

O ECLESIAL DAS COMUNIDADES DE BASE E A MISTURA RELIGIOSA

UM DESAFIO PARA A INCULTURAÇÃO DA FÉ

Pretendemos neste artigo repropor a questão do diálogo com a religião popular no seio das *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs), este ambiente tido como exemplar de um *novo modo de ser Igreja*.

Uma situação que vivemos há alguns anos poderá introduzir melhor o nosso tema. Acompanhámos, então, uma favela onde se pretendia fosse instaurada uma Comunidade Eclesial de Base. Porém, dentre tantos problemas ali enfrentados, um era sempre evitado em nossos planejamentos pastorais: a presença dos assim chamados *cultos afro-brasileiros*. Os agentes de pastoral que descíamos à favela e aqueles que lá moravam e nos eram mais próximos encarávamos tais *cultos* não sem alguma perplexidade. As pessoas se afastavam logo “de cara”, ou conviviam num certo espírito de boa vizinhança, isto é, onde acabava o poder/magia do sacerdote católico iniciava-se o da *mãe-de-santo*.

Com a mediação de alguns católicos *amigos* do terreiro, aproximamo-nos das pessoas que participavam destes cultos.¹ Pouco a pouco fomos ganhando a sua confiança, até sermos convidados a participar de suas celebrações. Individuamos, então, ali um pessoal nunca visto nos encontros “católicos” — e que havia anos morava na favela — além de outros sempre tidos como “sem-religião” e/ou “desligados”. Porém, qual não foi nossa surpresa ao encontrar dentre seus líderes gente que considerávamos católica “praticante”. Os netos da *mãe de santo* e as crianças de algumas *filhas de santo* haviam freqüentado o catecismo e até feito a primeira comunhão.

1. Atitude não partilhada por todos da equipe de agentes.

O que mais nos impressionou naquela ocasião foi que, ao menos aparentemente, as pessoas envolvidas não se sentiam em contradição. “*Eu sou Católica Apostólica Romana Espiritista, graças a Deus!*”, nos disse depois a *iyalorixá* Sônia.

Aqui nos pusemos o problema que agora encampará as atenções deste artigo. Sem dúvida se poderia falar, na experiência relatada, de Comunidade e de Base até com certa facilidade. Mas como tocar a sua qualidade Eclesial? Não seria mais honesto verter o apostolado numa ação não explicitamente de Igreja? Insistir no elemento eclesial não significaria dividir a Comunidade e a Base justamente num momento (“*kairós*”) em que ser “do Reino” é mais importante do que ser “da Igreja”?

Seria, ao invés, mais prudente “tolerar” tal “mistura” valorizando o lado positivo desta “religiosidade popular”? Ou ainda, não seria já o caso de dirigir a reflexão e a prática pastoral em vista de um verdadeiro e autêntico sincretismo, seguindo nisso as pegadas mesmas da história do cristianismo?

Toda a dificuldade está no fato de as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) valorizarem o povo como sujeito da própria história. Ou seja, o povo toma a palavra, e isto desencadeia todo o processo libertador-humanizador. Ora, deixar e ajudar o povo a dizer a sua palavra é correr o risco de que a sua fala não nos agrade e sim nos agrida.

Não será este o nosso erro maior, enquanto evangelizadores: após ajudar as pessoas a dizerem sua primeira palavra, apressarmo-nos para que a segunda já esteja dentro de nossas “redes eclesiais”?² E como pode ouvir e dar tempo às pessoas uma Igreja já explicitamente constituída (dogmas, sacramentos, hierarquia...)? Se vamos por essa trilha, seria até legítimo não almejar como escopo missionário a “fundação” da Igreja que conhecemos. Antes, partilharíamos com o outro a linda experiência de fé-vida que há dois milênios temos vivido. Só isto.

O problema está, de início, em que a experiência histórica do cristianismo não foi sempre tão edificante. Basta citar a nossa parcela de culpa, enquanto Igreja, no genocídio dos povos pré-colombianos e no escravismo moderno.³ Por outra, e mesmo desconsiderando esta mácula vergonhosa de nossa história, não podemos negar a existência de outras experiências válidas para além (ou aquém?) daquela cristã. E se assim é, a partilha da experiência religiosa inclui a escuta do que o outro tem a dizer, admitindo que podemos sair modificados deste processo. Se estamos convencidos de ter razão e de saber desde o início qual é o certo, ou nos fechamos no monólogo (a um passo da intolerância), ou exercitamos um pseudodiálogo — isto é, uma tática para atrair a nosso farnel os que pensam e vivem diversamente.

2. Ou ainda, dentro de certas “redes político-partidárias”?

3. Cf., entre outros, Laénne HURBON, *A Igreja e a escravidão moderna* Em *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo, Paulinas-CEHILA, 1992, pp. 531-545.

