

Missões religiosas: alguns apontamentos

O espírito missionário estava presente desde cedo no cristianismo. De acordo com a passagem dos Atos dos apóstolos (capítulo 1), livro do Novo Testamento da Bíblia, a exigência de pregação já se colocava. Aproveitando-se da estrutura viária do Império Romano os pregadores levaram a mensagem cristã a todo o mundo conhecido de então, e até mesmo mais além como atestam os resquícios de comunidades cristãs antigas na Índia, os chamados “cristãos de S. Tomé”.

Ao longo da Idade Média essa prática se manteve. Missões entre os eslavos e outros povos do leste europeu, as estepes russas e até mesmo na China foram tentadas. Isso sem falar nos contatos freqüentes com árabes, turcos, mongóis e, a partir do séc. XVI, os contatos dos europeus com os habitantes do Novo Mundo. A pregação da mensagem evangélica aos povos que estavam fora do universo dos crentes é uma marca indelével do cristianismo. Mas como se deu esse choque entre cristãos e não cristãos? Porque hoje há denominações cristãs tão zelosas da exclusividade de sua salvação, e outras que já admitem a coexistência com outras religiões?

Neste ponto é fundamental conhecermos o instrumental teórico da chamada Antropologia Histórica aplicada a História das Religiões. Diferentemente da teologia, a antropologia histórica entende que o conceito do “outro”, da visão que temos do diferente, nasceu na Grécia antiga, já que os gregos foram os primeiros a refletir sobre o relacionamento com não civilizados, os que viviam além dos limites do mundo conhecido de então. Os gregos trabalhavam com o conceito de civilização: somente culturas inteligíveis seriam rotuladas de “civilizadas”, ou seja, deveriam falar as grandes línguas de então, o grego ou o latim:

“(…) los que no hablaban griego vivían por definición fuera de la familia griega de hombres, la oikuméne, y por esto no compartían los valores culturales colectivos de la comunidad helénica. La oikuméne era un mundo cerrado, al cual se accedía, en realidad, sólo por accidente de nacimiento; pero para los griegos, para quienes el nacimiento nunca podía ser una cuestión accidental, también era un mundo superior, de hecho, el único mundo en el que era posible ser verdaderamente humano”(PAGDEN, 1988, p37).

Essa visão fechada de mundo civilizado marcaria profundamente o ocidente, com desdobramentos até os dias atuais¹. A noção de universo conhecido, herdada dos gregos, é importante para entendermos a compreensão inicial que os missionários tinham dos não cristãos em geral como seres incapazes para a civilização. Para a doutrina cristã a existência dos “bárbaros” colocava o problema da conciliação entre a herança greco-romana, que excluía do seio da civilização, e a evangelização cristã, que acenava com a possibilidade de atrair para a comunidade dos fiéis. Nas palavras de Anthony Pagden:

“La diferencia significativa - excepto por el hecho obvio de que la distinción entre el «nosotros» y el «ellos» en el mundo cristiano era principalmente de creencia y no de parentesco— entre la oikuméne y la congregatio fidelium era que mientras la oikuméne había sido un mundo completamente cerrado, la cristiandad no lo era. El mito cristiano de un solo progenitor para toda la humanidad, y la creencia cristiana en la perfección del plan divino para el mundo natural hicieron que la idea de la unidad del género homo sapiens fuera esencial para la antropología y la teología, como lo había sido para la biología griega. El mito de la segunda venida, que jugó un papel tan importante en la ideología de los misioneros franciscanos que fueron a América y posteriormente a China, era una concomitancia obvia de esta creencia; porque sólo cuando el mundo espiritual y cultural del hombre hubieran alcanzado, por la conversión al cristianismo, el mismo grado de perfección y unificación que el mundo biológico, el hombre podría finalmente lograr su télos y ganarse la liberación de sus sufrimientos terrenales”.

“Por lo tanto, era crucial que se garantizara a los no cristianos el acceso a la comunidad cristiana y, realmente, que se les persuadiera o forzara a entrar en ella. No obstante, la conversión a la fe cristiana significaba mucho más que aceptar la verdad de los Evangelios. Exigía no sólo creer, sino también «un cambio radical de vida»” (PAGDEN, 1988, p. 40-42).

Aqui já estava colocado o problema: ao mesmo tempo em que se cria que “fora da Igreja não há salvação”, colocava-se o imperativo da salvação dos que estavam fora da Igreja. Não era mais possível simplesmente condená-los, mas sim procurar meios para convertê-los. Aqui surgia um novo problema: mas como tornar a mensagem cristã inteligível para ouvintes habituados a rituais complexos, como indianos e chineses, ou práticas incompreensíveis, como os indígenas americanos?

