomissionários podem fazer a sua experiência pastoral também em paróquias de diocesanos ou de outras congregações.

4.5. Riquezas a oferecer

Qual a contribuição específica a oferecer? Por um lado, trata-se de viver de maneira exemplar a evangelização inculturada como inserção na realidade do povo, acolhendo os seus valores, compartilhando as suas alegrias e tristezas e participando como parceiros nas suas lutas na promoção da vida. Os movimentos em defesa dos direitos humanos, pela reconciliação em situações de conflito, bem como de preservação do meio ambiente oferecem muito campo de trabalho. Pelo outro lado, as Congregações Missionárias e as Agências de solidariedade tem a vocação profética de oferecer em tempos de seca eclesial “contos de esperança” e “cantigas de contramão”. Isto lhes é possível por causa de seus contatos mundiais. Há de se reconhecer que as agências já estão trabalhando nesta linha há anos, com seus departamentos de formação, seus subsídios para as campanhas missionárias e de solidariedade e suas revistas.¹⁵ Do lado das Congregações, falta entrar mais nesta linha de trabalho. A seguir, eu cito alguns campos de atuação:

Em tempos de falta de perspectivas na pastoral, no meio de tantas queixas sobre a falta de padres poderia se indicar outros modelos de igreja. A visão pastoral concentrada nos sacramentos administrados pelo padre poderia ser confrontada com uma visão pastoral comunitária, participativa e ministerial.

Em meio de uma sociedade que num ritmo sempre mais veloz, com um barulho sempre mais alto e numa concorrência sempre mais disputada busca o lucro, poderiam se oferecer espaços de silêncio e de retiro, a experiência da gratuidade e da proximidade do Deus da Vida dos pequenos e cansados. Penso que esta contribuição poderia vir muito mais de missionários da Índia do que dos monges do ocidente, já

que na sociedade ocidental há uma busca do novo e da espiritualidade oriental.

A isto, poderia-se unir um outro impulso importante, que vem da Igreja Latino-Americana: Uma metodologia de leitura bíblica, que liga fé e vida, partindo da realidade e buscando luzes na palavra de Deus para a vivência da fé nesta realidade concreta. Assim poderia-se chegar a beber finalmente também na Igreja Católica da Europa do poço da palavra de Deus. É uma dimensão essencial para a renovação da Igreja.

Um outro impulso poderia se dar na área litúrgica. As igrejas do hemisfério sul desenvolveram em muitas partes liturgias encarnadas, onde a predominância do dirigente, da palavra e do silêncio foi superada pela simbologia, pela dança e pelo ritmo e pela participação do povo nas reflexões. Uma celebração da fé renovada nesta perspectiva poderia rejuvenescer a Velha Igreja Européia.

A Igreja na Europa Ocidental - principalmente em países maioritariamente católicos como a Áustria - precisa aprender a conviver com outras religiões e com uma sociedade pluralista. Para este aprendizado difícil, poderiam ajudar, e muito, as experiências de igrejas em situações de minoria ou de contextos plurireligiosos. Vivenciando o diálogo interreligioso, poderia-se contribuir para construir pontes entre a população imigrante e a população local, já que a dimensão religiosa muitas vezes constitui uma dimensão essencial nestes povos. Congregações como a do Verbo Divino precisam ligar a sua reflexão científica neste campo com experiências concretas de diálogo no dia-a-dia pastoral.

Finalmente, as Congregações Religiosas e as Agências podem possibilitar em tempos de maior mobilidade o contato concreto com contextos culturais e eclesiais diferentes. Confrontando-se com a vida real dos pobres no hemisfério sul, com a sua busca de sobrevivência muitas vezes respaldada pela sua rica tradição cultural, e com uma igreja que vive sua missão em contextos difíceis, as pessoas despertam para a solidariedade e para a sua missão.¹⁶

4.6. Refundação

Seguramente, apesar de todas as perspectivas para a missão apresentadas aqui, não se pode esperar um tempo glorioso para as Congre-

gações Missionárias, as Agências de solidariedade e a Igreja na Europa. Passou o tempo das instituições poderosas, dos nomes importantes, das muitas vocações e dos muitos membros, porque o tempo da cristandade e com ele, o poder da igreja, passou. Vive-se numa situação de exílio, em terra estranha. Há de se assumir o pequeno número. Com isto, abre-se a possibilidade de organizar-se em comunidades pequenas, mais perto do povo, de uma convivência fraterna e um trabalho em equipes internacionais. A internacionalidade seguramente pode trazer conflitos e dificuldades, mas ao mesmo tempo grandes enriquecimentos e um crescimento na sensibilidade pela alteridade na própria sociedade envolvente. Há o desafio de uma vida em comunhão que respeite as opções pessoais dos membros, que busque o trabalho em conjunto, uma missão partilhada e cultivada na reflexão e na oração.

O número reduzido e os novos desafios da missão exigem uma avaliação séria dos campos de trabalho, uma definição de prioridades e de programas de ação, na disponibilidade de deixar ou entregar para outros tarefas até então cumpridas. Sem um processo de avaliação perpétuo não haverá avanços. Além disto, deve-se evitar o perigo de sobrecarga de trabalhos para os poucos membros que restam, e buscar espaços para a criatividade.¹⁷ No lugar de autosuficiência e independência, faz-se necessário buscar alianças e redes de apoio mútuo junto com outros grupos dentro e fora da Igreja.

Este caminho de refundação precisa de novas vocações que aceitam que ainda não se sabe aonde vai levar este caminho.¹⁸ Somente se sabe que o Cristo está onde estão os mais pobres, e que a capacidade de abraçar Deus na sua alteridade absoluta cresce na proximidade com os outros.

NOTAS

- 1 Cf. BORNEMANN, Fritz. *Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes, 1837-1909. Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen.* Steyl 1969, p. 46s.
- 2 Depois do êxito do Plano Marshal para o desenvolvimento da Alemanha destruída depois da Segunda Guerra Mundial, pensava-se que esta experiência podia-se multiplicar nos países do chamado “Terceiro Mundo”. Dentro da Igreja, este pensamento encontrou muito apoio e expressão concreta em projetos de desenvolvimento.

- 3 Misereor, a ação quaresmal na Alemanha, foi fundada em 1958.
- 4 Surge por exemplo a Ação Três Reis Magos, promovida pela juventude católica na Alemanha e na Áustria.
- 5 Magazin FOCUS do dia 3 de julho de 1995, p. 60.
- 6 Assim o título da campanha da TV estatal austríaca, em colaboração com entidades como Caritas, Cruz Vermelha, Diaconia, etc., para coletar fundos de ajuda aos refugiados bósnios ou kosovares. No início da guerra entre a Jugoslavia e a OTAN, esta campanha arrecadou dentro de dez dias quase 30 milhões de dólares dos 8 milhões de austríacos.
- 7 Dois exemplos: A Congregação do Imaculado Coração de Maria tomou a decisão que todas as províncias deviam estar dispostas a acolher missionários no seu Capítulo Geral em 1981. Comenta o congolês Cipriano Mbuka, conselheiro geral desta congregação: “Esta afirmación era profética, no solamente animaba a la misión Sur-Sur sino que abría el camino a *un nuevo paradigma misionero*, el del movimiento Sur-Norte.” MBUKA, Cipriano. Del Norte-Sur al Sur-Norte. *Spiritus. Edición hispanoamericana* 38/4, N. 149 (1997)24. A Congregação do Verbo Divino decidiu no “Consenso de Roscommon” em 1990 de convidar para a Europa missionários do Hemisfério Sul.
- 8 Para o desenvolvimento do conceito de missão nas Constituições da Congregação do Verbo Divino, cf.: Steyler Missionare als Zeugen des Wandels. In: *Werkmappe Weltkirche* N. 105 (1997) 16-17.
- 9 A problemática das procuradorias de missão está bem parecida à das agências de solidariedade, descrita mais abaixo.
- 10 Schalück, o atual presidente de Missio Aachen, considera Missio um “movimento eclesial de base constituído por membros leigos”, e acrescenta: “Apesar de todas as dificuldades, queremos cultivar este aspecto de nossa identidade.” Schalück, Hermann. Grabt Brunnen, bevor der Durst kommt. Plädoyer für eine “nachhaltige” missionarische Spiritualität. In: *Ordenskorrespondenz* 40/1 (1999) 22.
- 11 Cf. Müller, Oliver. Strategie statt Sammelbüchse. Trends und Tendenzen auf dem deutschen Spendenmarkt. In: *Herder Korrespondenz* 53 (1999) 120-125.
- 12 Müller vê as agências de solidariedade ameaçados pela “armadilha da profissionalização”. Ibidem, p. 124.
- 13 Amaladoss, Michael. Vida consagrada y misión. Reflexiones teológicas. In: *Spiritus. Edición hispanoamericana* 38/4, N. 149 (1997) 48.
- 14 Cf. Schouver, Pierre. Los institutos misioneros. Su papel hoy. In: *Spiritus. Edición hispanoamericana* 38/4, N. 149 (1997) 55-65.
- 15 Cf. a respeito da aprendizagem e da dimensão profética, possibilitada pelos contatos mundiais das agênciais e das congregações religiosas: Weber, Franz. Geschenkte Katholizität. Impulse für eine weltkirchliche Spiritualität der Mitteilung. In: . In: *Ordenskorrespondenz* 40/1 (1999) 16-18; Piepel, Klaus. Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaft zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt. Aachen 1993.
- 16 Cresceu ultimamente o movimento de “missionários temporários”, um voluntariado Norte-Sul, e há também estágios e programas de formação intercultu-

rais, com resultados muito positivos para os participantes e as comunidades e os grupos que enviam as pessoas para estes programas.

- 17 Cf. Uríbarri, Gabino. Die Gefahren der Arbeitsüberlastung für die Zukunft des Ordenslebens. In: *Geist und Leben* 72 (1999) 127-135.
- 18 Cf. Arnold, Simón Pedro. Refundación, formación y espiritualidad. In: *Boletín CLAR* 36/6 (1998) 29-38.

¡NADIE VE EL REINO, SI NO NACE DE NUEVO!

Misión inculturada e inter-religiosa de pueblos y de otros/as

Diego Irarrazaval

Nuestra comunidad eclesial hoy puede asumir la interpelación de Jesús a Nicodemo: ¡renacer!, a fin de entrar al Reino, y ser conducida por el Espíritu. Es un reto magnífico. Después de 500 años de cristianización anclada en el poder, nos cabe continuar refundando la misión desde el pueblo pobre y desde otros/otras personas. Así respondemos a exigencias del amoroso y transformador Reinado de Dios; así acogemos suaves brizas y recios huracanes del Espíritu, que estremece a los pueblos latinoamericanos. Nicodemo fue desconcertado por Jesús; también hoy nos desestabiliza las iniciativas misioneras suscitadas por su Espíritu.

1. Testimonio

Aquí estamos reunidos personas con varias trayectorias misioneras. Por mi parte, siento gratitud hacia núcleos urbano-marginales en Chile que me enseñaron la opción misionera del pobre y del laicado; gratitud hacia comunidades indígenas y mestizas en el Perú que me comparten otras visiones de Dios y su salvación; gratitud hacia la mujer y su perspectiva de género que impulsa la misión de carácter relacional; y hacia personas jóvenes -distantes de lo eclesial- que me conmueven con sus interrogantes sobre el sentido de la fe. No exagero al dar testimonio que estas dinámicas a muchos nos animan a reconstruir la misionología.

También nos hacen vislumbrar procesos de mutación:

- de una misión desde los pudientes/ilustrados, se dan pasos hacia una misión a cargo de los pobres/sabios,
- en contraste con la evangelización clerical, se reafirma la creatividad laical,
- desde la misión benefactora del indígena, mestizo, afro-americano, se pasa a una misión hecha por pueblos indo-afro-latinoamericanos, con sus iglesias inculturadas,
- impugnando la estructura e imaginario patriarcal, mujeres y hombres hacen una misión con reciprocidad entre diferentes,
- de mundos religiosos a cargo de la gente adulta, el paso hacia el protagonismo de las juventudes (que son mayorías en nuestras sociedades, y tienen sus propias energías misioneras),
- de la ceguera hacia retos que plantean multitudes urbanas, hacia la planificación pastoral que privilegia lo urbano,
- el paso del cristianismo acongojado y feo, hacia un cristianismo festivo, que redescubre a Dios-alegría,
- desde una teología mono-cromática hacia la teología misionera multicolor, que discierne las religiones indo-afro-latinoamericanas como vías hacia la salvación en Cristo, ya que, a fin de cuentas, el Misterio es una belleza multicolor.

Quiero además anotar signos de los tiempos que más me preocupan:

1. Lo cotidiano es alterado por, e interactúa con, factores mundiales; esta “glocalización” tiene aspectos emocionales, económicos, políticos, simbólicos; subrayaré la idolatría contemporánea, y la nueva crisis iconoclasta; la globalización y sus factores simbólicos enmarcan la acción misionera y el factor religioso hoy.¹ Uno palpa un cambio de época.
2. En nuestro continente el mayor logro misionero corresponde a movimientos pentecostales y carismáticos; éstos pueden ser apreciados en términos teológicos y espirituales; en vez de lamentar el auge de las mal llamadas sectas, es posible ver retos y modos de colaboración. Esto me parece ineludible.
3. Por otro lado, surgen voces a favor del respeto entre religiones; opino que hay que ir más allá del mero coexistir pluralista; la espiritualidad y la teología se ahondan con el contacto entre dife-

- rentes; diversos tipos de creyentes y de no-creyentes tenemos la responsabilidad común por la casa grande, por la Tierra, que no debe seguir siendo herida y expoliada.
4. Muchas personas impugnan el eclesiocentrismo, imperante en gran parte de la pastoral, ya sea la conservadora o la renovada; lo impugnan porque no concuerda con el Reino y el Espíritu, presentes en cada iglesia particular y en toda la creación. Al respecto, veo que no se avanza con simples críticas intraeclesiales; urge retrabajar la eclesiología.
 5. Otra importantísima señal de nuestro tiempo es que a la irrupción del pobre se le van sumando las propuestas de la inculturación y de la perspectiva de género. Esto me entusiasma.

2. Nuestro renacer

Hay tantas maneras de entender (¡y de maltratar!) la misión. Se trata, en un sentido general, de toda la acción de la Iglesia; uno de sus muchos rasgos es el establecimiento de la iglesia en zonas donde ella esta ausente o esta dando sus primeros pasos. A continuación voy a hablar de la renovada y polidimensional misión en América Latina, llevada a cabo sin discriminaciones por el pueblo de Dios, por sus comunidades y ministerios eclesiales; su corazón es ser sacramento universal de salvación, y su meta es celebrar la fe en Cristo. Dicha misión no es monopolizable por los eclesiásticos, ni se reduce a quienes difunden el Mensaje a lugares o grupos excepcionales (el lenguaje común nos desorienta al concentrar en pocas personas el rol misionero).