Na verdade, não estamos com isso propondo a eliminação da Igreja ou das CEBs, ou ainda pleiteando que os agentes de pastoral sejam somente agentes da mobilização popular. Tal imposição da missão e da pastoral não elimina a Igreja; antes, a repropõe como parceira significativa na humanização do mundo, deixando de lado a secular tarefa de *agência distribuidora de graças*.

É difícil, entretanto, pensar assim num país como o Brasil, tido como majoritariamente católico e onde a Igreja é uma “quase-instituição de serviço público”. Parece que muitos brasileiros ainda se sintam constrangidos a ser católicos “socialmente”, julgando-se “livres”, por outro lado, para escolher, conforme as circunstâncias, a agência religiosa mais conveniente.⁴

Mas será que estes praticantes de “dupla religião” assim o fazem simplesmente por serem maus católicos? Quando, ao invés, pretendemos inocentá-los apelando para a “religiosidade popular”, não estamos simplesmente querendo manter dentro dos muros aqueles que, eventualmente pressionados a escolher, optariam pela sua “religião-de-fato” e não pela Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica?

Eis aí a problemática de que nos ocuparemos a seguir, especialmente voltados para a solução criativa que pode vir do seio de nossas CEBs. Primeiro proporemos alguns conceitos úteis à compreensão do que se passa entre Igreja e religiões populares de origem africana, oferecendo depois algumas condições à propalada “nova” evangelização (I). Em seguida, mostraremos quais elementos eclesiológicos do Vaticano II são básicos a esta evangelização (II.1). Finalmente, arriscaremos algumas pistas para superar este grande impasse de nossa atividade missionária: como desenvolver uma proposta significativa de Igreja (CEBs) sem tolher ao povo seu legítimo papel de protagonista da história (II.2)?⁵

I. IGREJA E RELIGIOSIDADE POPULAR: MISTURAS E SINCRETISMOS

1.1. *Catolicismo sincrético: dérapage ou encarnação autêntica?*

Quando se fala de sincretismo religioso a primeira idéia a vir em mente é que se trate de algo degradado, um defeito de produção. No nosso caso específico, um catolicismo imerso e acomodado em hábitos, formulações e/ou convicções nem de longe cristãs. Será, todavia, necessariamente assim? Lavar as escadarias da Igreja do Senhor Jesus do Bonfim em honra de

4. No entanto, para Marcello AZEVEDO, o que ele chama de “alternativa espírita” atrai sempre mais a ânsia religiosa das pessoas. Já se vislumbra uma lenta passagem de um catolicismo popular festivo para um espiritismo popular festivo. O espiritismo ritual, segundo o Autor, já deve ter ultrapassado o catolicismo ritual (velas, despachos, devoções a São Jorge, Cosme e Damião, Yemanjá). “Talvez, a própria missa católica — 7º dia, etc. — já esteja situando-se, de modo impreciso, entre a ‘convenção social’ pura e um confuso ‘ritual’ passivo e não compreendido” (M. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Loyola, 1986, p. 142, n. 13). Tal tendência, opina o Autor, poderá reduzir ou eliminar a ambigüidade da prática religiosa das pessoas.

5. Para o desenvolver destas reflexões a leitura de fundo nos vem principalmente de Juan Luis SEGUNDO.

Oxalá é um exemplo de catolicismo naufragado ou, ao invés, uma etapa rumo à ideal síntese cristã? Ou ainda, do ponto de vista do *Candomblé*, um penetrar nos elementos exóticos e acessórios da religiosidade popular européia (lusitana)? Africanos e índios corromperam o catolicismo português ou é verdade o contrário?

Obviamente os influxos, bons ou maus, foram recíprocos. Seria, pois, prudente partir não do “catolicismo oficial” com os seus códigos e dogmas estabelecidos; caberia aqui pôr atenção no catolicismo interpretado e vivido pelas pessoas, o catolicismo cotidiano, existencial do povo brasileiro. Um catolicismo que alguém poderá considerar não(ainda) cristão, mas que tem sido praticado até aqui por quase toda a população. E é isto o que importa: esta consciência muito difusa de que tal modo de compreender e praticar a religião é seguramente católico.

Não é o caso de nos determos sobre os vários autores que pesquisaram o catolicismo popular. Apenas registramos, desta vez, a comprovada complexidade do fenômeno. E tudo para indicar que, ao falarmos de sincretismo, o nosso alvo é a *práxis* religiosa popular tida por católica pelos seus mesmos protagonistas. Não nos interessa neste espaço, por exemplo, uma discussão sobre o caráter mais ou menos sincrético do sistema dos Nagô, uma síntese de tradições africanas. Os Nagô, enquanto donos de uma identidade religioso-cultural configurada, não nos fazem problema.⁶

Afinal, é preciso retomar a ambigüidade semântica do vocábulo sincretismo, em geral reduzido a uma categoria cujas origens e heterogeneidade são vistas de modo pejorativo. Nosso objetivo seguinte é averiguar se isto corresponde à realidade.