O caso dos indígenas americanos se colocava como mais urgente, afinal, diferentemente de indianos, chineses, muçulmanos, africanos, os índios das Américas aparentemente nunca haviam tido contato com a civilização cristã. Apareciam para os europeus como “tábua rasa”. Como evangelizar povos que eram absolutamente novos para os missionários europeus?

Uma resposta mais adequada passou a ser formulada com a retomada da escolástica na Espanha em meados do século XVI, devido a teólogos como Suárez e Vitória. Passou-se à defesa de uma humanidade para o índio americano. A *Escola de Salamanca* a partir de uma retomada do pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino inseria o índio na humanidade ocidental a partir da mais estrita tradição de pensamento teológico oficial da Igreja Católica (PAGDEN, 1988, p. 96-97). Mas avanços realmente significativos a respeito da natureza do índio americano seriam encontrados entre teólogos e missionários que atuaram nas Américas, somando conhecimentos empíricos ao pensamento especulativo dos filósofos, juristas e teólogos. Entre estes, os nomes de Bartolomeu de Las Casas e José de Acosta merecem um grande destaque. Mas foi um discípulo de Acosta, Lafitau, que deu o passo definitivo ao afirmar que o elemento que deveríamos utilizar para averiguar a humanidade de um indivíduo era sua capacidade de se comunicar. Ora, a partir do momento em que isso fosse comprovado, estaria resolvido o problema da humanidade do índio, e de todos os povos não europeus:

“El modelo teórico más inmediato, realmente el único, capaz de hacer tales comparaciones interculturales era lingüístico. Como la capacidad de usar el lenguaje, junto con su capacidad para formar sociedades, era la característica definitoria del hombre, los supuestos metodológicos en los que se basaba gran parte de la ciencia social del siglo XVIII se convirtieron, a un nivel u otro, en algún tipo de teoría sobre el lenguaje. Y no sólo era el lenguaje, entendido en el sentido más amplio como una descripción reductiva de los instrumentos necesarios para la comunicación, fundamental para comprender la sociedad humana, sino que la historia de su desarrollo se consideraba directamente análoga a la historia del desarrollo de las culturas. El habla humana se originó en las necesidades puramente humanas y es su reflejo. Como los hombres, a diferencia de la mayoría de los animales, no pueden sobrevivir sin cooperar, necesitan un instrumento con el que expresar sus necesidades a los otros”(PAGDEN, 1988, p. 267).

Pagden nos lembra, a seguir, que o entendimento de que a linguagem é o que identifica os homens entre si, colocando-os em pé de igualdade, um passo posterior é a questão de como a linguagem aborda a crença religiosa. Aqui, segundo Pagden, reside a segunda descoberta do jesuíta Lafiteau: as crenças possuem diversos pontos de contato e possível entendimento. De um modo quase intuitivo, os missionários passaram a exercitar um método comparativo de religiões, antecipando em alguns pontos a reflexão dos antropólogos:

“Si, sostenía Lafitau, se pudiera demostrar que todos los pueblos observan ciertas costumbres y creencias religiosas básicas, que existe «el consentimiento unánime por parte de todos los pueblos en reconocer a un Ser Supremo», debe seguirse que la religión, por muy alejada que esté de las verdades del cristianismo,

no es meramente un artefacto cultural, sino el reconocimiento instintivo de una verdad más elevada. El interés de Lafitau radica en su reconocimiento de que la existencia de este consentimiento unánime no podía, como habían hecho los defensores de la «teología antigua», por ejemplo, separarse de la historia. Sólo podía establecerse como un hecho etnográfico empírico; y esto sólo podía conseguirse demostrando que los «primeros principios» de todos los sistemas de creencias habían permanecido constantes en el tiempo, a pesar de que sus formas externas cambiaran, y algunas veces hubieran cambiado tanto que no fueran inmediatamente reconocibles” (PAGDEN, 1988, p. 263-264).

Mas se havia um movimento de busca de aproximação com os não cristãos, no mesmo séc. XVI surgiu um movimento oposto, a Reforma Protestante, que dividiu o cristianismo ocidental em diversas denominações, que passaram a competir entre si os povos dos Novos e Novíssimos Mundos (Américas, África e Ásia, além da Oceania). As missões tanto de protestantes quanto de católicos revelavam um agressivo espírito de competição, que grosso modo podemos perceber ainda hoje nas diversas denominações cristãs presentes no território brasileiro², que brigam acirradamente por espaços no universo religioso brasileiro, criando interpretações da mensagem cristã que põe em cheque o caráter universal (ecumênico) do cristianismo e querem colocar diversas leituras particulares em seu lugar, indo inclusive na contramão da tendência atual de padronizar modismos e costumes, a chamada “globalização”, que nada mais é que uma leitura do ecumenismo sob a ótica da cultura ocidental laica (ELIAS, 1994, p. 272-274).