Pongo acento en los desafíos que encaramos al renacer, al reconstruir la misión.

A) La Misión como liberación inculturada. Nuestros pueblos están empobrecidos, pero tienen identidades y proyectos históricos; son llamados y responden al Dios salvador; y esto ocurre de modos inculturados. La opción por la vida del pobre conlleva optar por vetas liberadoras presentes en sus culturas, y, a la vez, confrontar el politeísmo generado por la sociedad glocalizada.

B) El encuentro cotidiano entre personas que son diferentes en lo religioso y espiritual. Al interior mismo de la persona latinoamericana, hay dialogo entre religiones, dado el sincretismo y otros procesos

simbólicos. No sólo es un encuentro inter-religioso; se trata de colaboración entre espiritualidades, a favor de la vida en nuestra Tierra. En la medida que ocurre todo esto, la misión se va renovando radicalmente; en vez de ir a convertir paganos, o de ir a purificar la religiosidad popular, vamos a descubrir juntos las presencias concretas del Misterio, y en este proceso las iglesias cristianas damos un claro testimonio de Cristo Salvador.

Otros asuntos -que no trato en este breve ensayo- también merecen nuestra atención; anoto sólo dos: la comunicación predominante hoy a través de imágenes y festejos -y no de conceptos occidentales- nos hace reconstruir la pedagogía de la fe misionera; y, el hecho que miembros activos en la iglesia católica constituyen una porción minoritaria de la población en América Latina; esto conlleva reimaginar nuestro rol en la misión y conjugarlo con otras iniciativas.

Los desafíos ya anotados (A y B) implican zanjar con la cristianización colonizadora; con la vieja y aún vigente agresión europea y criolla, y también con muchas campañas de cristianización de hoy -incentivadas desde el Norte, y con hábiles colaboradores locales- que desconocen la multiforme presencia de Dios en nuestros pueblos.² Esta dolorosa problemática colonialista merece ser desenmascarada. También cabe zanjar con estrategias de carácter mono-cultural-religioso; lamentablemente el Evangelio es atado a un modo de expresión que excluye a otros/otras que serían creyentes “incompletos”, sincréticos, o indiferentes. En términos positivos digo que la misión ocurre adentro de cada universo simbólico y entre culturas (es misión “in-inter-culturada”) y de cada modalidad espiritual y entre religiones (es misión “in-inter-religionada”).

3. Misión de Dios

Nuestro punto de partida ha sido el paradigmático dialogo entre Jesús y Nicodemo. Allí resaltan las temáticas del Reino y del Espíritu; a mi parecer estos son los principales dinamismos misionológicos. Vamos a sopesar la misión que Dios hace hoy, en términos de “basileia”, el reinado del Dios amoroso y liberador, y de “pneuma”, el espíritu de Dios que hace renacer y transforma, soplando donde quiere. (Con una chispa de humor, Jesús pregunta a Nicodemo ¿eres maestro y no sabes?;

me parece que hoy, a quienes somos evangelizadores se nos pregunta: ¿reconoces el Reino y el Espíritu en el acontecer latinoamericano?).

Aunque es obvio, vale una vez más anotar que la fuente de la misión es Dios. La *Missio Dei*. Ella es realizada fenomenológicamente por personas concretas en contextos precisos, pero a fin de cuentas proviene del Misterio Trinitario. Las llamadas relaciones intradivinas o procesiones intratrinitarias, conllevan misiones históricas del Hijo y del Espíritu. Entonces, es Dios quien originaria y permanentemente ejerce la misión.

Por consiguiente, toda la labor misionera nuestra, en cuanto Iglesia, tiene que corresponder a dicha acción de Dios. Es una inmensa y bella responsabilidad. Nos cabe en el hoy latinoamericano -como en cada momento y lugar del mundo- ser sacramento universal de salvación (ver LG 48, GS 43, AG 7 y 21). Además, nos cabe, a quienes somos católicos, asumir las pautas misionológicas dadas por Juan Pablo II en *Redemptoris Missio* (1990), con sus tres bases teológicas: Jesucristo único Salvador (4-11), el Reino de Dios (12-20), el Espíritu Santo, protagonista de la misión (21-30). Voy a subrayar estas dos últimas bases; desde éstas -Reino, Espíritu- uno puede retomar la acción salvífica de Cristo, sin caer en la exclusión del otro/la otra, ni en posturas proselitistas.

3.1. BASILEIA-PRAXIS

Jesús no sólo habló del Reinado de Dios; lo hizo presente en su persona y su misión. Sobresalen su preferencia por el pobre, acciones sanadoras, expulsión de espíritus malos, compartir la mesa con gente pecadora, mostrar que Dios es liberador. Esto caracteriza la misión de Jesucristo y de su Iglesia a través de los siglos. El término “*basileia*” significa acción/reinado de Dios (y no un espacio-reino). Podemos pues describir la misión como una “*basileia-praxis*”.

Hoy en América Latina, en términos de inculturación y de labor inter-religiosa ¿qué implica la *basileia-praxis*? Opino que ésta se verifica en las vetas liberadoras que tiene cada pueblo/cultura de nuestro continente. Allí hay dinamismos del Reino. Con respecto a lo inter-religioso, el banquete del Reino es para gente de “*oriente y occidente*” y para “*toda la creación*” (Mt 8:11, Mc 16:15; ver Lc 4:25-27). Por eso cada vez que personas de distintas religiones son solidarias, construyen, dis-

frutan vida, se hace presente -a los ojos de la fe cristiana- el Reino. Constatamos que la mística del Reino ha entrado en nuestros corazones, en nuevas comunidades de fe en el seno del pueblo, en la teología de liberación; y confiamos que dicha mística también fortalecerá la perspectiva inter-religiosa. Son manifestaciones de la opción por la vida del pobre. En conclusión: la basileia-praxis implica una misión inculturada e inter-religiosa, desde la evangélica opción por el pobre.

3.2. *PNEUMA-PRAXIS*

El Espíritu de Pentecostés sobrecogió a judío-cristianos (Hechos 2:1-4, 4:31) y a gentiles-cristianos (Hechos 10:44-48, 11:15, 15:8-9); todos oían en sus lenguas -puede decirse: sus culturas y religiones- las maravillas de Dios (cf Hechos 2:11). Cuando uno anda por este continente, uno palpa muchas maneras de vivir con Dios; en diversos universos culturales y religiosos se siente la presencia maravillosa de Dios, y los sorprendentes vientos del Espíritu.

En terminos universales, como acota Juan Pablo II, la “actividad del Espíritu...afecta a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones” (RM 28). ¡Si esto es tomado en serio...realmente se refunda la misión! En síntesis: pneuma-praxis implica una misión al interior de culturas y religiones de nuestros pueblos latinoamericanos; por consiguiente, no las agredimos desde una “superioridad cristiana”, sino que colaboramos con otros/otras donde se manifiesta el Espíritu. El principio de la acción misionera es el Espíritu de Cristo; es quien fundamenta la inculturación y la colaboración inter-religiosa. Puede también decirse que la dinámica salvífica de Cristo implica una “misión pneumática” (y así evitar mal-entendidos en torno a un tipo de cristo-centrismo que niega el valor de otras religiones).

Pues bien, la perspectiva de Basilea y Pneuma nos permite una mejor comprensión de Cristo como único Salvador. No se trata que otros/otras sean subordinadas a nuestros intereses y principios cristianos; ya que no es “el cristianismo” quien salva, sino más bien Cristo con su sacramentalidad universal. Nos damos cuenta que cada comunidad, con sus trayectorias socio-culturales y religiosas, puede participar en la Pascua del Señor; “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien al misterio pascual” (GS 22). Insisto que esto no se traduce en una misión de nueva cristiandad

(ésta, al ser mono-cultural y mono-religiosa, no dialoga con otros/otras). Por el contrario, quienes creemos en Cristo como único Salvador, realizamos la misión en una fecunda colaboración con pueblos pobres de nuestro continente que tienen caminos personales/ sociales/culturales/religiosos/espirituales que les conducen a Dios.

4. Distintas actitudes

Los sectores cristianos tenemos un cierto lenguaje común, pero las prácticas misioneras son muy distintas. Pueden ser tipificadas de la manera siguiente.

1. La misión con rasgos de cruzada, hacia la muchedumbre católica con “poca práctica”, “poca formación”, “sincretismos”, a fin de incorporarlas en estructuras y mentalidades eclesiales; y, también unas cruzadas hacia sectores donde hay mayor presencia de pentecostales y de nuevos movimientos religiosos, a fin de que puedan salvarse en la fe verdadera. Al tratarse de cruzadas, se descalifica la cultura/religión popular y no hay colaboración entre iglesias (esto lo hacen grupos conservadores, y también gente católica con ropaje renovador, como es el caso de “Evangelización 2000” y de tanto programa parroquial que intenta “salvar” al pueblo). Otras modalidades son: cruzadas evangelísticas para la “conversión a Cristo”, agencias cristianas de sanación espiritual, el polifacético proselitismo por parte de iglesias pentecostales y de diversos movimientos espirituales-sociales. Cada una de estas instancias presupone que la población latinoamericana es poco o nada cristiana (y hasta está en manos del demonio). Recalco que la “misión” como cruzada fanática se da en muchas modalidades, y no sólo en las (mal)llamadas sectas.

2. La misión proveniente de dinamismos pentecostales; se trata de la comunidad creyente y de ayuda mutua, atenta a la Palabra que orienta la existencia cotidiana, con sanación concreta, y que entusiasma a otras personas para transformar sus vidas y su medio ambiente. Todo esto tiene puntos en común pero es distinto al esquema religioso dualista, ahistórico, autoritario (en algunas denominaciones pentecostales, y en parte de la renovación carismática católica). Me parece muy valioso lo primero; y discrepo con la distorsión de la fe y la manipulación sobre personas que aparece en dichos movimientos.

3. Otro tipo de actitud misionera: la difusión del “cada uno con la religión a su manera”. Es decir, la privatización del cristianismo, la indiferencia ante retos históricos, la selección ecléctica de bienes religiosos, y un estilo de pluralismo en que cualquier cosa tiene valor si es significativa para el individuo creyente. De hecho aquí no hay un proyecto misionero según el Evangelio, aunque se utilizan lenguajes y rituales cristianos.

4. La misión llevada a cabo por el pueblo de Dios, por vías informales y formales: atención al necesitado; convivencia creyente en la familia y el vecindario; espontaneo testimonio de la bendición de Dios; tanta manera de enseñar y de celebrar la fe; participación en organizaciones del bien común; lucha ante discriminaciones de raza, de sexo, de edad; establecimiento de comunidades cristianas; y tanto más. Aunque a veces no tiene el rótulo de “acción misionera de la iglesia”, lo es de modos implícitos y explícitos. En dichas realidades uno puede reconocer prácticas de basileia y del pneuma.

En éste cuarto y en el segundo tipo de actitud hay mayores signos de la acción misionera que Dios y su Iglesia regalan a la humanidad. También cabe confrontar formas incorrectas, como son la postura de cruzada, y el “cada uno a su manera”. A ellas se les ofrece la corrección fraterna y una oferta de discernimiento cristiano; es una confrontación saludable, que suscita humildad en todos los interlocutores. A fin de cuentas, en cada postura y en el conjunto de programas misioneros- somos medidos/as por la vara del Evangelio. Nadie puede poseerse de la verdad. Al revisar esas distintas actitudes, una vez más uno ve la necesidad de auto-criticar y reformar la misión de la iglesia.

5. Cuestiones de fondo

Veamos ahora cuestiones estratégicas, de mediano y largo plazo. Las formulo así: apartarnos y no reproducir el esquema de la misión hecha desde los poderes, y, enfrentar la grave crisis iconoclasta de hoy. En estas líneas de acción se verifican aspectos de nuestra fidelidad a la Basileia y al Pneuma.

5.1. *DE ESTAR ATADO A PODERES, A LA RELACION LIBERADORA*

En primer lugar: la ruptura con respecto a poderes malignos que nos amarran. Se trata de un proceso de ruptura; no ocurre de un día para otro, ni es tarea de cierta vanguardia segregada de la población creyente y misionera. El proceso fue iniciado por el acontecimiento de Medellín; hoy se desarrolla en una labor de hormigas; y apostamos a que continuará mañana por rutas impredecibles.³ Avanza a pesar de factores que lo traban. Las personas católicas vamos rompiendo ataduras a muchos poderes: intereses económicos y políticos que han condicionado la misión; factores patriarcales que han postergado a la mujer y han dado al varón el rol autoritario; el racismo -en la misión- por lo cual pueblos indígenas, afro-americanos, y mestizos han sido reducidos a “objetos” de evangelización; los poderes que inducen a la juventud a sólo asimilar y no a reconstruir la tradición cristiana; el hegemónico racionalismo occidental, incapacitado para un dialogo intercultural; en fin, una religión con emblemas sacrificiales, que respaldan la dominación ejercida sobre pueblos víctimas.

A la vez, vamos redescubriendo el poder liberador al interior de muchas relaciones. Me refiero a la misión desde y hacia las comunidades de fe, los pequeños pasos y proyectos de humanización en lo económico, lo político, lo cultural, que forman parte del proceso evangelizador; reciprocidad entre mujeres y varones, entre adultos y jóvenes, entre personas de diversas razas y trayectorias culturales, superando así la red de discriminaciones; el cultivo de relaciones de auténtico amor; y, lo que es fundamental, redescubrimos rostros del Dios vivo y liberador, tantas veces desfigurado y reducido a ídolos humanos. En fin, se trata de relaciones donde se disfruta la libertad.

5.2. DEL IDOLO QUE MATA, AL SIMBOLO DE VIDA

Una segunda gran responsabilidad encara la modernidad globalizada, con sus absolutos. La modernidad avanza pisoteando a la multitud; es un poder que aplasta las formas de fe y vida de la gente común, que niega sus relaciones sagradas, concretizadas en símbolos religiosos. Esta violencia de hoy constituye un tipo de campaña iconoclasta.

Tenemos, por una parte, algunos poderes sacralizados, y, por otra parte, densos símbolos de esperanza. Entre ellos hay una pugna. Por un lado tenemos: pudientes y sectores del pueblo que promueven la destrucción del derecho de los marginados a ser felices; el sometido-

miento a un mercado fascinante y totalitario; y, los ídolos de la libertad egoísta y del materialismo, es decir, ídolos que matan el cuerpo y el alma de la multitud. Se imparten engañosas pautas para ser felices; por ejemplo las leyes y principios difundidos masivamente por D. Chopra y por M.A. Cornejo.⁴ Aquí no hay cabida para las culturas y espiritualidades concretas de nuestros pueblos. Pero los-otros/las-otras reivindican sus valores solidarios y posibilidades de vida; existen frágiles pero tercas esperanzas, enraizadas en el Dios de la vida, en los íconos de la fe popular. Entonces, unos poderes -que tienen rasgos iconoclastas- se dedican a destruir el ser humano y espiritual de la polifacética gente común, que atesora sus íconos. Se trata de una dura confrontación política/simbólica.