1.2. O sincretismo religioso: algumas opiniões.

Há alguns anos, realizou-se em Salvador (1976) um interessante encontro para tratar do assim chamado “sincretismo religioso afro-brasileiro”. Relendo agora suas conclusões, percebemos os equívocos e preconceitos que se podem camuflar sob tal expressão.⁷

Para Raimundo Cintra, o cristianismo não pôde subtrair-se ao sincretismo pelo fato mesmo de ser uma religião universalista. Porém, o Autor é lacônico quanto à necessidade de distinguir a incorporação-integração de elementos essenciais da assimilação-apropriação de elementos acessórios ou superficiais.⁸

Juana Elbein dos Santos critica a rotulação de sincretismo dada ao fenômeno religioso negro-católico e repropõe a questão em termos mais amplos, a saber, “*as múltiplas manifesta-*

6. Nagô é a denominação assumida no Brasil pelos grupos que a etnologia moderna prefere chamar yorubá (J. Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte — padé, asesé e o culto egun na Bahia*, 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1984, pp. 26-38).

7. As contribuições deste encontro foram publicadas por *Revista de Cultura VOZES* Petrópolis, 71/7 (1977).

8. R. CINTRA, *Encontros e desencontros das religiões*, Em *VOZES* 71 (1977), pp. 21-22.

ções da religião negro-brasileira no contexto global das relações institucionais... como resposta dialética de um longo processo de resistência-acomodação".⁹

9. J. Elbein dos SANTOS, *A percepção ideológica dos fenômenos religiosos*. Em VOZES 71 (1977), p. 23.

A Autora prossegue sua análise mostrando a incompatibilidade institucional entre a igreja do setor dominante e o que ela chama de *variáveis* da religião negro-brasileira, as quais não foram absorvidas pela primeira. Assim, mesmo admitindo o processo dissimulador com que os africanos se acomodaram à "conversão" exigida pelos seus amos — e isso implicou necessariamente, mecanismos sincréticos —, no que tange ao *acréscimo* cristão, "*eles não se reelaboraram homoganeamente para criar uma nova e única instituição que sincretizasse num dogma e numa liturgia as contribuições de instituições que se revelam alternativas e incompatíveis*".¹⁰

10. *Ibidem*, p. 28.

Essa alternância ou adição de crenças veicula em sua diversidade e como forma de resistência, a unidade subjacente à "comunidade" negra. No Brasil, afirma Juana Elbein, é sincrética a religião nagô, por ser a resultante da combinação de diferentes grupos étnicos que produziram um sistema religioso original. Por isso, diz ela não ser sincretismo o fato de alguém freqüentar o terreiro de candomblé e também ir à missa.

11. P. A. Ribeiro de OLIVEIRA, *Coexistência das religiões no Brasil*. Em VOZES 71, pp. 35-42.

Daí alça vôo Pedro A. Ribeiro de Oliveira, distinguindo o **sincretismo da mistura**, a fim de analisar a coexistência das religiões no Brasil.¹¹ Sem negar a relevância de um processo de sincretização cada vez mais agudo entre nós, o Autor concentra, porém, seu enfoque na **mistura religiosa**. E aponta dois tipos de mistura: uma diacrônica e outra sincrônica.

A mistura diacrônica, Pedro de Oliveira a ilustra com o caso de D. Maria, uma católica que virou pentecostal ao enviuvar e foi parar no espiritismo para aliviar-se das constantes dores de cabeça. Eis como ela se explica:

*Todas as religiões são boas, mas cada uma para uma ocasião. Pra quem não tem problema na vida, a melhor religião é a católica; a gente se pega com os santos, vai à missa quando quer, e ninguém incomoda a gente. Pra quem está em dificuldade financeira, a melhor religião é a dos crentes, porque eles ajudam a gente como irmãos; só que não pode beber, fumar, dançar, nem nada. Agora, prá quem sofre de dor de cabeça, a melhor religião é a dos espíritas; ela é exigente, não se pode faltar às sessões, mas cura mesmo. Se Deus quiser, quando eu ficar curada de tudo, eu volto pro catolicismo.*¹²

12. *Ibidem*, p. 38.

Apesar do sugestivo exemplo de D. Maria, a mistura mais freqüente é, segundo o Autor, aquela sincrônica: o contato simultâneo com diferentes **agências religiosas** — ainda que oficialmente todos sejam batizados na Igreja — à procura da proteção sobrenatural que traz felicidade e faz Deus mais próximo.

Ora, por que o catolicismo, uma religião exclusivista, é no Brasil tão permissivo? Para Pedro de Oliveira, a Igreja católica recua em sua campanha apologética (década de 50) por não poder oferecer serviços religiosos em substituição aos que são oferecidos pelas agências religiosas concorrentes. Tal estratégia requereria um número muito maior de padres ou a mobilização do leigo. Incapaz de fazê-lo satisfatoriamente, a Igreja volta atrás.