Mas ainda no séc. XIX essa competição também teve o papel de conscientizar os cristãos sobre o anti-testemunho que era a separação dos cristãos perante os povos a ser evangelizados. Ao final do séc. XIX começaram a se esboçar projetos para uma maior união entre as diversas denominações, resultando no *Congresso de Edimburgo*, em 1910 (SANTA ANA, 1991, p. 230-231), inicialmente voltado para o trabalho missionário. O congresso foi o passo inicial para importantes movimentos como *Faith and Order*, *Life and Work*, e o *Movimento Missionário Mundial*³, dando origem ao chamado *Movimento Ecumênico*. O Conselho Missionário Mundial só ingressou em 1961 durante a Assembléia de Nova Deli – Índia.

O conceito de missão sofreu uma forte viragem a partir dos anos 1960 do séc. XX, tanto entre evangélicos quanto entre católicos romanos. Já não se podia

simplesmente rotular a religião e a cultura de “não-cristãs” e assim discriminá-las. É preciso valorizá-las dentro de suas próprias especificidades.

Tratando mais especificamente do catolicismo, o Concílio Geral da Igreja Católica, *Vaticano II*, tratou demoradamente da questão das missões no mundo moderno, em um ambiente inovador de abertura ao mundo moderno, conforme o desejo do papa de então, João XXIII. O Vaticano II foi celebrado entre os anos de 1962 a 1965, reunindo cardeais, bispos, teólogos de todo o mundo. Após quatro grandes sessões conciliares, foram aprovados por fim 16 documentos, dos quais destaco decreto sobre o trabalho missionário *Ad gentes*. Mas o novo espírito de abertura pode ser localizado em outros documentos, como o decreto sobre ecumenismo *Unitatis redintegratio*, sobre as religiões não cristãs *Nostra aetate*, declaração *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa, além da proposta de abertura ao mundo presente nas constituições *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*. Mas poderíamos dizer sem exagero que o novo espírito está presente em todos os demais documentos conciliares. Devido a problemas de espaço não vamos analisar os documentos conciliares, nos concentrando nas posteriores interpretações dadas aos ensinamentos de especialistas e posteriores eventos dentro do catolicismo. Para a professora Paula Montero:

“(...) o Concílio significou uma ruptura importante com relação ao passado eclesial posto que representou a passagem de uma Igreja européia para uma Igreja mundial que, preocupada com sua inserção nas culturas não-européias, suscita a valorização das igrejas locais, de modo a que façam uma leitura mais contextualizada da mensagem cristã. Está posto, pois, o problema da relação entre a universalidade do Evangelho e a diversidade das culturas (...)”. (MONTERO, 1996, p. 109-110).

Ou seja, mais que um esteio à colonização e a submissão aos poderes civis (reis e imperadores europeus), agora mais do que nunca é preciso persuadir, convencer o outro, o não-católico, de que a sua denominação é a mais completa, e de o “infel” deve se converter a ela. Aqui aparece o desafio da missão moderna: é mais um debate de idéias. Nas palavras da mesma professora:

“Evangelizar, agora, significa estabelecer um ‘diálogo da Igreja com as culturas’, uma vez que é no terreno da cultura, e não mais da política ou das ideologias, que se constitui o campo privilegiado da ação da Igreja na direção de uma utopia da solidariedade” (MONTERO, 1996, p. 114).

Uma primeira proposta de evangelização cultural teria sido tentada pelo Papa Paulo VI em 1976 com a encíclica *Evangelium nuntiandi*:

“O Evangelho, e conseqüentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas. E no entanto, o reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da cultura e das culturas humanas. O Evangelho e a evangelização independentes em relação às culturas, não são necessariamente incompatíveis com elas, mas suscetíveis de as impregnar a todas sem se escravizar a nenhuma delas” (Paulo VI, 1996, No. 20).

Paulo VI colocou as culturas subordinadas ao anúncio evangélico, e não o contrário. Para o chefe da Igreja Católica abominava a idéia de se subordinar o fenômeno religioso a cultura. A religião se bastaria a si mesma para explicar e dar sentido a todos os fenômenos sociais e culturais. É uma corajosa inversão de perspectiva, que cada vez mais nos causa estranheza.