Al respecto vale recordar la crisis política/simbólica del siglo octavo, en el mundo mediterráneo.⁵ En Bizancio, los poderes imperiales (Leo, Constantino V) prohibieron con violencia la veneración de imágenes; y lograron el apoyo de unos eclesiásticos. Por su parte, la población ortodoxa defendía sus íconos. A ella se suman muchas fuerzas: santos como Juan Damasceno proclaman la encarnación del Hijo de Dios y sus implicancias en la sensibilidad de la fe; la vida monacal; mártires de la fe; mujeres (emperatrices Irene y Teodosia); el Papa Gregorio III; el Concilio General en Nicea (año 787). Hubo estas voces alternativas, ante aquellos factores totalitarios.

Volvamos a nuestro escenario latinoamericano. Constatamos elementos idolátricos en la ambigua globalización; ellos implacablemente agreden modos de vida de nuestros pueblos. Existen versiones criollas del racionalismo, que cosifica y niega al otro/otra como sujetos; existe mucha intolerancia hacia la espiritualidad, sabiduría, creatividad festiva, de los otros/las otras. Además tenemos formas cristianas fundamentalistas (pentecostales, católicas, y demás) que levantan sus hachas contra los supuestos ídolos presentes en la fe de la población católica. Puede decirse, por lo tanto, que nos envuelve un tipo de conflicto iconoclasta. Ante ello, la buena estrategia misionera es tomar partido, como siempre, por la vida de la polifacética gente común, y por sus íconos que representan sus esperanzas de vida. (No es pues un mero debate sobre el culto a imágenes). La práctica misionera puede articularse a los dinamismos de fe inculturada e inter-religiosa, que están presentes en los íconos de los pueblos indo-afro-latinoamericanos.

En conclusión, en nuestro continente el estado de la cuestión es si hoy la misión responde a exigencias de la Basilea y del Pneuma de Dios. La respuesta positiva conlleva un sano proceso de ruptura con respecto a ciertos poderes idolátricos; también conlleva encarar la crisis política/simbólica (crisis iconoclasta) tomando partido por los símbolos con los cuales el pueblo marginado acoge Vida.

6. Protagonistas y prioridades

En el hoy y mañana de nuestro continente multifacético ¿cuáles son los sujetos y las prioridades misionológicas, portadoras de Vida? Me impresionan las campañas publicitarias, y los armamentos con refinada tecnología (como la usada en Irak y en los Balcanes); ambas definen sus “objetivos”, a los que llegan con exactitud mortífera. En el terreno de la evangelización, no puede haber objetivos a conquistar, ni personas “objetos de misión”. Sí existen comunidades de fe que suscitan y acogen la misión. Hoy, gracias a las identidades y teologías indoafro-latinoamericanas, a la perspectiva de género, y al creciente liderazgo juvenil, la misión tiene nuevos sujetos y prioridades.

Uno de tantos aspectos positivos de la globalización es el mayor e intenso contacto entre pueblos/culturas. La mayor parte de las personas y comunidades creyentes tienen rasgos mestizos y sincréticos. Ellas son y serán protagonistas de formas cristianas con calidad intercultural e inter-religiosa; su comunicación y celebración de la Buena Nueva Pascual es más universal, no se limita a una etnia ni a una religiosidad unilateral. Esto conlleva la generación de teologías mestizas, significativas para la humanidad urbano-moderna; este es el principal nuevo sujeto y destinatario de la misión. Aquí me parece que vale privilegiar las juventudes urbanas, sectores afro-americanos e indígenas presentes en las ciudades, y la misión hecha por mujeres y varones con perspectiva de género.

En los años 80 y 90 se están afianzando modos de ser cristiano como indígenas y como afro-americanos, con sus eclesialidades y sus teologías. La Conferencia Episcopal de Santo Domingo (ns. 243-251, 299) opta por estos sujetos; sin embargo, continúa la actitud de dirigir la misión hacia ellos. Tanto al interior de comunidades originarias como de poblaciones afro-americanas existen instancias cristianas y dinámicas misioneras, para sí mismas y para otras realidades. También

existen teologías indias y teologías afro-americanas, que formulan la misión con sus propias categorías, símbolos, métodos concretos. Insisto, son protagonistas de la misión, y no objetos de benevolencia.

En el transcurso de 500 años de evangelización, a pesar del androcentrismo, la mujer ha ejercido mucha iniciativa informal y semiclandestina; esto lo constatamos en la solidaridad cotidiana, en devociones católicas populares, en el terreiro, en mundos indígenas, en barrios de la ciudad, en comunidades de base. En términos de cantidad y de calidad, la mujer laica ha sido y es quien despliega más fuerza y universalidad misionera. A esto hoy se va sumando un liderazgo y participación más formal, y también la perspectiva de género; así se conjugan los contenidos de fe con la lucha contra las discriminaciones; también redescubrimos la Presencia Divina en lo cotidiano, la corporalidad, el cosmos, y releemos la biblia y la tradición cristiana con nuevos ojos. En el porvenir latinoamericano, la mujer puede ser la que más hondamente vaya replanteando la misión.

Estos y los demás nuevos impulsos misioneros ¿cómo los denominamos? ¿Son el otro/la otra? Esta denominación es desde fuera de la gente marginada; vale decir, es a partir del universo dominante, que las juventudes, lo indígena, lo afro-americano, lo mestizo y lo urbano-marginal, la mujer, son considerados/as “otro/otra”. Es pues un término que refleja subordinación. Sin embargo, es válido hablar de otros/otras en el sentido de reconocer y valorar diferencias, y proyectos alternativos. Desde su otredad son fuentes de esperanza.

También podemos cuestionar el lenguaje sobre el pobre. La humanidad pobre tiene sus maneras positivas de auto-definirse, además de reclamar su empobrecimiento. En cuanto a la misión, ¿es benevolente hacia el pobre? O, más bien, ¿es la población pobre la portadora de una misión universal? Un gran misionólogo, el Obispo Roger Aubry, postula el “compromiso misionero de pobre a pobre”.⁶ Puede añadirse que el cristianismo de los pobres no suele excluir a otros, diferentes a ellos; tiene apertura a otras espiritualidades. En la Iglesia, la capacidad misionera del pobre es más universal. En vez de sujeto pobre, puede hablarse de pueblo-misionero de Dios (conformado principalmente por el laicado pobre).

Termino con los desafíos mayores (anotados en la sección 2), que son también nuestras prioridades.

A) Misión como liberación inculturada. Desde los años 60, en América Latina y en otras partes del mundo, nos estamos reencontrando con Dios que salva preferencialmente al pobre. Gracias a las ricas identidades en nuestro continente -con pluriformes vivencias del cristianismo-, e incentivados por iglesias y teologías de Asia y Africa que nos han abierto estos horizontes, comenzamos a transitar por la inculturación.

Aquí no valen caricaturas ni simplismos. No se trata de añadir lo cultural a lo político; ni la inculturación se refiere a una “estructura cultural”; ni la liberación se reduce a la macro-política. Como ha dicho Paulo Suess, “la liberación inculturada se entiende no sólo como una evangelización alternativa frente al colonialismo, al fundamentalismo o a la adaptación folklórica; se entiende sobretodo como un núcleo incipiente de una amplia política alternativa frente al destructivo y excluyente proyecto neo-liberal”.⁷ No vale pues poner la “novedosa” inculturación como contrapuesta a la “añeja” perspectiva de liberación; ésta es nuestra matriz.

A la vez, somos auto-críticos y vemos que nos cuesta dialogar con otros/otras (que cuestionan la mono-cultura occidental y su penetración en la iglesia); nos es difícil (a gente profesional en la iglesia) reconocer otros modos de ser cristiano y otras religiones; particularmente nos interpelan los protagonismos y espiritualidades de gente urbana-mestiza y sincrética, de la juventud y de la mujer, de afro-americanos y de indígenas. Estos otros/otras tienen que continuar reorientando la misión cristiana

B) La misión anuncia y celebra a Jesucristo pobre, crucificado y resucitado, salvador de la humanidad. Este sentido de misión es indelible del encuentro entre iglesias, religiones y espiritualidades, al ser todas/os coresponsables por la maltratada Tierra, y al ser todas/os creyentes en el Misterio. En el dialogo inter-religioso y macroecuménico, representantes de las iglesias interactúan con los cristianismos y sincretismos del pueblo (y sus vetas teológicas), y con otras religiones presentes en el continente. Bien sabemos que las religiones son sistemas de símbolos y poderes; entonces, en sí mismas no salvan, y son ambivalentes. En la medida que constituyen mediaciones de lo sagrado (según los códigos propios de cada religión), y que la comunidad cristiana reconoce allí mediaciones del encuentro con Dios, esas religiones son cristianamente valoradas como vías de salvación.

También ellas son calificadas como otros/otras (con respecto a miembros de iglesias cristianas), en el sentido de tener identidades diferentes y de contribuir a la búsqueda de alternativas. Sobresale la otredad religiosa en los sectores urbano-marginales, en juventudes, en las vivencias y sabidurías de la mujer. También la misión es llevada a cabo por diversas personas/comunidades indo-afro-latinoamericanos, que están generando sus teologías; en ellas vale explicitar lo misionológico. También con su perspectiva de género, la mujer -en la iglesia y la teología- replantea toda la misión; ésta se desenvuelve como relacionalidad que libera. Esta serie de prioridades exige un fortalecimiento de la incipiente teología de las religiones.⁸

Si estas son nuestras prioridades, en la eclesiología misionera los sujetos son los pueblos pobres, con sus diferentes identidades y proyectos humanos. Se deja atrás, definitivamente, una teología para élites misioneras, y, se supera la reflexión obsesionada por la expansión de la Iglesia y por salvar almas y convertir no-cristianos.⁹ En cuanto a contenidos, la *Missio Dei* es llevada a cabo por la Iglesia al servicio de la salvación universal; no se trata pues ni de un eclesio-centrismo ni del cristo-centrismo; más bien, Dios Trino es fuente de la misión eclesial a favor de la salvación de la humanidad y la integridad de la creación.

Concluyo. Vamos a ingresar al año 2000 y a un nuevo milenio. Como Nicodemo podemos renacer, al Reino, gracias al Espíritu. Hoy y mañana la misión cristiana renacerá profundamente. Estoy convencido que esto ocurre cuando la misión no es funcional a sectores pudientes y sus idolatrías modernas, sino cuando pueblos pobres y sus comunidades eclesiales avanzan con el Espíritu y nos dedicamos día a día al Reino de Dios. Esto implica en América Latina continuar optando por la liberación inculturada, y también comenzar a caminar con otros/otras que tienen sus religiones y espiritualidades.

NOTAS

- 1 El complejo escenario mundial impacta cada instancia eclesial. Son factores multidimensionales y no sólo externos; penetran en la vivencia y organización de la fe. Lo global y lo local interactúan; por eso algunos hablan de "glocalización". Ver Roland Robertson, "Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity" en S. Lash, R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, London: Sage, 1995; R. Wilson, W. Dissanayake (eds.), *Global-Local, cultural production and the transnational*, Durham: Duke, 1996; J.J. Brunner, *Globa-*

lización cultural y posmodernidad, Santiago: FCE, 1998; E. Mendieta, S. Castro-Gomez (eds.), *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexico: Porrúa, 1998. En cuanto a las globalizaciones y la religión, ver P. Beyer, *Religion and globalization*, London: Sage, 1994, C. Parker, *Religión y postmodernidad*, Lima: CEPS, 1997, y mi “La otra globalización -anotación teológica”, *Pasos*, 77 (1998), 1-7, y “Exigencias religiosas en la teología” 1999, inédito.

- 2 Ver la compilación de 200 documentos del siglo 16, *A conquista espiritual da America Espanhola* (Petrópolis: Vozes, 1992) hecha por Paulo Suess, quien anota “aunque la destrucción de la vida y colonización de los pueblos no encuentra argumentos en el Evangelio, de hecho encontró colaboradores entre los evangelizadores” (pág. 10). No todos los miembros de la Iglesia fueron agentes colonizadores; pero ella sí fue parte del sistema colonial. Ver otros trabajos iluminadores: S. Neill, *Colonialism and Christian Missions*, New York: McGraw-Hill, 1966, *A history of christian missions*, London: Penguin, 1986; A. Colombres, *La colonización cultural de la América Indígena*, Buenos Aires: Sol, 1991; y el controversial D. Stoll, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?*, Quito: Abya Yala, 1985, que examina la actual política de la expansión evangélica en América Latina.
- 3 Los Obispos en Medellín fueron proféticos: “queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todas las personas de nuestros pueblos...que esté libre de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo; que `libre de espíritu respecto a los vínculos de la riqueza` (Pablo VI) sea más transparente y fuerte su misión de servicio; que este presente en la vida y tareas temporales, reflejando la luz de Cristo, presente en la construcción del mundo”, doc. de Medellín, *Pobreza de la Iglesia*, 8 y 18 (en estos y otros textos, Gustavo Gutierrez tuvo un aporte decisivo). Los avances se constatan en los COMLA’s latinoamericanos, los mensajes de Juan Pablo II, numerosas iniciativas, la misión ad gentes (ver reseña hecha por Romeo Ballan, *El valor de salir, la apertura de América Latina a la misión universal*, Lima: Paulinas, 1990).
- 4 Es paradójal que se difundan y asimilen pautas para el éxito y la felicidad que de hecho excluyen formas diferentes de construir la vida en nuestros pueblos. Tomo, como ejemplo, dos obras muy difundidas. En *Las siete leyes espirituales del éxito* (traducida al español, de *The seven spiritual laws of success*, ¡con 13 reimpresiones en sólo dos años!) Deepak Chopra afirma la capacidad del individuo abstracto, aplicando principios del Oriente a necesidades de sentido del mundo occidental; él asegura al lector de su libro “hacer realidad cualquier cosa que deseemos- toda la abundancia, todo el dinero, y todo el éxito...nuestra vida se volverá más alegre y próspera en todo sentido” (Bogotá: Norma, 1998, pg. 115). El hábil conferencista mexicano Miguel Angel Cornejo ha planteado 13 retos en *El ser exelente* (Mexico: Grijalbo, 1996) en los que subraya la voluntad de cada individuo (tener carácter de triunfador, trazar un plan y lograr los objetivos, por el trabajo realizarse humanamente, ser

responsable, combatir la injusticia, hacer un mundo mejor): “usted puede ser excelente: posee todo para lograrlo. El llamado a la Excelencia es un llamado universal, ya que nadie fue creado para ser mediocre; lo que se requiere es su decisión personal para lograrlo” (pg. 18). Esta popularización del mito del individuo-progreso moderno constituye una negación de los caminos de otros/otras en nuestro continente.