Todavia, como seria contraditório assumir tal permissividade, começam a ser valorizados no jargão católico termos como **ecumenismo** e **religiosidade popular**. Sobretudo o ecumenismo vem facilitado pela união das igrejas em face de adversários externos (secularismo, ateísmo, comunismo, violações dos direitos humanos...).

Por sua vez, o apreço à religiosidade popular facilita a coexistência do catolicismo com as agências religiosas mais próximas das massas populares. Tais agências não são mais entendidas como obras demoníacas, mas como formas religiosas ainda imperfeitas e dignas de respeito, tornando-se então "*elementos a serem aos poucos conquistados pelo catolicismo romano*".¹³

Em todo caso, pode ser que, ao reconhecer a improbabilidade de uma conversão total da massa, os pastores católicos prefiram diminuir as exigências, até o mínimo indispensável, para manter dentro o máximo de pessoas.¹⁴

Pedro de Oliveira levanta, porém, a hipótese de que a coexistência das religiões no Brasil só é possível lá onde não afeta a hegemonia do clero católico. Este se reserva de preferência os "ritos de integração da biografia individual na sociedade civil", isto é, os *ritos de passagem* (batismo, primeira comunhão, casamento e funerais) e os *rituais de celebração da sociedade civil* (missas de formatura, páscoa coletiva nas fábricas, festa do Padroeiro, bênçãos de bancos, indústrias, etc.).

Já está socialmente estabelecido que nestas áreas só o ministério católico é competente. Convidar uma *mãe-de-santo* para benzer uma agência bancária é romper explicitamente com o catolicismo romano e com a sociedade civil, que o considera *religião oficial*. Quando se trata, ao invés, da oferta de bens religiosos para a vida e o desespero cotidianos, vem de novo à tona a "longanimidade" católica, tolerando-se a permissividade popular.

Com base no já exposto, podemos adiantar uma primeira pergunta-proposta: se quisesse mesmo estar livre para a missão, esta nossa "Igreja em mistura" não deveria primeiramente assumir-se como **minoría**, renunciando totalmente aos privilégios de "religião oficial"? As CEBs seriam, então, de fato uma alternativa institucional "ao que está aí", na medida em que prestassem um serviço humanizador ao povo pré-cristão em meio ao qual estão inseridas.

13. *Ibidem*, p. 41.

14. A crítica a tal eclesiologia tão pré-Vaticano II é várias vezes retomada por J. L. SEGUNDO. Veja, por ex.: *Ação pastoral latino-americana: seus motivos ocultos*. São Paulo, Loyola, 1978, pp. 57-71. O raciocínio é mais ou menos o seguinte: a radicalidade da proposta cristã forçaria a massa a cair fora e, com isso, a danar-se definitivamente, posto que *extra Ecclesiam nulla salus*. Uma sorte, no fundo, injusta para com a boa (e ignara) vontade popular.

15. Eduardo HOORNAERT, *Pres-supostos antropológicos para a compreensão do sincretismo*. Em VOZES 71 (1977), pp. 43-52.

Pensamos vir de encontro a essa proposta a fala de Eduardo Hoornaert no supracitado simpósio.¹⁵ Num corte mais propriamente antropológico, Hoornaert investiga a ambigüidade dos significantes religiosos no Brasil, a partir de um rastreamento do cotidiano brasileiro e dos fatores que o configuram.

O que importa é recuperar o dado histórico da surda luta entre as práticas religiosas do colonizador e aquelas do colonizado — indígenas, africanos e seus descendentes. Daí resultará a complexa formação do sincretismo brasileiro, desde o período da hegemonia portuguesa (séc. XVI-XVIII).

Devemos, pois, estar atentos, alerta-nos o Autor, ao perigo de uma interpretação ingênua deste fenômeno, dada a sua complexidade. Assim, a mesma *procissão* pode ser encarada como festa de irmandade (podendo significar a integração dos africanos no mundo cultural-religioso dos brancos), ou como reisado (o único jeito de poderem se manifestar a identidade e a dignidade africanas).

Hoornaert tira disso suas conclusões. Primeiro, que não é admissível fazer teologia no Brasil sem contemplar a face do pobre, na qual o Outro se revela. Segundo, e num corte mais pastoral, a necessidade de defender a tradição genuinamente brasileira conservada pelo povo. E é sob este aspecto que o Autor afirma sua esperança na experiência das comunidades de base:

*A pastoral das comunidades de base é antes baseada na audição dos valores evangélicos existentes no povo do que na doutrinação, e a partir dela vem surgindo uma nova compreensão do sincretismo religioso no Brasil. [Daí que] a passagem de uma sociedade não-fraternal para uma sociedade fraterna passa pelo sincretismo [enquanto este simboliza] compromisso e solidariedade com os marginalizados.*¹⁶

16. *Ibidem*, p. 52. Num recente artigo, porém, o Autor reajeita tal asserção ao admitir que a vocação do Brasil “parece ser não a do sincretismo, mas sim do pluralismo, da tolerância, do ecumenismo” (E. HOORNAERT, *Diálogo entre catolicismo e espiritismo no Brasil*. Em FRAGMENTOS DE CULTURA. IFITEG, 4 [1992], p. 60.