Tratando mais especificamente do nosso continente latino-americano, o debate sobre a nova evangelização demorou a se tornar tópico central nas preocupações dos bispos. Nas reuniões do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) dos anos 1955 (Rio de Janeiro), 1968 (Medellín) e 1979 (Puebla), a questão da evangelização ficou em segundo plano perante a prioridade pastoral da *opção preferencial pelos pobres*, fruto da influência da Teologia da Libertação.

A temática da nova evangelização do continente americano só apareceu a partir da *IV Conferencia Episcopal de Santo Domingo* (1992). Nesse momento, a questão de se evangelizar a cultura colocou-se de forma bastante clara. A preocupação seria transformar as culturas não cristãs sem mudá-las em sua forma básica para se transformarem dentro do pensamento cristão. Estamos aqui não falando simplesmente na conversão a uma nova fé, mas em plasmar uma nova cultura, com todos os problemas e desafios que se colocam. Essa nova evangelização denomina-se *inculturação*. Segundo a Profa. Paula Montero:

“A inculturação inverte, pois, a direção do contato: enquanto a ‘aculturação’ descreve o movimento do nativo rumo à civilização, a inculturação pretende mover-se no sentido da cultura nativa quando se define como ‘processo pelo qual a Igreja se insere em uma cultura dada’. (Crollius, 1984.) Além disso, não se pode deixar de notar que a mudança de prefixo quer dar uma conotação teológica ao conceito antropológico. Segundo Carrier, inculturação sugere uma analogia com a encarnação, ato pelo qual a segunda pessoa da Trindade tornou-se Homem em Jesus Cristo. Assim, essa engenhosa invenção conceitual procura preservar os ganhos da noção de referência — a mudança cultural pelo encontro de

duas visões de mundo —, desvinculando-se de suas conotações incômodas e recobrando o todo de um forte apelo para um tipo específico de intervenção cultural que, segundo Carrier, pode ser assim resumido: ‘esforço de fazer penetrar o Evangelho em um meio cultural, chamando-o a crescer segundo seus valores próprios, desde que sejam conciliáveis com o Evangelho’. (grifo nosso) (1987:146.)” (MONTERO, 1996, p. 120).

Até o presente momento o episcopado latino-americano vem propondo o modelo inculturativo como o mais completo existente para essa nova evangelização das Américas. Aqui a preocupação é barrar o crescimento dos *Novos Movimentos Religiosos* em geral, e do pentecostalismo em suas várias formas. No *Documento de Aparecida* (2007) os bispos católicos latino-americanos apontaram a inculturação como modelo missionário (V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 2007, No. 479). Mas a inculturação do evangelho possui limites metodológicos, em particular o fato de que o Catolicismo ainda ser usado como parâmetro de validade dos aspectos úteis das outras culturas pelo missionário, mesmo que inconscientemente. A proposta ideal de evangelização não resistiria perante a realidade dos contatos entre fiéis e infiéis:

“(...) a inculturação se move, pois, no espaço da contradição entre o particular e o universal. Essa contradição se desdobra em muitas outras que lhe são homólogas e equivalentes. Defende o respeito às culturas mas propõe sua mudança radical; prega a compreensão dos valores do outro, mas reivindica o direito à crítica cultural e correção das distorções éticas; reitera a autonomia do religioso (cultural) diante do político e do econômico, mas pretende ter impacto na esfera pública; busca a encarnação do Evangelho nas culturas mas teme a dissolução da mensagem. (...). Mas, se ao contrário, o Evangelho se identifica demais com uma forma cultural concreta, ele (e o missionário) perderia sua identidade própria. O paradigma da inculturação pretende associar ‘o universal da salvação e o particular da presença’. Preserva a universalidade da mensagem (que não se identifica com nenhuma cultura) e respeita a diferença (porque incultura-se em todas)” (MONTERO, 1996, p. 128-129).

Mesmo o Papa Emérito Bento XVI criticou o modelo inculturativo em um artigo publicado pouco antes de ser eleito papa:

“(...) não deveríamos mais falar propriamente em inculturação, mas de encontro de culturas ou – para empregar um neologismo – interculturalidade. A inculturação pressupõe a substituição de uma fé por assim dizer culturalmente nua, por uma cultura indiferente religiosamente, onde dois sujeitos até agora estranhos se encontram e se fundem numa síntese. Mas essa concepção é, em primeiro lugar, artificial e mesmo irreal porque não existe fé livre de cultura e também porque não há cultura livre de fé, fora a civilização técnica moderna. Sobretudo não se vê como dois organismos totalmente estranhos entre si possam tornar-se um todo capaz de sobreviver depois de um transplante em que ambos são mutilados. Apenas quando a universalidade potencial de todas as culturas e sua abertura interior se dão é que a interculturalidade pode levar a novas e frutíferas formas” (BENTO XVI, 2007, p. 62-63).