- 5 En el siglo octavo, es clara la conjugación de lo político-económico con lo espiritual en la controversia sobre el culto de imágenes; ver H. Jedin (ed.), *History of the Church*, New York: Seabury, 1980. En el siglo veinte, el conflicto dentro de la globalización tiene muchas dimensiones; al respecto ver sugerentes ensayos de Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, San José: DEI, 1987, *El grito del sujeto, del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José: DEI, 1998.
- 6 R. Aubry, *El compromiso misionero de América Latina*, Lima: Serie Comla, 1989, 20-21.
- 7 Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros. Ensaio de missiologia*, São Paulo: Paulus, 1995, 234; ver también mi artículo “Misión latinoamericana: liberación inculturada”, *Medellín* 69 (1992), 108-125 (también publicado como “Missão latinoamericana: libertação inculturada”, en VV.AA., *Desafios da missão*, São Paulo: Mundo e Missão, 1995, 61-94).
8. Contamos, en América Latina, con buenos primeros ensayos; ver J.B. Libanio, *Deus e os homens: os seus caminhos*, Petrópolis: Vozes, 1990; Faustino L.C. Teixeira (org.), *Dialogo de passaros, nos caminhos do dialogo inter-religioso*, São Paulo: Paulinas, 1993; F. Teixeira, *Teologia das religiões*, São Paulo: Paulinas, 1995; F. Teixeira (org.), *O dialogo inter-religioso como afirmação da vida*, São Paulo: Paulinas, 1997; Marcio Fabri dos Anjos (org.), *Experiência religiosas, risco ou aventura?*, São Paulo: SOTER/Paulinas, 1998. Ver también: J. Dupuis, *Toward a christian theology of religious pluralism*, Maryknoll: Orbis, 1997; M. Dhavamony, *Christian theology of religions: a systematic reflection on the christian understanding of world religions*, Bern: P. Lang, 1998; y el esbozo de la Comisión Teológica Internacional, *O cristianismo e as religiões*, (São Paulo: Loyola, 1997) cuyos elementos básicos son: mediación universal de Cristo, universalidad de la acción del Espíritu, y el papel de la Iglesia en la salvación de todas las personas (n. 80); un fuerte acento es puesto en la universalidad de Cristo, su Espíritu, y la Iglesia (y ésta es presentada como “lugar privilegiado” de la obra del Espíritu; ns. 56 y 61).
- 9 D. Bosch -entre otros- ha subrayado el paso de una teología cuyo “objeto” es una misión restringida y que sólo presta atención a “misioneros”, a una teología que en su totalidad es misionera (ver su *Transforming mission, paradigm shifts in theology of mission*, Maryknoll: Orbis, 1996, pgs. 492-496). La visión integral se fundamenta en la misión de Dios (missio Dei) que se desenvuelve en la obra de Cristo y su Espíritu, a través de la Iglesia. De lo contrario uno se restringe a lo eclesial en función de si mismo.

NÓS E OS OUTROS

Os pobres frente ao mundo globalizado

José Comblin

No Brasil, desde janeiro deste ano (1999) sabemos o que é a globalização. Os mexicanos sabiam desde 1994. Trata-se, porém, de uma ciência incomunicável, não se transmite de um país para outro. Precisa ter feito a experiência em carne própria. Ninguém acredita na experiência dos outros.

Durante 20 anos os poderes dominantes do mundo financeiro celebraram as maravilhas da globalização. Puderam contar com a colaboração de toda a mídia mundial. Conseguiram conversões inúmeras: inúmeros socialistas converteram-se à nova ideologia que prometeu um futuro glorioso. A globalização traria por fim todos os benefícios que os modernos tinham prometido.

Foram duas décadas de chantagem que paralisaram as faculdades críticas da humanidade: no Brasil 4 anos de discursos do governo Fernando Henrique derramaram a ideologia nas elites e nas massas. Quem não se converteu, ficou intimidado, quase que envergonhado por não ter entrado na psicose coletiva.

Estas duas décadas entrarão na história como o maior sociodrama da história da humanidade. Um pequeno grupo de financistas de Wall Street e alguns outros lugares conseguiram enganar 6 bilhões de seres humanos durante 20 anos. Nações inteiras integraram-se aos sonhos: infelizmente não somente entregaram suas mentes, mas também todos os seus bens e suas capacidades de desenvolvimento. Entregaram mais ainda: a sua liberdade.

A chantagem da globalização não foi inocente. Graças a ela, alguns acumularam riquezas inauditas e bilhões ficaram mais pobres.

Quando caiu o império soviético, a arrogância dos meios financeiros já não teve mais limites. Eles se sentiram os donos do mundo:

poderiam conquistar o mundo inteiro sem encontrar nenhum obstáculo capaz de opor resistência.

A globalização não é outra coisa a não ser a conquista do mundo, conquista econômica e cultural, graças a imposição da superioridade política e militar dos Estados Unidos.

A conquista ainda não está completa. Trata-se de um processo, porém o processo progride e invade cada vez mais os últimos rincões da independência dos povos. A propaganda pela globalização é uma das armas pelas quais os Estados Unidos se impõem ao resto do mundo.

Claro está que as novas tecnologias desempenham um papel importante nesse processo. As tecnologias de comunicação permitem a multiplicação das mensagens pelo mundo inteiro de modo quase instantâneo. Os meios de transporte permitem que a indústria componha produtos feitos de milhares de peças fabricadas em dezenas de países diferentes. As novas tecnologias permitem a reprodução imediata e sem limite de bens culturais: os mesmos filmes, as mesmas canções, os mesmos ritmos, as mesmas imagens simultaneamente no mundo inteiro. Sobretudo o primeiro bem cultural atual que é a pornografia circula instantaneamente no mundo inteiro.

Os meios de comunicação e de transporte forneceram às entidades financeiras e às multinacionais a conquista rápida do mundo. Quem tira proveito, quem usa mais as novas tecnologias, são justamente os poderes financeiros que estão majoritariamente concentrados nos Estados Unidos. E sobre os outros, os poderes econômicos dos Estados Unidos exercem uma superioridade tão grande que arrastam-nos dentro dos mesmos movimentos.

Na América Latina a globalização significa um novo colonialismo. A meados do século XX a penetração do capital estrangeiro, a instalação das primeiras multinacionais e um pequeno crescimento da dívida externa provocaram reações nacionalistas, populistas, as vezes revolucionárias. Prevaleceu a teoria da dependência, seguindo as primeiras colocações da CEPAL. Alguns intelectuais tornaram-se ilustres nessa contestação daquilo que se denunciava como um novo colonialismo procedente dos Estados Unidos.

Se comparamos a dependência daquele tempo com a dependência de hoje, há um abismo. Hoje em dia a dependência é muito maior. A dívida externa multiplicou-se por 50 ou por 100. As decisões do go-

verno federal são tomadas pelo FMI, o governo está forçado a privatizar as empresas públicas para facilitar a sua aquisição pelo capital estrangeiro. Este compra bancos, empresas, sobretudo o que está em plena expansão como as comunicações. E a cultura norte-americana inunda o país. A penetração norte-americana é tão forte que nem se nota mais: todos estão tão acostumados que não reparam mais nela.

No entanto, a oposição é muito fraca. Todos parecem convencidos pelo argumento de que não há alternativa. O mundo entrega-se ao colonialismo quase sem resistência. Na América latina, a resistência é mínima. Alguns países, como a Argentina, tornam-se arautos da mensagem libertadora do colonialismo: a dolarização é oferecida como a salvação dos povos.

A dependência colonial, como sempre, divide as nações. Por um lado, as elites ficam cooptadas pelo sistema e integram-se nele. Tornam-se os imitadores da cultura dominante e os colaboradores dos quais as entidades financeiras e econômicas estão precisando em cada país. As elites locais encarregam-se de ampliar, consolidar e eventualmente defender os poderes colonizadores. Os governos locais estão encarregados de manter a ordem para que o sistema colonial possa funcionar sem sofrer reações nacionalistas.

A docilidade das elites tem a sua recompensa: a potência colonial confirma e consolida os privilégios dos seus fiéis colaboradores: alguns dependentes são chamados a entrarem nos quadros do sistema. Facilitam a assimilação da cultura norte-americana pelas elites de todos os países formando uma classe mundial homogênea que governa o mundo inteiro em nome da superpotência única.

As elites latino-americanas são particularmente sensíveis ao prestígio que lhes confere a integração no sistema colonial. Todos estudaram nos Estados Unidos e tornaram-se discípulos e propagandistas da ideologia que lhes foi inculcada.

Se as elites são promovidas e têm acesso ao modo de viver ocidental, as grandes maiorias estão excluídas. Não têm acesso, nem terão acesso a Internet, não terão ações na Bolsa de Valores, não comprarão títulos na Bolsa de Valores de Tokyo ou de Singapura, nem sequer poderão ser operários nas novas indústrias ultra-sofisticadas. No melhor dos casos poderão ser guarda-costas ou empregadas dos privilegiados, limpadores de vidros dos seus carros, porteiros dos hotéis de grande turismo.

Para as massas o desemprego aumenta, o arrocho salarial é constante, a repressão policial é o único remédio ao crescimento da criminalidade. E as migalhas do festim dos grandes: cestas básicas, água do carro-pipa. Para os seus filhos, escolas que não ensinam nada, hospitais que não curam, aposentadorias de miséria. A fase da globalização foi paga pelo aumento da pobreza em toda a América Latina. Mesmo no Chile que seria a exceção, porque o número de pobres teria diminuído, a distância entre ricos e pobres aumentou escandalosamente.

Os pobres participam também do mundo globalizado, porém, como espectadores. Pela TV sabem tudo o que acontece no mundo no qual nunca entrarão. Aliás, a TV consola-os e os distrai: impede a inveja e o desejo de lutar contra a sociedade estabelecida.

Na América Latina, a resistência é fraca. 500 anos de submissão criaram mentalidades, hábitos, estruturas mentais e comportamentos que não favorecem a luta. Nos problemas da vida, a maioria ainda acha que a solução é o recurso a um patrão benevolente: pedir ajuda ao vereador, ao prefeito, ao deputado ou ao vigário ou ao pastor, a uma instituição estrangeira ou local. O sistema social está ainda baseado no clientelismo, mesmo em grandes cidades como São Paulo ou Rio de Janeiro. A doutrina implícita é que é bom que haja ricos para que possam ajudar os pobres.

Espontaneamente os povos latino-americanos são submissos e reverenciam toda autoridade, a do vigário, a do prefeito, do patrão, do rico.

O clientelismo justifica todo e qualquer colonialismo. Se os Estados Unidos mandam capitais para o Brasil, só pode ser um benefício que merece respeito, admiração e gratidão. Antigamente o benfeitor supremo, o grande distribuidor de benefícios era o presidente da república, por intermédio dos pequenos benfeitores que são os governadores, os membros de congresso e as autoridades locais. Agora há um benfeitor mais poderoso ainda do que o presidente: é o presidente dos Estados Unidos que distribui os seus favores mediante o FMI, o Banco Mundial ou os conjuntos financeiros de Wall Street. É assim que se analisa a realidade e toda a mídia confirma esta análise.

Por isso, o tema do colonialismo tem pouca ressonância. Quem tem dinheiro, merece reverência e os Estados Unidos têm muito dinheiro e, portanto, merecem muita reverência. Também a mídia sempre apresenta os Estados Unidos com a maior admiração e os representan-

tes do FMI chegam no Brasil como Papai Noel. São aqueles que podem derramar dinheiro no país e todos acham que receberão algumas migalhas.

1. O encobrimento do outro

Por ocasião dos 500 anos do desembarque de Cristóvão Colombo na América em 1492, Enrique Dussel publicou em 1992 uma série de conferências sob o título de “1492: O encobrimento do outro”.

Na realidade, o encobrimento do outro continua até hoje e a recente globalização somente pode aumentar esse encobrimento.

As nações latino-americanas querem recuperar a memória dos chefes indígenas do passado que lutaram contra a conquista. Celebram Benito Juárez no México, Tupac Amaru no Peru, Atahualpa no Equador, Lautaro e Caupolican no Chile, Tibiriça em São Paulo. Mas tal culto não tem consequência alguma no comportamento para com os descendentes destes heróis. Glorificam-se os índios daquele tempo e a nação adota-os como antepassados e símbolos da nacionalidade. Porém, os índios de hoje são simplesmente encostados e, quando querem resistir, são duramente reprimidos. Está sendo glorificado o índio místico, abstrato do passado, mas é proibido evocar a memória dos índios que vivem hoje. Como se o papel dos índios consistisse em fornecer símbolos de nacionalidade e depois cortesmente desaparecer. O índio de hoje incomoda.

Para a mídia e a cultura dominante, os índios devem esconder-se. A sua presença é desagradável. Incomoda porque contraria o retrato que as elites querem dar do seu país: um país civilizado, realmente ocidental, ocupando um lugar digno no mundo globalizado, bem longe dos africanos ou dos asiáticos.

Quanto aos negros, o encobrimento é mais radical ainda. Supõe-se que a abolição jurídica da escravidão suprimiu o problema. Os heróis são os chefes brancos que tiveram a grande generosidade de emancipar os escravos. Os heróis são a princesa Isabel, Joaquim Nabuco, Castro Alves: não se cita nenhum negro. Zumbi não tem acesso à cultura mediéfica.

No Brasil que oficialmente conta com 44% de negros, a presença negra é quase nula na sociedade que se mostra e, por conseguinte, no retrato que os brasileiros se fazem a sua nação. Oficialmente cele-

bra-se a fusão das três culturas. Uma vez que se chega na prática, na TV tudo é branco. Quando a TV mostra o carnaval de Salvador, destaca todas as mulheres brancas. Igual no Rio de Janeiro: os negros sempre na sombra e os brancos na luz.

Quantos estudantes universitários negros ? Quantos professores negros ? Melhor não olhar as páginas sociais do Estado de São Paulo ou dos diários locais como o Correio da Paraíba: Quantos negros ? Nenhum.

Apesar da retórica oficial, o encobrimento ainda é quase total. Você, por favor, entre no aeroporto de Guarulhos ou do Galeão, ou mesmo de Salvador ou de Recife e veja quantos negros há no aeroporto! Entre no avião: se pode contar dois ou três negros, já dá para se admirar. Quantas aeromoças negras ? Pessoalmente já encontrei centenas de aeromoças brancas e até agora encontrei duas negras num vôo da Varig. Pode ser coincidência, mas duvido muito que seja pura coincidência. Piloto de avião, ainda não encontrei nenhum negro, o que não quer dizer que não existe nenhum.

A política do encobrimento deu bons resultados. Índios e negros tornaram-se invisíveis.

2. O encobrimento da Igreja

A Igreja teria evitado o encobrimento ? Daria aos índios e aos negros todo o espaço que a sua importância demográfica, histórica ou cultural merece ? Infelizmente, não parece que essa seja a situação. Tomemos um exemplo significativo: o sínodo da América reunido em Roma em 1997. Foi publicado o documento que conclui o sínodo da América, a exortação apostólica *Ecclesia in America*.