1.3. Sincretismo e inculturação

Mesmo que nos seja simpática a profecia de Hoornaert, o seu uso do termo **sincretismo** deixa-nos alguma dúvida quanto à qualidade eminentemente eclesial que semelhante processo requereria. Aquele pretendo ponto de chegada entende eliminar/substituir a Igreja, (enquanto essa seria), tida como um empecilho à vinda/manifestação do Reino?

É de notar que Hoornaert não fale explicitamente do eclesial das comunidades de base. Talvez por ser-lhe óbvia a presença de tal dimensão **nas mesmas; ou, quem sabe, o Autor esteja** reconhecendo nas entrelinhas o caráter pré-eclesial de tais comunidades. Seja qual for a razão da omissão do termo, é

bom que seja assim. Explicamos: se a prioridade está na audição do que o povo tem a dizer, não se pode honestamente pretender que a sua palavra seja de início **eclesial** ou mesmo cristã. Se não se quer fazer doutrinação — isto é, impor ao povo as condições *sine quibus non* de uma comunidade realmente **eclesial**, então este é o preço a ser pago: ouvir aquilo que será dito.

Donde resulta ser demais otimista, se bem entendemos a colocação do Autor, pretender que os valores existentes no povo sejam, sem mais, “evangélicos”. Isto não significa que não tenhamos nada a aprender da base; significa apenas que nem tudo o que iremos (e devemos) aprender será de espírito neotestamentário.

Nosso desafio, portanto, está todo aqui: como reabilitar sincretismos, misturas e duplas religiões sem negar a inconcussa fé neotestamentária em ter atingido um plano (umbral) irrenunciável? O problema seria, talvez, menos insidioso se tivéssemos partido desde o início com o termo **inculturação**. Não o quisemos, por entender que uma definição *ex abrupto* sobre o que vem a ser a inculturação teria passado a idéia de uma empreitada, cujo aviamento dependesse de um *placet* da cúpula. Um processo que só começa quando os *clérigos* entram em campo.

Partindo, ao invés, das religiões sincréticas (catolicismo incluído) estamos considerando um processo já em andamento, isto é, um diálogo que a sabedoria popular acabou tornando ineludível. Aproximamo-nos, assim, de uma liberdade criativa quase nunca paciente perante a costumeira lentidão católica, sempre tão zelosa da precisão doutrinal.

Marcello Azevedo vê a inculturação como aquele processo pelo qual a semente evangélica é lançada na cultura, de modo que a fé aí germine e se desenvolva conforme a índole própria dessa cultura. Tal processo, assevera o Autor, “*é, a um tempo, transformação da cultura pela mensagem cristã, mas também transformação da embalagem cultural em que chega a mensagem pela cultura que a recebe*”.¹⁷

Ora, quem diz fé inculturada diz, no fundo, fé sincrética. A diferença (não indiferente!) é de trajeto. A comunidade eclesial se propõe a inculturar a mensagem evangélica; o povo responde, acolhendo a “novidade” de acordo com as suas *reais possibilidades* contextuais (políticas, culturais...).

Portanto, diante do(s) catolicismo(s) popular(es) e da *mistura religiosa* (fenômeno da “dupla religião”), é preciso ter em conta que:

1. a nossa própria *condição humana* nos empurra para o sincretismo, dada a **impossibilidade da criatura**¹⁸ de apreender imediatamente a revelação divina;

17. Cf. Marcello AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Loyola, 1986, pp. 261-272.

18. Emprestamos tal expressão de A. T. QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realización do home*. Vigo, Ed. Galaxia, 1985, p. 280.

19. Vemos na Igreja da “primeira evangelização” um equívoco estratégico basilar: insistiu-se cedo demais na sacramentalização, induzindo os povos à idéia de uma “magia mais eficaz” porque proveniente dos conquistadores.

20. Fazemos menção ao título de um dos trabalhos de J. L. SEGUNDO: *Essa comunidade chamada Igreja*. (Teologia aberta para o leigo adulto, vol. 1) S. Paulo, Loyola, 1978.