Conclusão

Em brevíssimas linhas procurei mostrar os percalços do conceito de missão dentro do cristianismo, tanto do ponto de vista evangélico quanto do católico. Como o leitor pode perceber, ao longo de um período longuíssimo de tempo surgiram forças díspares tanto rumo à congregação de povos dentro de um denominador comum, no caso a fé cristã, quanto a repulsão dos não fiéis (infiéis) para fora do universo dos crentes (o ecúmeno).

Essa tensão dentro do Cristianismo está presente em todas as Igrejas, em maior ou menor grau. O Exclusivismo cristão é parte essencial da mensagem, por mais que o movimento ecumênico pluralista tente negar. Essa certeza de possuir a plenitude da mensagem de salvação é o que explica atitudes tão díspares quanto as do papa João XXIII, que no prefácio de sua encíclica *Pacem in terris* queria se dirigir a “todos os homens de boa vontade” (cristãos, não-cristãos, ateus), quanto aos deputados federais em Brasília da chamada “bancada evangélica” que, no momento em que escrevo estas linhas (28/03/2013) defendem o direito de barrar projetos de lei que se choquem com a moral e doutrina cristãs.

Bibliografia

V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Documento de Aparecida*. CNBB – Paulus – Paulinas, São Paulo. 2007.

BASTIAN, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana – historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, DF. Fondo de Cultura Económica. 1994

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, Vol. II – formação do Estado e da civilização*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 1994. pp. 272-274.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir - a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, EDUSP. 2008.

MONTERO, Paula. “A universalidade da Missão e a particularidade das culturas”. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Entre o mito e a história*. Petrópolis, Vozes. 1996.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Trad. Belén Urrutia Domínguez. Madrid, Alianza Editorial. 1988.

Paulo VI. *Evangelii nuntiandi*. São Paulo, Paulinas. 1999. 14ª edição.

RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade, tolerância – o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Trad. Sivar Hoepfner Ferreira. São Paulo, IBFC Raimundo Lúlio. 2007.

SANTA ANA, Julio de. *Ecumenismo e libertação. Ecumenismo e libertação – reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. 2ª edição. São Paulo. Vozes. 1991.

¹ Recentemente vimos aqui no Brasil como uma visão inclusivista do cristianismo causa desconforto perante uma sociedade secularizada que entende a pluralidade de opiniões, o relativismo intelectual e moral como norma de conduta. Refiro-me aqui a candente polêmica causada pelo presidente da *Comissão de Direitos Humanos do Congresso Nacional Brasileiro*, deputado e pastor Marcos Feliciano do PSC. Nesse episódio há o choque entre duas visões de sociedade: a do pastor, pautada pela visão cristã de verdade e ética que exclui outras visões como “errôneas”; e a de grupos de pressão como LGBT, consciência negra, indígenas, entre outros, que não se vêem incluídos na visão de sociedade do pastor e de membros de seu partido, e possuem sua própria visão inclusivista. Como essas duas visões de sociedade vão se harmonizar no Congresso Nacional, é um desafio que caberá ao presidente do congresso e aos políticos que decidiram pela indicação do deputado-pastor, entre eles a atual Presidente da República.

² Para mais informações sobre o impacto do protestantismo em nosso continente, desde o século XIX até a explosão numérica dos anos 1970 a 2000, recomendo: BASTIAN, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana – historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, DF. Fondo de Cultura Económica. 1994; Para entender a viragem ocorrida no evangelismo brasileiro entre os sécs. XIX a XX, uma leitura interessante é MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir - a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, EDUSP. 2008.

³ Faith and Order, ou Fé e Constituição, preocupa-se com os entendimentos ecumênicos de ordem doutrinal e eclesiástica; Life and Work, ou Vida e Trabalho, atua no chamado cristianismo prático, desenvolvendo a consciência ecumênica em trabalhos sociais, dentro do espírito de cooperação ecumênico; o Movimento Missionário Mundial, por sua vez, trabalharia a cooperação entre as diversas Igrejas em terras de missão. Estes três movimentos tiveram origem nos entendimentos do Congresso de Edimburgo. (Para mais detalhes, Cf. SANTA ANA, principalmente as pp. 232-238).