Este documento consta de 135 páginas e a matéria está distribuída em 76 números. O texto contém mais ou menos 25.000 palavras. Num texto tão breve fala-se de tudo e de todos: todos os aspectos da vida da Igreja, todas as instituições e todas as categorias que compõem o povo de Deus na América. Com essas condições pode-se esperar que os problemas e os assuntos sejam tratados a nível de suma generalidade. Em semelhantes documentos todos os grupos de católicos querem ver mencionadas as suas atividades: precisa dirigir algumas palavras para todos, ainda que seja para repetir as mesmas banalidades que se encontram invariavelmente em todos os documentos eclesiais: são as exi-

gências da burocracia. Tudo isso é muito compreensível e faz parte das convenções sociais.

No entanto, alguns fatos chamam a atenção. Na América moram entre 120 e 140 milhões de negros. Há no território americano uns 40 milhões de indígenas que conservam as suas culturas tradicionais. A cada grupo se dedica meia página dentro do n^o. 64, além de brevíssimas alusões no decorrer do texto global. Não deixa de ser um espaço limitado. Sobretudo se se leva em conta que dois números e quase três páginas são reservadas às Igrejas de rito oriental (n^o. 17 e 38). Ora, os católicos de rito oriental constituem uma minoria muito modesta que nem de longe se poderia comparar com os negros ou os índios.

Sobre a história dos negros na América, história que ainda condiciona tão profundamente a situação deles na atualidade, apenas uma alusão: “A recordação dos capítulos cinzas da história da América, relativos à prática da escravidão e outras situações de discriminação social, não deve deixar de suscitar um sincero desejo de conversão que leve à reconciliação e à comunhão” (n^o. 58 a). Sobre os 400 anos de escravidão da qual os negros americanos ainda não saíram na realidade apesar das leis oficiais, nada mais do que isto “os capítulos cinzas”. Como se, além disso, fossem capítulos de um passado superado! Nada mais do que isto para evocar a situação dramática dos descendentes dos escravos, ainda radicalmente marginalizados e esquecidos!

No n^o. 64, dedicado aos negros e índios, a respeito dos negros, diz-se o seguinte: “Desejaria lembrar aqui que também os americanos de origem africana continuam sofrendo, em algumas zonas, preconceitos étnicos, que constituem, para eles, um sério obstáculo para encontrar a Cristo. Tendo em vista que toda pessoa, de qualquer raça e condição, foi criada por Deus à sua imagem, sejam promovidos planos concretos, em que não deve faltar a oração comunitária, que favoreçam a compreensão e a reconciliação”. Nada mais ? Nada mais ! Por acaso existem na América zonas em que os negros não estejam sofrendo “preconceitos étnicos”? Por acaso estão sofrendo simples “preconceitos étnicos” ou uma completa marginalização, um esquecimento total?

Não haveria por acaso diferenças culturais tão grandes entre os africanos e os ocidentais que dificilmente se lhe pode impor o mesmo esquema de cultura religiosa ? Os “orientais” podem conservar os seus costumes e os seus ritos próprios. Mas os africanos que são muito mais diferentes do que os orientais, não têm o direito de ser eles também

“orientais”? Por acaso seria possível evangelizar a população negra dentro das estruturas de uma Igreja tão marcadamente branca, tão ocidental de cultura? Nenhuma esperança para a pastoral negra! Terá que ser branca!

No parágrafo sobre as outras religiões presentes na América (n^o. 51) não há alusão às religiões africanas. Simples esquecimento? Porém, não se esquecem dos hinduístas, budistas, muçulmanos. O esquecimento refere-se justamente por acaso aos africanos? Ou não seria encobrimento, ainda que inconsciente?

De certo modo os índios são tratados com mais atenção, mas somente um pouquinho mais. O sínodo reconhece a existência de religiões “nativas”: “A Igreja na América deve esforçar-se por incentivar o mútuo respeito e as boas relações com as religiões nativas americanas” (n^o. 51 b).

No entanto, as propostas pastorais oferecidas aos índios ficam aquém das expectativas, muito aquém. “É preciso extirpar toda tentativa de marginalização” se os indígenas ainda estão sendo roubados, destruídos, mortos e se a sua presença é objeto constante de repressão: Ninguém ouviu falar de Chiapas em Roma? Ninguém se lembrou de Guatemala e das lutas dos povos indígenas desde o Chile até o México, passando por Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Panamá? E a condição reservada ao Paraguai guarani na América do Sul?

“O que supõe, em primeiro lugar, que se devem respeitar seus territórios e os pactos com elas estabelecidos; da mesma forma, há que responder às suas legítimas necessidades sociais, sanitárias e culturais” (n^o. 64 a). Infelizmente depois do “primeiro lugar” não há “segundo lugar”. Nada sobre as aspirações à autonomia das nações indígenas dentro das nações historicamente reconhecidas.

É verdade que há muito espaço para saudar Nossa Senhora de Guadalupe, “o rosto mestiço da Virgem de Guadalupe constitui desde o início, um símbolo da inculturação da evangelização, da qual foi a estrela e a guia” (n^o. 70 b).

Por que o “rosto mestiço” e não o rosto *índio*. O que há de mestiço na imagem de Guadalupe?

O texto fala de “santa Maria de Guadalupe, um grande exemplo de evangelização perfeitamente inculturada” (n^o. 11 d). Estranha expressão! A evangelização é obra humana, obra dos evangelizadores. Nossa Senhora de Guadalupe seria exemplo de evangelização incultu-

rada se tivesse sido criação dos evangelizadores, criando a figura da Guadalupana para melhor inculturar o seu evangelho. Porém, segundo a tradição local, Nossa Senhora de Guadalupe não foi uma invenção dos missionários espanhóis com o afã de inculturação, foi milagre de Deus. E os missionários ficaram longe de seguir o exemplo do milagre divino. A inculturação não veio depois e tampouco até agora ela veio e nenhum caminha de inculturação se mostra aos índios no texto final do Sínodo.

Enfim, a perspectiva oferecida aos indígenas permanece muito reduzida. Quem trabalha com os índios ficará frustrado. Quanto aos próprios índios, felizmente nem vão tomar conhecimento de que houve um sínodo em que se aludiu um pouco a eles.

É verdade que a propósito da formação dos sacerdotes nos seminários, se faz menção dos indígenas. “Particular atenção será reservada às vocações provindas entre os indígenas: ocorre proporcionar uma formação inculturada no seu ambiente. Estes candidatos para o sacerdócio, ao receberem uma adequada formação teológica e espiritual para o seu futuro ministério, não devem perder as raízes da própria cultura” (n^o. 40 c).

Belo programa! Infelizmente até agora todas as tentativas nesse sentido foram condenadas. Perguntem ao sr. cardeal Echeverria do Equador, uma pessoa que certamente não será acusada de progressismo!

Então, encobrimento dos indígenas e encobrimento dos negros. Desde 1492 não se nota nenhum progresso.

3. A nova face da religião popular

Neste final de século a religião popular muda. Melhor dito: uma religião popular tradicional, nascida e cultivada na cultura rural, está declinando. Hoje em dia 80% da população brasileira mora em cidades e nos outros países latino-americanos a evolução tende para uma situação semelhante. As tradições rurais mantêm-se ainda durante alguns anos, mas influem pouco nas gerações nascidas nas cidades.

O protestantismo conheceu sobretudo na década dos 80 a passagem do pentecostalismo para o neopentecostalismo. Uma mudança semelhante ocorre hoje na Igreja católica. Aqui o grande sinal da abertura de uma nova época histórica, a chegada de um novo paradigma é

a irrupção do fenômeno Marcelo Rossi em São Paulo e no Brasil inteiro, pois em poucas semanas o padre Marcelo Rossi conquistou o Brasil inteiro.

O que acontece com o padre Marcelo Rossi não é um caso particular: é a entrada de uma nova religião popular católica sem timidez e sem restrição. O fenômeno foi preparado pela Renovação carismática católica, mas esta ainda tinha muitas lembranças do passado rural e uma certa reserva no uso das técnicas de comunicação. Doravante a época dos escrúpulos passou. Algo novo está surgindo.

A mensagem de padre Marcelo Rossi responde diretamente às aspirações religiosas e à cultura do ser urbano. Pois no mundo rural, os seres humanos faziam a experiência de Deus na natureza, isto é de modo objetivo. Deus estava na frente deles, no céu estrelado, no sol, na lua, na chuva, na terra, nas árvores, nas montanhas. Deus era como objeto de contemplação: era conhecido imediatamente por todos.

Na cidade, o mundo exterior fica dessacralizado, a natureza desaparece ou se transforma em bem de consumo graças ao turismo e às saídas de final de semana: o turista não encontra a Deus na natureza: encontra-se a si próprio.

A religião não desaparece por isso, muito pelo contrário. As cidades latino-americanas conhecem uma fermentação religiosa que lembra as civilizações antigas, pré-cristãs. Porém, a experiência religiosa mudou. Agora a pessoa faz a experiência de Deus no seu coração, nos seus sentimentos, nas suas emoções religiosas. 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: choram, gritam, gesticulam como num orgasmo espiritual.

O padre Marcelo não permanecerá só. Terá muitos imitadores e todas as paróquias vão ter que inspirar-se nele se querem fazer sucesso. O sinal da passagem para um novo paradigma é que a Rede Vida de TV resolveu transmitir as missas de padre Marcelo: dizem que cederam ante a pressão do público. A Rede Vida tinha começado com a transmissão das missas aborrecidas que ainda se mantêm nas paróquias, mesmo após as transformações dos carismáticos. Os conservadores cederam ante a pressão do público. Sinal de que os bispos e os padres conservadores logo mais entrarão no mesmo movimento. Vão descobrir que o

verdadeiro conservadorismo está no padre Marcelo apesar das aparências.

O padre Marcelo representa a perfeita inculturação na cultura urbana. De saída, adota o modo de expressão cultural básico da nova cultura urbana: o **show**. Adota o show como meio de expressão religiosa. Os carismáticos praticavam o show de modo inconsciente e involuntário e por isso mesmo nunca formalmente, nunca como tal. Praticavam o *louvor* que era concebido como pura oração, puro contato com Jesus sem mediação de um modelo cultural humano. Ilusão, naturalmente! Nunca se prescinde de um modelo cultural. O drama da liturgia pós-Vaticano II é que não sabia bem qual era o seu modelo cultural. A missa tridentina sabia muito bem: era o modelo sacrificial do Antigo Testamento e das religiões antigas: o sacerdote oferece o sacrifício e os leigos assistem com silêncio e admiração à imolação e ao oferecimento do sacrifício.

Agora, como o padre Marcelo, a Igreja adota o show. A própria missa integra-se no show e as pessoas vêm pelo show, assistem a missa como suplemento sem saber exatamente o que é, porque o show oferece um sentido completo.

O show fala por si mesmo. Não precisa de muitas palavras: a experiência de Deus não depende das explicações, pois não é abstrata. O show é sinal, é sacramento porque é entendido imediatamente. Nota-se que todos aprendem os cantos imediatamente. Milhares de pessoas que nunca cantaram os cantos da missa paroquial, de repente aprendem e cantam. Os corpos movem-se, a emoção aflora, as lágrimas não se deixam reprimir: Jesus está aqui e me ama, me salva, me conduz com Ele a uma vida nova de puro amor. Jesus me dá saúde, paz, esperança, anula todos os problemas e apaga todos os temores.

Estamos assistindo ao começo da inculturação do catolicismo na cultura urbana. O show é a procissão de ontem. Padre Marcelo é o novo frei Damião para a cidade. No show as pessoas solitárias da civilização urbana sentem-se envolvidas numa grande comunidade, experimentam o calor da multidão de milhares de pessoas, todos irmãos e irmãs. No show está a resposta às frustrações da vida na cidade: isolamento, solidão, falta de sentido, ao aborrecimento da multidão solitária, das filas, das viagens de ônibus, em pé, do estresse no trabalho, da insegurança, do medo de perder o emprego. O show não é espetáculo: é incorporação no movimento da vida.

Nem todos sabem dirigir um show. Nem todos têm o dom. Porém, os dons não faltam e aparecem desde que se manifesta a procura. O show supõe muitas técnicas. Não se improvisa. Nada tem de espontâneo.

Além disso, o padre Marcelo inaugura a idade da TV na Igreja. É o primeiro representante da Igreja que se torna estrela de TV, comunicando-se com a quase totalidade do povo brasileiro. A mensagem dele na TV é também exatamente o que o público espera: cada um encontra nele a resposta à sua religião pessoal urbana que muitas vezes não tinha expressão: o padre Marcelo diz o que eu sabia, mas não sabia dizer, diz o que eu pensava, mas não sabia que o pensava. Depois dele virão outros padres Marcelo, talvez até mais brilhantes do que ele, mas ele terá a dignidade de ter sido o primeiro.

Padre Marcelo expressa e desperta, alimenta, fortalece a religiosidade popular urbana.

A religiosidade popular corresponde maioritariamente aquilo que os escolásticos chamavam de religião natural. A fé cristã edifica-se sobre os fundamentos de uma religião natural. Não nasce nem vive solitária, separada de toda a cultura como a tradição luterana sempre tendeu a representá-la. Antigamente a fé popular repousava no fundamento da religião cosmológica do Deus transparente no cosmos. Agora, a religião natural é a manifestação de Deus nas emoções, isto é, na subjetividade.

Os conservadores têm razão, não têm nada para temer. Pelo contrário, a nova religiosidade popular é profundamente conservadora. Vai reforçar o clericalismo e o triunfalismo. Reconstitui a figura sagrada do sacerdote com novas expressões. Todos os sacerdotes vão aproveitar a sacralização da figura de padre Marcelo, todos serão um pouco como companheiros de pe. Marcelo, da mesma família dele. E as multidões voltarão para as Igrejas. Os shows não questionam em nada nenhum aspecto do rosto tradicional na Igreja. Inclusive restauram vários elementos tradicionais que estavam em declínio: a água benta, o incenso, a procissão do Santíssimo... Nenhuma mudança nem na Igreja, nem na sociedade. A religião popular está bem guardada em mãos clericais e não cometerá nenhum deslize.

E o evangelho em tudo isso? E a evangelização? O evangelho e outra coisa. Porém, parece que já não é mais a prioridade. A prioridade é a experiência natural de Deus, a renovação do sentimento religio-

so, a redescoberta do prestígio sobrenatural do padre e do prestígio social da Igreja. O evangelho é outra coisa. Menciona-se com muita complacência na teoria, porém na hora da prática é outra coisa. De uma preocupação pelo evangelho estamos passando para uma preocupação pela religião natural, pela experiência religiosa.