21. A expressão nos vem de J. L. SEGUNDO, *Da sociedade à teologia*. São Paulo, Loyola, 1983, pp. 30-34.

- antes de julgar a religião popular e os “católicos de dupla religião”, a melhor providência é olhar para dentro do *cristianismo real* com o qual as pessoas têm convivido ao longo destes séculos.¹⁹

Neste ponto já aviamos nosso próximo passo: qual seria a verdadeira função da Igreja nestas situações de mistura religiosa (na seta do sincretismo)? Que serviços caberiam aos cristãos em tais contextos? Promover o bem do povo equivale a convertê-lo (a sua totalidade) a um cristianismo mais ortodoxo? Em suma, salvação-libertação do povo de Deus é sinônimo de madura adesão das pessoas a “esta comunidade chamada Igreja”?²⁰

1. 4. A Comunidade de Base vai-se fazendo Eclesial

Depois que a *modernidade* invadiu nossas sociedades *tradicionais*, perdemos a valiosa cooperação do ambiente para passar adiante os princípios elementares da tradição cristã. Cristandade, “padroados” e mancomunicações do tipo Igreja-Estado só parecem resistir em bolsões cada vez mais isolados (ainda que sua sobrevida avance pelo milênio vindouro). Daqui para a frente, se ainda acreditarmos no cristianismo como algo de realmente significativo e válido para a humanidade moderna, deveremos transmitir essa novidade vencendo a passividade da massa.

Sem dúvida, essa dificuldade *intransponível* nos atordoia. Mas é já um grande achado termos descoberto que nem tudo o que nos foi passado até aqui em nome da Tradição Cristã era realmente cristão. E outro achado foi nos dar conta, na marra, de que era apenas a *pressão dos ambientes fechados*²¹ que fazia as pessoas se dizerem cristãs, poupando-as da imprescindível síntese intelecto-vital exigida pelo Evangelho.

Portanto, só um “pequeno rebanho” estará disposto — se deixado realmente livre — a se educar para a profundidade, para uma personalidade crítica e ativa, para se tornar cristão. Levar isso a sério nos obriga a transformar necessariamente a nossa pastoral.

Essa exigência torna-se terrivelmente angustiante no Brasil. Após o II Concílio Ecumênico do Vaticano, foi ficando sempre mais claro que uma entrada “consciente” na Igreja era acessível só a grupos emancipados. Existe, é verdade, o fenômeno do catolicismo ortodoxo em áreas onde predominou o imigrante europeu, mas isto só está a dizer que também para o imigrante a religião serviu como **veículo preservador da identidade** (cultural). Em todo o caso, estamos persuadidos de que a maioria da população não consegue (e mesmo é justo que não

o faça) dar o passo explícita e reflexamente eclesial. O que fazer? (Re)evangelizar? Mas, o que é e o que pressupõe tal evangelização? O que jogar fora da mentalidade pastoral que ainda nos tenta?²²

Evangelizar é apresentar a cada ser humano o cristianismo, “*de tal modo que por seu próprio conteúdo, por seu valor intrínseco, produza nele uma adesão pessoal, às vezes heróica, sempre interiormente formada e destinada a ser experimentada diante dos desafios históricos*”.²³ Isto requer que desenterremos aquilo que realmente é essencial no cristianismo, através de um profundo discernimento e exigirá de nosso interlocutor a entrada num processo de conversão. Um desafio dúplice: saber-mos nós mesmos qual é o essencial da mensagem, comunicando-o, e sabermos parar por aí, aceitando o ritmo de maturação da *palavra de Deus*

Este essencial deve ser anunciado enquanto eu-angelion, como uma notícia boa. E não o será sem antes levar em conta o momento e as expectativas que a pessoa e/ou os grupos destinatários estejam vivendo. Se o Evangelho é esta resposta plena que finalmente chegou para o ser humano, urge escutar-conhecer-partilhar as perguntas fundamentais que ele está se fazendo. Tarefa só possível quando se partilha o dia-a-dia destes grupos e comunidades.

Estar junto, partilhar são termos que evocam o testemunho: os que descobriram *este algo* novo e já vivem diferente. E esta é já uma **parte integrante** do anúncio: ele deve ser significado e visualizado numa comunidade viva. Se Jesus de Nazaré, que veio do interior do Pai, nos comunicou que “Deus por dentro é amor”, a Igreja visível não pode se furtar a viver a caridade como primeiro objeto da mensagem.²⁴ Ciente, aliás, de que o outro nome da caridade hoje é a participação efetiva no processo humanizador de nossos povos. Caso contrário, a informação precisa da substância da fé cristã não será simultaneamente uma boa notícia.

Mas existe ainda um último elemento do evangelizar, a saber, “*não acrescentar nada, a não ser que seja num ritmo que permita ao essencial permanecer realmente essencial*”.²⁵ Em outras palavras, conceda-se o tempo necessário para que a verdade vá sendo assimilada de modo vital. Apontar de chofre para “verdades derivadas” só fará deturpar o processo.²⁶

A resistência maior a este tipo de proposta — que talvez seja aceita mais facilmente nos *tradicionais países de missão* é que se parte do falso pressuposto de uma América “Latina” já evangelizada e, portanto, cristã (Não é o Brasil o maior país católico do mundo?). Por conseguinte, o desafio se reduz a res-piscar os católicos indolentes, antes que caiam nas mãos da

22. Cf. para o que segue, de Juan Luis SEGUNDO: *Ação pastoral latino-americana, seus motivos ocultos*. São Paulo, Loyola, 1978, pp. 93-112; *Da sociedade à teologia*. São Paulo, Loyola, 1983, pp. 35-47; e *O dogma que liberta, fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo, Paulinas, 1991, pp. 431-446.

23. J. L. SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 437.

24. “A exigência de sua visibilidade é para a Igreja a condição absolutamente necessária para que a mensagem evangélica seja mensagem evangélica na mente dos que a hão de receber”. J. L. SEGUNDO, *Da sociedade à teologia*, p. 42. Ciente, aliás, de que o outro nome da caridade hoje é a participação efetiva no processo humanizador de nossos povos. Caso contrário, a informação precisa da substância da fé cristã não será simultaneamente uma boa notícia.

25. Idem, *Ação pastoral latino-americana*, p. 98.

26. Por exemplo, num contexto de *mistura religiosa* como é o nosso, seria um bem maior não oferecer sacramentos, se não quisermos lançá-los no mercado apenas como uma marca a mais. Se, ao contrário, optamos por oferecê-los, contemos também com as leituras mágicas que inevitavelmente serão feitas.

27. J. L. SEGUNDO & J. P. SANCHIS, *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: uma chave para a análise do cristianismo (latino-americano)* Petrópolis, Vozes, 1968, p. 10.

28. Tais sugestões não nos parecem "elitistas" e nem implicam desprezo ao homem comum. Cf. a respeito: J. L. SEGUNDO, *Masas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo, Loyola, 1975.

concorrência. Entretanto, já é hora de levar a sério, para agir em conseqüência, a muito provável hipótese de que o nosso "cristianismo" seja, o mais das vezes, pré-cristão.²⁷

Ciente disso, a pastoral se constituirá numa contribuição eficaz para que os povos do Brasil, através de sínteses vitais cada vez mais criativas, caminhem na direção da verdadeira humanização. Neste caminhar haverá sempre aqueles que, dispostos a gastar um pouco mais de energia no aprofundamento, vivência e testemunho da mensagem de Cristo, reunir-se-ão em *comunidade eclesial*.²⁸

II. O "POVO": SUJEITO DA HISTÓRIA OU OBJETO DAS CEBs?

2.1. Função e necessidade da-Igreja a partir do Vaticano II

Para J. L. Segundo, a grande novidade eclesiológica do Concílio Ecumênico Vaticano II está nos 45 primeiros parágrafos da *Gaudium et Spes* (GS). E o comprova através de um sucinto roteiro que praticamente transcreveremos a seguir:

- a) o que vale para os cristãos, em ordem à salvação, vale igualmente para todos os homens e mulheres de boa vontade (GS 22e);
- b) a única diferença está em conhecer pela fé o destino global que Deus confere ao ser humano (GS 22f);
- c) esta fé se destina a ajudar a humanidade a encontrar soluções mais humanas a seus problemas históricos (GS 11);
- d) têm razão as pessoas que, de boa fé, aceitam ou não a Deus e a seu evangelho, na medida em que os vejam traduzidos em soluções humanizadoras. Portanto, a Igreja se compromete a averiguar com seriedade até onde as realizações devidas a cristãos possam levar a uma negação da fé (GS 19c, 21b.f);
- e) o cristão deve, portanto, se unir aos demais homens e mulheres na busca da verdade, já que a verdade revelada só pode ser cumprida ao se tornar verdade humanizadora (GS 16);
- f) os leigos protagonizam esta função eclesial sem buscar soluções prontas nas autoridades da Igreja, nem mesmo em assuntos graves, uma vez que esta não é a missão delas (GS 43b);
- g) a Igreja, nesta função de oferecer elementos humanizadores procedentes de sua fé, reconhece a dívida que tem para com o desenvolvimento da humanidade e ain-

da para com seus históricos oponentes e perseguidores (GS 44a.c).²⁹

Somente pressupondo este pano de fundo conciliar pode-se corretamente reinterpretar a necessária função da Igreja. Tal função é condicionada pela seguinte exigência:

que no plano de salvação da humanidade aqueles que conhecem o mistério do amor estejam no meio dos homens e junto de todos dialogando com quem neste caminhar rumo ao Evangelho tropeça com as exigentes interrogações do amor.³⁰

Certamente esta definição de Segundo tem em mira o homem secularizado empenhado na transformação do mundo. Mas, poderíamos dizer o mesmo do ponto de vista de um diálogo estritamente inter-religioso? É possível ter as religiões “*não cristãs*” como uma forma da revelação divina, ou ao menos, como preparação para a salvação cristã, de modo que a pessoa religiosa, pela fidelidade à sua religião, avance no caminho que leva à plenitude?