O temor à conquista das igrejas evangélicas pentecostais gera um sentimento de urgência. “Temos que freiar esta expansão, lutar contra ela”. Como sempre para lutar contra um adversário, recorre-se às armas dele. A Igreja católica está sendo aspirada para o lado das igrejas pentecostais, sobretudo das neo-pentecostais, como a Igreja Universal que são as mais agressivas. Para lutar contra elas, usemos as armas delas. Lutando contra um inimigo, torna-se semelhante a ele.

A exortação pós-sinodal diz: “A atividade de proselitismo, que as seitas e novos grupos religiosos desenvolvem em várias regiões da América, constitui um grave obstáculo ao esforço evangelizador. A palavra “proselitismo” tem sentido negativo quando reflete um modo de conquistar adeptos não respeitador da liberdade daqueles que são atingidos por um determinada propaganda religiosa. A Igreja católica na América critica o proselitismo das seitas e, por esta mesma razão, na sua ação evangelizadora exclui o recurso a tais métodos” (n^o. 73a). Com a maior cara de pau!

Que as Igrejas evangélicas sejam “grave obstáculo ao esforço evangelizador” não deixa de suscitar dúvidas. Pois, em muitos setores da população pobre e marginalizada na América, os pentecostais são os únicos que evangelizam. Evangelizam e não são obstáculos à evangelização. Que o seu evangelho seja incompleto, é de se lamentar. Mas não é culpa deles que nunca receberam nenhuma formação, nenhuma ajuda ecumênica. Que evangelizam, não pode haver dúvida e a acusação que se lhes faz, é uma grave injustiça.

Agora que sejam os católicos que venham acusar outros de não respeitar a liberdade, é espantoso. O que foi que aconteceu durante 500 anos a não ser uma imposição da fé católica com todos os meios de constrangimento, inclusive a Inquisição. A lembrança do passado deveria inclinar para mais discricção. Que certas igrejas pentecostais, sobretudo as neo-pentecostais, pratiquem métodos reprováveis, está claro. Porém em muitos casos não fazem outra coisa a não ser renovar os métodos praticados pelos missionários católicos até há poucos anos atrás.

Graças a Deus muitos católicos continuam evangelizando. Grupos permanecem fiéis às orientações de Medellín e Puebla. No entanto, distanciam-se cada vez mais as duas Igrejas de que fala I. Gonzalez Faus. Como conciliar o evangelho com a nova religião popular que parece ser a nova menina dos olhos da hierarquia americana? Eis o desafio.

Poder-se-ia pensar que a nova face da religião popular seria o sinal de um diálogo entre a Igreja e os povos na sua religião. Na realidade, não há instâncias de diálogo. A nova religião popular procede de sacerdotes, será controlada pelos padres e reforçará o poder dos padres. Durante todo o século XX os padres conseguiram controlar pouco a pouco todas as manifestações do catolicismo popular, santuários, romarias, ritos, objetos religiosos, devoções. Não podem penetrar na intimidade das pessoas, mas pelo menos podem controlar as expressões exteriores. Quanto a nova religião popular, a conexão é mais forte, porque desde o início ela tem origem clerical.

4. Os outros são os pobres

Que os pobres sejam eminentemente “o outro”, foi o que repetiram incansavelmente os teólogos da libertação, especialmente Gustavo Gutierrez e Jon Sobrino. Ora, aqui também há uma evolução sensível.

O discurso eclesial está sempre ligado pelo seu passado. Não se pode deixar de usar o linguajar dos pobres. O discurso sobre os pobres está presente na exortação pós-sinodal (n.º 58).

Se comparamos com os textos de Medellín ou de Puebla, o retrocesso é evidente. Em primeiro lugar a palavra opção foi substituída pela palavra amor. Não há opção preferencial, mas amor preferencial. Ora, a opção afetava toda a pastoral. Se a Igreja faz opção pelos pobres, isto significa que toda a pastoral há de ser convertida, reorientada em função da prioridade dos pobres. O amor preferencial não diz isso. De fato a pastoral preconizada pela exortação, longe de dar prioridade aos pobres, dá prioridade à recuperação do poder perdido, à reconquista do poder eclesial. Daí a insistência particular nos instrumentos de poder: os colégios e as Universidades católicas, que se dedicam essencialmente à classe rica na América latina, os meios de comunicação de massa.

Medellin e Puebla preconizavam uma Igreja mais pobres. Destacavam o tema da conversão total da Igreja para poder realizar a opção pelos pobres. Agora não se fala mais de uma conversão da Igreja, nem do sentido da pobreza da Igreja.

Puebla fala do protagonismo dos pobres, do seu papel como sujeitos da própria libertação e como questionamento da Igreja. Os pobres eram reconhecidos como evangelizadores da própria Igreja.

O n.º 58 da exortação faz dos pobres o objeto da pastoral da Igreja que se situa face a eles. O texto não vai além do assistencialismo e não se vê como a prioridade dos pobres obrigaria a Igreja a uma conversão radical dos seus métodos ou de suas estruturas. Os pobres deixam de ser “o outro” que questiona e exige mudanças de comportamento. Como “outro” o pobre fica também encoberto.

O documento pós-sinodal não foi surpresa nenhuma. Na realidade veio confirmar uma evolução que foi cada vez mais clara nas últimas décadas, sobretudo durante o presente pontificado.

Na América latina a Igreja transformou-se numa fortaleza de conservadorismo. Os restos da fase anterior (Medellin-Puebla) estão escondidos, quase despercebidos. Quando o Papa dizia que a teologia da libertação está morta, ele dizia que ela não exerce mais nenhuma influência na Igreja da América latina. Tornou-se subterrânea. Ainda tem certo espaço no Brasil, mas isto mesmo vai desaparecer em breve.

Roma reconquistou América Latina e assim assegurou o seu futuro. Na América Latina já não há mais nenhuma contestação. As normas romanas são recebidas com submissão total. E o espaço eclesial está cada vez mais ocupado por movimentos ou instituições fundamentalistas ou integristas. Ali o movimento carismático expande-se de modo acelerado. Os movimentos mais antigos como Focolari, Schoenstatt, Neo-catecumenais crescem e se espalham. Nascem institutos integristas como os Legionários de Cristo com uma pujança tal que podemos prever que daqui a dez anos a maioria será integrista na América Latina. Somente no Brasil nascem centenas de institutos semelhantes, todos integristas. E o Opus Dei, o mestre de todos, realiza suas melhores façanhas na América Latina. América Latina fortaleza do conservadorismo onde renasce o espírito de Vaticano II!

No início do pontificado o Papa manifestou algumas vezes que estava pensando numa nova cristandade na Europa depois da queda do comunismo. Estas esperanças desapareceram depois da queda do mu-

ro de Berlim. Então apareceu que o capitalismo ocidental era muito mais perigoso do que o ateísmo comunista. Em Roma já sabem que a Europa está perdida para a Igreja. As minorias que permanecem ainda na Igreja católica, são críticas, questionam as estruturas tradicionais e toda a maneira como a Igreja está sendo conduzida.

Ao invés, na América Latina, todas as críticas desapareceram. Reina a calma total. Os católicos latino-americanos já constituem a metade dos católicos do mundo e numericamente a sua importância ainda vai crescer. Ali está doravante a força da Igreja católica. África é fraca demais e muito dependente, entregue às guerras e à instabilidade. Na Ásia os católicos são muito minoritários e não têm condições para assumirem a continuidade do poder romano. Somente América latina poderá assumir esse papel. A Igreja latino-americana está sendo preparada para esse papel. Tudo indica que as esperanças da Cúria romana não serão desmentidas. Sob os estandartes dos seus “Legionários” Cristo reinará no mundo mediante a massa católica da América Latina.

O que acontecerá com a Igreja que foi de Medellin e Puebla? Com os que escolheram uma pastoral dos índios, dos negros, dos pobres? Constituirão minorias muito discretas, pois não poderão contar com a TV, nem com a mídia em geral. Não se falará deles na mídia e por isso a maioria nem sequer saberá que tais coisas ainda existem. No entanto, continuarão nos subterrâneos com a ajuda de uma minoria de bispos, sacerdotes, religiosas e religiosos, aqueles que não serão as estrelas da TV.

Justamente porque serão tão fracos, serão tolerados: não perturbarão muito os triunfos da Igreja. E uma Igreja triunfante pode dar-se ao luxo de ser mais tolerante.

Apesar de tudo isso, o evangelho deve continuar clandestinamente, como sucedeu no passado da Igreja. Durante toda a época colonial, tudo era mais difícil porque não havia tolerância nenhuma. Quem discordava era preso e enviado à Espanha ou Portugal para ser julgado, condenado à prisão ou à morte.

Voltamos à época das minorias abraâmicas como diz dom Helder. Estas minorias devem manter o fogo aceso no meio da “noite obscura”. A “noite obscura” não é quando a Igreja é perseguida, mas quando é triunfante.

Até quando? Quem manterá a chama acesa? Por enquanto devemos agüentar todo o tempo necessário. Também, América Latina

não pode permanecer muito isolada, como uma fortaleza bem protegida. Há movimentos de discussão e de contestação na Ásia, na Oceania, na Europa, até na África. A única Igreja que a cúria romana controla completamente é América Latina. A comunicação com outras Igrejas do mundo pode arejar a abrir horizontes novos. A noite não dura sempre. Lembremo-nos da perseguição ao franciscanismo no século XIV, da perseguição aos erasmianos no século XVI, da perseguição aos padres sociais entre 1860 e 1960. Tudo tem um fim e o evangelho, apesar de perseguido, acaba manifestando-se.

UM CASO DE AMOR

Diálogo como movimento carismático

Roberto E. Zwetsch

Às irmãs e irmãos do movimento
carismático na IECLB

1. O complexo do amor

Estamos vivendo um intenso debate nas igrejas históricas e, conseqüentemente, também na IECLB a propósito do fenômeno do carismatismo e suas conseqüências na vida comunitária e suas repercussões institucionais nas igrejas. Não sou a pessoa mais indicada para escrever sobre este assunto. Mas assim mesmo, arrisco debatê-lo a partir do que tenho visto, ouvido e observado em minha prática como professor e pastor. Faço-o movido pelo interesse de compreender algo mais do que está acontecendo na vida das igrejas neste final de século. Suspeito que estamos diante de um fenômeno não necessariamente novo, mas que diz respeito ao sentido da missão cristã num tempo novo que se abre. Quem sabe algo importante está passando despercebido diante dos nossos olhos. Tanto para quem está **dentro** como para quem está **fora** do movimento.

Proponho aceitar a filosofia como uma porta de entrada para a teologia na avaliação do movimento carismático.¹ Quem sabe este olhar externo nos ajude a desbloquear a nossa mente para entendermos com mais justiça os fatos. Assim, poderemos passar às perspectivas que se abrem (ou se fecham?) para os próximos tempos.

Recentemente, saiu publicado em português um pequeno livro de Edgar Morin, filósofo francês, com um sugestivo título: *Amor, poesia, sabedoria*.² É uma reunião de três conferências proferidas entre 1990 e 1995. Neste texto, vou dialogar com Morin tendo como foco o meu interesse pela compreensão do movimento carismático e seus desdobramentos positivos e negativos.

Morin trabalha com o tema do amor. Ele defende que o ser humano é, ao mesmo tempo, possuidor e possuído pelo amor. Há em nós duas forças que se complementam, se debatem e que podem nos levar à sabedoria ou à loucura. A tragédia ocorre quando, por diversas razões, o nosso amor se transforma em uma doença mental. Que, para Morin, seria a incapacidade de ouvir o outro.

O amor humano é o ápice da união entre a loucura e a sabedoria. Ele não pode ser provado. Pode-se apenas apostar nele e sobre ele. A questão é sermos capazes de nos entregar ao amor, “dialogando com ele de modo crítico”. Pois, há sempre um grande risco no amor: o risco do erro ontológico, da ilusão, uma vez que o absoluto é, simultaneamente, o incerto, o desconhecido. Faz parte deste risco algo muito importante no relacionamento humano. É o que os estudiosos definem como **projeção**. Quando o nosso amor, devido a certas circunstâncias pessoais, sociais, históricas, experiências, sofrimentos, momentos propícios, faz surgir o que Morin chama de processo da fulminação e da fascinação. “Nesse momento, projetamos sobre o outro nossa necessidade de amor, fixamo-lo e o endurecemos, ignoramos o outro, transformando-o em nossa imagem e totem. Efetivamente, aqui reside uma das tragédias do amor: a incompreensão de si e do outro”.

No sentido contrário, a beleza do amor reside na capacidade de se deixar contaminar pela verdade do outro. Isto só o amor é capaz de realizar. Ele ajuda a descobrir a verdade do outro, e mais, nos faz encontrar a nossa própria verdade através do outro. Ou **com** o outro, eu poderia acrescentar. No encontro, no diálogo, na partilha, na busca comum. Do ponto de vista da fé evangélica, o espírito de Cristo é que permite este tipo de encontro e diálogo na sua inteireza.

A sabedoria, continua Morin, não consiste em derrotar o outro, mas em construir com ele/a uma vida e um caminho humano com sentido.

Numa outra parte do texto, Morin fala da sua concepção antropológica. A seu ver, o ser humano não é apenas um ser físico-racional. Ele é também e simultaneamente um ser afetivo. Ele é *homo sapiens-demens*. Diz ainda que é esta capacidade afetiva que faz da espécie humana uma espécie inteligente. É a afetividade multiplicada que contribui para o desenvolvimento da inteligência. Ela é a responsável pelo amor.

Mas, esta mesma afetividade pode, por vezes, nos tornar cegos. É ela que inventou o ódio, a maldade gratuita, a maledicência, a vontade de destruir por destruir.

Homo sapiens - homo demens. Sábio e demente. Sábio e louco.

Nisto consiste o grande risco humano, o delírio da razão. Nesse sentido, provavelmente o século XX seja o período mais demente da inteira história humana, aquele no qual as maiores atrocidades foram e continuam a ser perpetradas agora em escala global. História de conquistas e história demente. A nossa história humana. A ilusão da potência máxima. O erro de imaginar-se possuidor da verdade total. O fim da história. Haverá saída? Tem gente poderosa que diariamente nos tenta inculcar a idéia de que não há saída, de que o mundo é assim mesmo e que devemos nos conformar com o **único caminho** proposto pelo sistema dominante atual.

A questão que se coloca é a seguinte: quando a afetividade se distorce em projeção e maldade **sobre o outro**, há maneira de reverter o caso? Felizmente, sim. Nada neste mundo é absoluto, irreversível, irrevogável.

Assim como uma vida no delírio pode chegar à loucura, também é possível reverter a loucura novamente em amor e compreensão. Ou, em liberdade para amar, eu acrescentaria.

Morin levanta a pergunta, hoje deveras pertinente, sobre a existência de uma **razão amorosa**, do mesmo modo como há uma **razão dialética** que teria a força de superar a **razão congelada**. Aqui entra a religião. Morin bebe de duas fontes religiosas. Do budismo ele recolhe a mensagem da compaixão pelo sofrimento - não apenas humano, mas de qualquer ser vivo.

Da mensagem cristã, ele aceita a compaixão pelo outro com algo mais que, a seu ver, constitui a originalidade da fé evangélica: a capacidade do perdão.

Interessante que um pensador como Morin recolha da fé cristã a mensagem do perdão. Pois é justamente isto que hoje significa justificação. Perdão é a possibilidade dada por Deus para recomeçar a vida em novas bases, livre e libertado para amar e servir ao outro. E desta forma descobrir quem é Deus, o que ele nos dá e oferece e o que ele quer/espera de cada pessoa.

Esta síntese dos pensamentos de Morin ficou um pouco extensa, mas foi necessária para sermos justos com o autor e não usar de modo

descontextualizado afirmações que podem iluminar a nossa percepção da realidade do movimento carismático.

2. A questão carismática

No que segue, vou procurar ser breve. Pretendo refletir sobre a questão carismática como um caso de amor. Talvez de amor exagerado, não resolvido, desviado, superestimado, projetado, mas de qualquer forma, um caso de amor.

Entendo que as pessoas de fé e motivadas pela fé tendem a ser criativas. Não se conformam com as rotinas humanas, institucionais, sociais. Por isso, são inquietas, buscam mudar situações, criam novas possibilidades, vão sempre em busca do novo, do desconhecido.

No caso do movimento carismático, percebo que as pessoas sentem, vivem e proclamam a existência de um grande amor. É o amor a Deus que as move e as torna alegres, felizes, exaltadas por vezes. Nas suas reuniões sentem com força a ação divina do Espírito de Deus e procuram - sem peias ou regras - deixar que ele as conduza.

São encontros fervorosos, fortes de impressões, sentimentos e emoções, que muitas vezes fica até difícil de explicar racionalmente. Mesmo um assistente mais neutro acaba entrando no clima e, de alguma forma, sofre o impacto daquela experiência.

O encontro de culto carismático é, portanto, denso, mexe com a estrutura psíquica e espiritual da pessoa. Ele oportuniza uma **experiência** forte da presença atual de Deus, aqui e agora.

Nessas experiências - cuja estrutura fenomenológica não difere de outros cultos encontrados em outras religiões, também não cristãs - não é tanto a palavra do evangelho que faz a diferença, mas a **experiência** que a reunião proporciona às pessoas. Quer dizer, a palavra aí é apenas um dos elementos do fenômeno, interferindo com outros como por exemplo: as formas de comunicação e participação, o clima emocional que se vai criando, a disponibilidade para a ação do Espírito, o estado de espírito das pessoas envolvidas e, não por último, a ação do próprio Espírito, quando ocorrem fenômenos de glossolalia.

Há ocasiões especiais em que, além disso, acontecem outros fatos de maior impacto para as pessoas que buscam o culto carismático: trata-se dos momentos de revelações e de cura, de bênção e de exorcis-

mo. Nesses momentos a comunidade reunida por vezes chega ao paroxismo.

Esses momentos de forte compulsão emocional, em que a comunidade reunida se exalta, chora, ri, cai, extravasa um complexo de sentimentos até contraditórios como sejam dúvidas, mágoas, tensões, carências, são momentos de grande catarse coletiva. O culto carismático funciona como catarse para muitas pessoas sofredoras, não importa o tipo de sofrimento que carregam. Nisto está uma das razões de seu sucesso e do afluxo crescente de pessoas aos locais e igrejas onde tais experiências acontecem.

Como todo fenômeno **humano**, o culto carismático ainda ocorre neste mundo e não no outro.

É por isto que - assim como em outras ocasiões da vida da igreja - nele o amor pode ser distorcido, exagerado, mal encaminhado, se tornando **projeção** dos mais variados sentimentos, emoções e interesses **sobre os outros**.

O amor envolve fortes sentimentos de afetividade, como foi dito acima. Quando, porém, deixa de dialogar com o outro, deixa de ser crítico para consigo e com o outro, ele pode se degenerar numa ilusão, pior que isso, numa auto-ilusão.

Creio que isto vale para toda e qualquer pessoa. E se isto é verdade, também pode ser aplicado para as experiências eclesiais, como aqui me refiro ao caso do movimento carismático.

Desatar fortes sentimentos reprimidos nas pessoas, ajudando-as na busca de cura e libertação de muitos fantasmas que as atormentam e oprimem, sem dúvida, é algo que merece respeito, compreensão e até mesmo acompanhamento por parte da comunhão maior da igreja. Há experiências muito verdadeiras, profundas e mesmo libertadoras que se estão verificando em comunidades carismáticas. Pessoas de vida desregrada e completamente entregues ao caos existencial, quando se reencontram consigo mesmas e com a força de Deus através desse caminho, passando a viver com serenidade e até alegria, são verdadeiros milagres que acontecem seguidamente em comunidades carismáticas. Ignorar este fato não é de bom senso. Mas ao mesmo tempo, exacerbar seu alcance e fechar os olhos para outros aspectos menos visíveis do fenômeno, isto igualmente seria irresponsabilidade.

Na comunidade cristã existe uma coisa que se chama mútua correção. Parece-me que o fenômeno carismático é um caso para exerci-

tarmos fraternalmente a mútua correção. E para tanto a reflexão teológica pode ser um bom auxílio.

Ocorre que o amor sábio pode se tornar demente, um delírio de poder, sob o efeito de fenômenos como a projeção e a manipulação.

Isto é muito conhecido por quem estuda fenômenos religiosos. Mas o pior é quando as pessoas implicadas, sobretudo as lideranças religiosas, começam a acreditar em tudo que seus olhos vêem, em tudo o que o coração sente e que a razão tolhe. Nesse momento, pode ocorrer que a sua necessidade de amor seja tão forte que não encontra mais limites e acaba projetando sobre o outro estas carências. E isto pode redundar em complicados jogos de atração e manipulação. Quando feito sob o domínio do sagrado, então se torna ainda mais sério.

O carismatismo é assim um caso de amor, sem dúvida, mas precisamos ver até que ponto ele verdadeiramente responde à ação do Espírito Santo ou às necessidades de poder e carências de quem manifesta ou manipula certos dons da fé.

Neste ponto valeria a pena aprofundar uma teologia dos dons do Espírito como, por exemplo, faz o apóstolo Paulo em 1 Coríntios, caps. 12-14. Aí é interessante observar como certos dons enfatizados pelos carismáticos, tanto do tempo de Paulo como dos tempos atuais, são colocados ao lado de outros e examinados a partir de um critério muito claro: aquilo que edifica a comunidade. Paulo apela ao bom senso da comunidade e, sobretudo, ao carisma do amor como medida das manifestações carismáticas. O amor aí é entendido como aquele que leva à comunhão, à fé e à esperança. E não à separação ou a uma falsa compreensão de exclusividade. Nesse sentido, o movimento carismático teria muito a refletir, sobretudo no que tange ao fenômeno do exorcismo (ou da “libertação” como preferem nomear obreiros/as do movimento), que muitas vezes, fere a sã razão e à práxis amorosa cristã mais elementar.

Paulo alerta ainda que a manifestação do Espírito é concedida a cada pessoa visando um fim proveitoso (12.7). Quando isto não acontece, quando fica mais evidente a vontade de poder, a discórdia e a competição religiosa no mundo, é de se perguntar que espírito é este que está se manifestando.

Em livro recente, José Comblin afirma que a religião da modernidade é a religião das emoções, pois é isto que hoje domina no mercado religioso. Há muita demanda religiosa e muitos métodos que ofere-

cem caminhos para a felicidade e a prosperidade. Daí, diz ele, a tentação de entrar nesta competição. Há nas igrejas hoje a forte tentação de disputar este mercado e aí os movimentos carismáticos estão na linha de frente. No catolicismo brasileiro, o fenômeno do Padre Marcelo Rossi não deixa dúvidas a respeito. Para Comblin, o Padre Marcelo representa o reencontro da Igreja Católica com as massas, só que hoje não mais como fazia Frei Damião, mas como igreja-show, igreja-espetáculo, forte em emoções e visibilidade. Igreja que não por acaso ganha cada vez mais espaço na TV e na mídia em geral. Certamente, porque se trata de um fenômeno moderno, mas conservador e que, por isto mesmo, não representa nenhum perigo para a mídia do sistema de mercado. Ao contrário, é um tipo de religiosidade e fé que faz aumentar a audiência e oferece segurança ao povo, que assim se esquece de contestar o sistema. Quer dizer, é uma religião facilmente assimilável ao sistema. Bem diferente do evangelho da libertação, que era proscrito dos órgãos de comunicação e até mesmo perseguido, por “dividir e plantar a discórdia na ordem social”.

Comblin afirma que neste tipo de religiosidade se oferece um evangelho “ao gosto do consumidor”. Por isto, talvez, o estranhamento daqueles para quem o evangelho não é simplesmente uma nova religião, mas um caminho de vida, e caminho de cruz, certamente. E como a história da igreja prova, caminho de poucos, subterrâneo, muitas vezes clandestino, estreito e exigente. O caminho da segunda milha, do amor ao inimigo, para ser claro.

É sintomático que Comblin afirme ainda outro pensamento. Escreve que dessa maneira, o evangelho fica muito diluído. Interessante esta idéia de diluição, pois remete à idéia de líquido, estado aquoso. Um evangelho por vezes aguado, é o que parece estarmos assistindo. Será mesmo?

Muito amor a Jesus, mas a um Jesus emocional, afetivo, sem conteúdo racional, um Jesus suspeito de não ser mais do que uma projeção das frustrações afetivas tão comuns nos tempos atuais. Há uma tendência para aceitar qualquer evangelho, com a condição de que conquiste o mercado.³

Comblin não diz que Jesus está ausente. Só que não está completo, e talvez mais. Que está por demais reduzido à expressão humana de quem o busca ou recebe. Parece mais uma projeção de sentimentos e carências do que o confronto com o Jesus do Evangelho da graça, da

cruz e da ressurreição. Aquele que nos convida para uma vida de seguimento, partilha e busca da justiça e da paz. Não só para mim ou o meu grupo, mas para todo o povo.

“Buscai, pois, em primeiro lugar, o reino de Deus e a sua justiça, e o mais vos será dado por acréscimo” (Mateus 6.33)

Jesus continua sendo - em palavra e ação - o critério para avaliar a vida da igreja. Nele, carismáticos e não carismáticos poderão se encontrar para ficar com o que realmente importa: o evangelho do amor e da graça de Deus, ao qual servimos e ao qual nos entregamos com todo o nosso pecaminoso e redimido ser.

Esta reflexão ficou evidentemente incompleta sendo apenas uma primeira articulação de um diálogo com o movimento carismático que deveria prosperar. E que, provavelmente, será longo e exigente. Para ambos os lados. Que Deus nos ajude a sermos fiéis no pouco e no muito.

NOTAS

- 1 O P. Paulo Boehm, de Canoas/RS, paróquia Matias Velho, prefere onome de Movimento de Renovação Espiritual em lugar de Carismático, pois isto confunde com movimentos de outras igrejas, como o da Igreja Católica Romana.
- 2 Trad. de Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro : Bertand Brasil, 1998, 68 p.
- 3 José COMBLIN. *Vocação para a liberdade*. 2ª ed. São Paulo : Paulus, 1998, p. 10.

ANEXOS

1. Suscinto histórico do Curso de Pós-Graduação em Missiologia na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo

Por ocasião de uma reunião de organismos missionários, convocados pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para São Paulo, o então assessor do Cimi (Conselho Indigenista Missionário: <http://www.cimi.org.br/>), padre Paulo Suess, articulou, no dia 18 de outubro de 1985, um encontro informal para sondar as possibilidades quanto à criação de um Instituto de Formação Missiológica. Como secretário geral (1979-1983) e agora como assessor latino-americano do Cimi Paulo Suess ouvia muitas queixas das bases missionárias sobre o despreparo para o trabalho que a Igreja lhes solicitava.

Os participantes desta reunião, D. Erwin Kräutler (presidente do Cimi de 1983-1991), José Oscar Beozzo, Antônio Aparecido da Silva, Márcio Fabri dos Anjos e Paulo Suess, concordaram que haveria grande interesse na criação de um curso de pós-graduação nesta área. Em toda a América Latina não existia nenhum curso desse tipo. Nessa primeira reunião já se falou de uma possível vinculação acadêmica do curso à Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, visando uma abertura latino-americana, intercongregacional e ecumênica.

Na segunda reunião de planejamento, dia 18 de fevereiro de 1986, o padre Antônio Aparecido, então Diretor da Faculdade Nossa Senhora da Assunção, onde hoje funciona o curso, falou da sua visita à Sagrada Congregação dos Estudos, em Roma, e trouxe o apoio da parte de D. Paulo Evaristo Arns para uma eventual vinculação do curso de Missiologia à Faculdade. Havia nesta reunião as primeiras discussões concretas de ordem acadêmica e econômica.

Na terceira reunião de planejamento, dia 17 de março de 1986, o grupo de trabalho elegeu Paulo Suess como coordenador do futuro curso de pós-graduação, cuja indicação foi confirmada por D. Paulo Evaristo Arns, Grão Chanceler da Faculdade.

Em fevereiro de 1989, a Faculdade recebeu a primeira turma de pós-graduandos “em teologia dogmática, com concentração em Missiologia”. Em seus onze anos de funcionamento, o Curso de Missiologia acolheu estudantes de vinte países e quatro continentes (Alemanha, Angola, Argentina, Áustria, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, El Salvador, Equador, Espanha, Guatemala, Índia, Itália, México, Nova República do Congo [Zaire], Panamá, Peru, Polônia, Portugal).

Desde 1997, o curso de Missiologia dispõe de uma home-page na Internet, onde se encontram as informações sobre Objetivos, Disciplinas, Matrículas do curso ao lado de Links e textos missiologicamente relevantes (cf. <http://www.missiologia.org.br>).

Dissertações de Mestrado e Teses de Doutorado do Curso de Pós-Graduação em Missiologia, São Paulo, apresentadas até setembro de 1999

Año	Nombre	Título
1990	Antônio Fernando Colonial	A CONQUISTA ESPIRITUAL DOS ESCRAVOS: a salvação para os Negros da América Zolli (mestrado) em Alonso de Sandoval
1992	Porfirio Mendez García (mestrado)	LOS NAHUAS Y LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN A PARTIR DE LOS COLÓQUIOS
1992	José Augusto Duarte Leitão (mestrado)	A GUERRA DO CÉU E DE DEUS - a missão do P. Baltasar Barreira, SJ, na primeira Evangelização de Angola (1580-1592)
1993	Roberto Ervino Zwetsch (mestrado)	COM AS MELHORES INTENÇÕES: Trajetórias Missionárias Luteranas diante do desafio das comunidades indígenas (1960-1990)
1993	Antônio Boeing (mestrado) utopia do sertanejo	EM BUSCA DA 'TERRA SANTA' - O movimento do Contestado tenta concretizar a
1993	Rosa Mareschi (mestrado)	A MISSÃO CONSOLATA JUNTO AOS YANOMAMI
1993	Francisco Eduardo G. Siqueira (mestrado)	OS LAZARISTAS E O CATOLICISMO NEGRO NA ILHA DE ITAPARICA
1994	Gilbraz de Souza Aragão (mestrado)	POBRE EVANGELIZANDO POBRE: Experiência libertadora do Espírito no Encontro de Irmãos do Recife
1994	Juan Manuel García Quintanar (mestrado)	PROPUESTA MISIONERA DEL COLÉGIO DE SANTA CRUZ TLATALOLCO 1536 - 1576
1994	Gabriel David García Ponce (mestrado)	DEL UNICO Y MÚLTIPLE MODO DE EVANGELIZAR - La mission en defensa de la vida, a la luz del tratada "Del unico modo..." de Fray Bartolomé de las Casas.
1995	Fernando Amaya Faria (mestrado) (1535 - 1615)	ANDANDO POR EL MUNDO EN BUSCA DE JUSTICIA PARA LOS POBRES DE JESUCRISTO - Una lectura teológica de la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma Ayala

1995	Orazio Anselmi (mestrado)	A DIMENSÃO LÚDICA E RELIGIOSA NA VIDA DA FAVELA DA MANGUEIRA: Questões para a Evangelização
1995	Joel Cruz González (mestrado) segund la História de los Índios de Fray Toribio Motolinía	RUPTURA Y CONTINUIDAD, Evangelización
1995	César Humberto Flores Trejos (mestrado)	LA OBRA MISIONERA DE JUNÍPERO SERRA, segund sus cartas y informes
1996	Moacir Goulart Figueiredo (mestrado)	CONQUISTA E MISSÃO - A conquista espiritual de Antônio Ruiz de Montoya como ponto de partida para a missão inculturada
1996	George Kaniampady Mathew (doutorado) latino -americana	LÁZARO E CORNÉLIO - para uma Missiologia
1996	Joaquín Barba González (mestrado)	LA LUCHA POR LA DIGNIDAD HUMANA- Relectura del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) para um nuevo horizonte missiológico-pastoral de hoy
1996	Franz Helm (doutorado)	CONTEXTO E TEXTO. O condicionamento contextual da missão, analizado pela comparação dos catecismos de José de Acosta e Mateo Ricci
1996	Alexandre Fonseca de Paula (mestrado) as cartas de José de Anchieta	A DEFESA DOS POVOS INDÍGENAS, segundo as cartas de José de Anchieta
1997	Antônio Pontes de Moraes (mestrado)	PRÁTICA MISSIONÁRIA: A Evangelização junto aos povos indígenas segundo os escritos de Manuel da Nóbrega
1997	Porfirio Mendez García (doutorado)	LA MAYORDOMÍA EN TLAKILPA Experiencia y Propuesta de Evangelización.
1997	Constantino Gutiérrez Gómez (mestrado)	LA PROPUESTA MISIONERA de Madre Laura Montoya Upegui
1997	Carlos Intipampa (doutorado)	LECTURA TEOLÓGICA DEL PROYECTO HISTÓRICO AYMARA
1997	José Vicente do Carmo (mestrado)	DE PROCURANDA INDORUM SALUTE (1576) A Proposta Catequética de José de Acosta

1997	Walter Taini (mestrado)	OS MISSIONÁRIOS XAVERIANOS junto ao Povo Mebêngôkre do Alto Xingu (1972-1994)
1997	Arnaldo De Vidi (mestrado)	UMA PONTE CHAMADA MATTEO RICCI
1998	Roberto Marinucci (mestrado)	MISSÃO CATIVA. A presença evangelizadora de Alvar Núñez Cabeza de Vaca
1998	Ernesto Varela Pérez (mestrado) SU EVANGELIZACIÓN. Hasta el protagonismo de los vencidos	EL PROYECTO HISTÓRICO DE LOS CORAS Y
1998	Hans-Joerg Witter (mestrado)	LOGOS SPERMATIKOS. A inculturação do cristianismo no mundo greco-romano e sua relação com outras tradições religiosas segundo Justino.
1999	Lúcio Santiago (mestrado)	LA PALABRA RESURGIÓ EN TONANTZIN GUADALUPE Una aproximación de ` inculturación y reivindicación del pensamiento indígena
1999	Pedro Chingandu (mestrado)	SERMÕES AOS ESCRAVOS. Uma leitura africana de Antônio Vieira.
1999	Karl Heinz Arenz (doutorado)	SÃO E SALVO. A pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização
1999	Gabriela Luisa Zengarini (mestrado)	El "SEÑORCITO DE LOS MILAGROS". Un aporte del catolicismo popular a la reflexión misionológica.
1999	Firmin Peña López (mestrado)	LA PRÁCTICA MISIONARIA DE FRANCISCO SOLANO. Perspectivas misiológicas para hoy.

Os Autores

• *Diego Irarrazaval*, nasceu Santiago, Chile, em 1942. Nos últimos 23 anos trabalha no Peru junto aos povos indígenas. Membro da Congregação de Santa Cruz, é licenciado em teologia pela Universidade Católica de Santiago e mestre em Ciências da Religião pela Universidade de Chicago (1975). Exerceu atividades pastorais em bairros operários em Santiago, setores marginais em Chimbote e comunidades aimaras-camponesas em Chucuito e Puno. Durante 10 anos foi diretor do Instituto de Estudos Aymaras, em Chucuito. Atualmente é vice-presidente da Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo.

ENTRE SUAS PUBLICAÇÕES: *Religión del pobre y liberación*. Lima: CEP, 1978. - *Cultura y fe latinoamericanas*. Santiago de Chile: Rehue, 1994. - Junto com Victor Codina publicou: *Sacramentos de iniciação*. Água e Espírito de liberdade. Petrópolis: Vozes, 1988. - *La fiesta, símbolo de libertad*. Lima: CEP, 1998.

• *Franz Helm* é membro da Congregação do Verbo Divino. Nasceu na Áustria em 1960. Viveu de 1997 a 1993 no Brasil. É Doutor pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo, onde apresentou a dissertação “Contexto e texto. O condicionamento contextual da missão, analisado pela comparação dos Catecismos de José de Acosta e Matteo Ricci”. De 1994 a 1998, foi Secretário Geral das Pontifícias Obras Missionárias da Áustria. Atualmente é professor de missiologia na Faculdade de Teologia Sankt Gabriel de Mödling, Áustria, e trabalha na formação missionária de sua Congregação.

PUBLICAÇÕES: O caminho para a salvação eterna. A soteriologia nos catecismos de José de Acosta (Lima, 1584) e Matteo Ricci (Pequim, 1603). In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 58/231 (1998) 515-542. -

Empfangende und gebende Kirche. Zur Neuorientierung missionierender Orden in Westeuropa. In: *Ordensnachrichten* 38/1 (1999) 31-49.

E-mail: helm@steyler.at

• *Giorgio Paleari* é membro do PIME (Pontifício Instituto das Missões para o Exterior). Nasceu na Itália em 1950 e vive há 19 anos no Brasil. Teve experiências missionárias na Ásia e nos Estados Unidos, onde trabalhou como formador de missionários. É Mestre em Ciências da Religião pela PUC de São Paulo (1994), doutor em Ciências Políticas e Sociais pela mesma universidade e especializado em Religiões Orientais na Universidade de Detroit Mercy (USA). Atualmente é diretor do Centro de Animação missionária do PIME em São Paulo e professor na pós-graduação em Missiologia na Faculdade Nossa Senhora de Assunção em São Paulo e no curso de mestrado em Ciências da Religião na PUC de São Paulo. Tem dois livros publicados pela Editora Ave Maria: *Religiões do povo* (1990) e *Visão de mundo e evangelização – Uma abordagem antropológica* (1994).

E-mail: missao@cidadanet.org.br

• *Irene Dias de Oliveira Cezne* nasceu em São Paulo, em 1957. Estudou teologia na Pontifícia Faculdade de Teologia da Itália Meridional, em Nápoles, onde se doutorou em 1997. Viveu em Moçambique de 1989 a 1998, onde desenvolveu junto às Nações Unidas projetos para populações vitimadas pela guerra, com enfoque principal nas crianças e camponeses refugiados. Atualmente vive em Goiânia, onde coordena o Mestrado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás.

PUBLICAÇÕES: *Crianças da rua: um desafio* (Maputo, Misau: 1992). – *Para uma pastoral do menor abandonado: o caso moçambicano* (Nápoles, Ed. da Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional: 1998). – *Religiosidade popular e a pergunta pelo Deus Trinitário*. In: *Fragmentos de Cultura* (1999/3): 489-495.

E-mail: irecezne@zaz.com.br

- *José Comblin* nasceu em Bruxelas (Bélgica), em 1923, e vive desde 1958 na América Latina. Depois de sua interdição de retornar ao Brasil, pelo governo militar, em 1972, seguem atividades teológico-pastorais em Talca (Chile). A partir de João Pessoa/PB, onde atualmente vive, exerce um denso ministério teológico.

ENTRE SEUS LIVROS PUBLICADOS: *O tempo da ação*, Petrópolis, Vozes, 1984. - *Antropologia cristã*, Petrópolis, Vozes, 1985. - *A força da palavra*, Petrópolis, Vozes, 1986. - *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis, Vozes, 1987. - *Cristãos rumo ao século XXI*, São Paulo, Paulus, 1996. - *Vocação para a liberdade*, São Paulo, Paulus, 1998.

- *Joy Thomas*, é sacerdote e missionário do Verbo Divino, nasceu na Índia e trabalha atualmente na Argentina. Fez seu doutorado em Missiologia na Universidade Gregoriana, em Roma. Ensinou 10 anos Missiologia na Índia e foi diretor do Programa de Ishvani Kendra (Instituto Missiológico), Pune, Índia. Atualmente é Membro Executivo de IAMS (Associação Internacional de Missiologia).

ENTRE SUAS PUBLICAÇÕES: *The Christian Message and the Traditional Indian Feasts*, Excerpt of the Doctoral Dissertation in Missiology Faculty at Gregorian University, Rome, 1987. - "Mission and formation in the cultural context of India", in: *Asian Quest*, Review and Documentation, Vol.III, No.3, November-December 1990. - *Christian revelation and christian theology: The Impact of the media on the perception of and response to the word of God*", in: *Emerging India and the Word of God*, Paul Puthanangady (ed.), NBCLC, Bangalore, 1991. - "Mission as Dialogue" in: *Dimensions of Mission in India*, J. Mattam and S. Kim (eds.), St.Paul's Bombay, 1995. - *Religion as communicating in the cultural context of India*, Ishvani Publications, Pune, 1995.

E-mail: svdars@compulaser.com.ar

- *Markus Bükler* nasceu em Meerbusch (Alemanha), em 1965; se doutorou em Teologia Pastoral (Universidad de Friburgo/Suíça). Vive desde 1991 na Suíça, onde foi assistente na Faculdade de Teologia em Friburgo. Desde 1996 trabalha com a Missão Belém de Imensee na animação missionária e reflexão teológica.

Publicações: “Armut und Inkulturation. Anfragen an die Studie „Jede(r) ein Sonderfall?“ aus lateinamerikanischer Perspektive.” In: M. Krüggeler/F. Stolz (Hg.), „Ein jedes Herz in seiner Sprache...“. Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Basel-Zürich 1996, 78-96. - “Befreiende Inkulturation - Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika” (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 18). Freiburg/Schweiz 1999.

E-mail: mbueker@access.ch - Home-page:
<http://www.bethlehem-mission.ch>

• *Paulo Suess* nasceu em Colônia (Alemanha), em 1938; se doutorou em Teologia Fundamental (Universidades de Münster). Trabalho pastoral na Amazônia (1966-1979) e, a partir de 1979, exerceu o cargo de Secretário Geral do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Atualmente é coordenador da área de Pós-Graduação em Missiologia, na Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, assessor teológico do Cimi e vice-presidente da Associação Internacional de Missiologia (IAMS).

ENTRE SUAS PUBLICAÇÕES: *Catolicismo Popular no Brasil* (Loyola 1979). - *A Conquista Espiritual da América Espanhola* (Petrópolis, Vozes 1992). - *La Nueva Evangelización*, Quito, Abya Yala, 1993. - *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros*, São Paulo, Paulus, 1995 e Quito, Abya Yala, 1995.

E-mail: suess@uol.com.br

• *Porfirio Méndez García* é natural do México, onde nasceu em 1950. É sacerdote indígena e Mestre em Missiologia. Sua dissertação de mestrado (*Los Nahuas y la primera evangelización a partir de los colóquios*) e sua tese de doutorado (*La mayordomía en tlakilpa. Experiencia y propuesta de evangelización*) apresentou na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo. Atualmente é pároco na comunidade predominantemente indígena de Ixhuatlancillo (Orizaba) e presta assessoria ao Cenami (México).

• *Roberto Ervino Zwetsch* é natural de Porto Alegre/RS, nascido a 1 de agosto de 1952. Bacharelou-se em Teologia pela Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil em 1977. Trabalhou como missionário entre povos indígenas da Amazônia, principalmente Suruí (RO) e Kulina (AC), de 1979 a 1988. Foi ordenado ao Ministério Pastoral em 1983. Realizou estudos de pós-graduação em Missiologia na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo (1988-1992). Em 1993, defendeu dissertação de mestrado (*Trajetórias missionárias luteranas entre povos indígenas, no período de 1960 a 1990*). Atualmente é Diretor da Escola Superior de Teologia em São Leopoldo/RS, onde leciona Missiologia e Teologia Prática. É também membro da Coordenação Nacional da Pastoral Popular Luterana.

ENTRE SUAS PUBLICAÇÕES: *Madihá – o cheiro da terra* (Poemas). São Paulo, Paulinas, 1992. - *Vigília - salmos para tempos de incerteza*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. - *500 anos de invasão - 500 anos de resistência* (Paulinas/Cedi, 1992). - Junto com Oneide Bobsin organizou o livro *Prática cristã - Novos rumos*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

E-mail: loriroberto@est.com.br

• *Teotonio R. de Souza* é professor de História da Universidade Lusófona, Lisboa (desde 1995); Sócio Correspondente da Academia Portuguesa de História, Lisboa (desde 1983); Director-Fundador do Xavier Centre of Historical Research, Goa (1979-1994).

ENTRE SUAS PUBLICAÇÕES: *Goa medieval*, Nova Deli, 1979; *Goa through the ages: An economic history*, Nova Deli, 1986; *Discoveries - Missionary expansion and Asian cultures*, Nova Deli, 1994. Bibliografia atualizada na internet:

http://www.geocities.com/Athens/Forum/1503/teo_publ.html

<http://www.ulusofona.pt/departamentos/cursos/historia.html>

E-mail: teodesouza@mail.telepac.pt