NÃO, diz Segundo. Para nosso Autor, a religião é o outro nome do dinamismo que leva aquele que “descobriu a Deus” a pô-lo a seu serviço mesquinho, reificando-o. Ou seja, à luz da revelação plena alcançada em Cristo, toda religião comporta uma idolatria.

Portanto, aqueles que **não sabem** (outras religiões inclusas) conhecem a Deus “*não precisamente através das estruturas religiosas que o homem criou... mas obedecendo ao dinamismo mais profundo colocado por Deus no coração do homem: o amor ao Outro*”.³¹ Entretanto, Segundo acaba admitindo que tal estado de coisas não impede que alguns elementos religiosos não cristãos introduzam a um conhecimento genuíno de Deus na **mesma medida** em que favoreçam o amor.³²

Pensamos que a proposta supramencionada seja coerente — ainda que *in abstracto* — para se redescobrir o justo modo de entender e assumir a função e a necessidade da Igreja no mundo, ou ainda, a sua significação no caminho que todos os homens e mulheres fazem em direção a [o Reino de] Deus. Na *praxis* cotidiana, porém, essa função tão fácil de ser inferida a partir de uma leitura atenta de *Gaudium et Spes*, se revela “a mais difícil e criadora das tarefas”.³³

2.2. Igreja: resposta definitiva a uma pergunta ainda não feita?

A prática destas duas últimas décadas tem deixado sempre mais claro que, dialogando com pessoas concretas na história, o cristão não é aquele que chega como testemunha de “valores cristãos” conhecidos de antemão (sob inspiração da fé). Não é

29. J. L. SEGUNDO, *Teología abierta*. vol. 3: Reflexiones críticas. Madrid, Cristiandad, 1984, p. 33, n. 15. A versão livre para o português é nossa. Noutra ocasião poderíamos nos deter nos critérios de Segundo para escolher estes textos e não outros. Para isto veja: *Da sociedade à teología*, pp. 48-58.

30. Idem, *Essa comunidade chamada Igreja*. São Paulo, Loyola, 1978, p. 78. Não podemos aqui desenvolver o processo seguido pelo Autor para chegar a tal definição. Para o momento, achamos suficiente situá-la dentro de “uma” leitura dos documentos do Vaticano II. Veja a nota anterior.

31. *Ibidem*, p. 83.

32. *Ibidem*, p. 84.

33. J. L. SEGUNDO, *Teología abierta*, vol. 3, pp. 11-34.

isto que o cristão sabe, mas também ele — pela fé mesma que o distingue — participa com as demais pessoas na busca da verdade (GS 16). Donde a conclusão de que ... *uma fé só é correta enquanto orienta uma busca. E não uma busca nos próprios arquivos, mas em diálogo e na companhia de outros que não têm tal fé. O que supõe que estes possam assim mesmo dados valiosos e decisivos para oferecer.*³⁴

34. *Ibidem*, p. 20.

Além disso — é o próprio Vaticano II a admiti-lo (GS 43), tais soluções não estão em posse nem mesmo das autoridades eclesiais. Isto porque “*nada, por verdadeiro que seja ‘em si’, é solução humanizadora se não for formulado de maneira convincente perante enfoques condicionados por circunstâncias, interlocutores e estruturas que variam com a história.*”³⁵

35. *Ibidem*, p. 21.

Seria, pois, o caso da criação de uma linguagem com que o cristão pudesse dar razão de sua fé de uma maneira inteligível e convincente, quer o seu interlocutor fosse um jovem contaminado de “norte-americanismo”, quer a *mãe-de-santo* que participa de uma C“E”B.³⁶ Eis aí uma tarefa gigantesca para uma Igreja que, a partir de Medellín, assumiu oficialmente o compromisso da libertação do povo latino-americano, mas se esqueceu de refletir isso teologicamente.³⁷

36. Não nos passa, porém, despercebido o fato de que muitas vezes tais influências estejam amalgamadas na mesma pessoa ou núcleo social.

37. *Ibidem*, p. 34.

38. Veja o item 1.4.: A comunidade de base vai-se fazendo eclesial.

Neste ponto temos de retomar uma pergunta que, de propósito, deixamos engatilhada algumas páginas atrás.³⁸ Ei-la: se o Evangelho é a definitiva *resposta* de Deus para a humanidade, é preciso antes averiguar se a pergunta que o provocou já tenha sido feita, isto é, a pergunta cuja resposta deva ser específica e qualificadamente cristã. Pois bem, que pressupostos exige a mensagem cristã?

Não estamos, por certo, falando de boa vontade ou nível de erudição individual. Falamos de culturas imersas constantemente em situações desafiadoras tão reais quanto ambíguas, provocadas pelos mais variados acontecimentos e ensaiando soluções menos errôneas. Diante deste “outro” assim considerado, a verdade cristã não seria um *estorvo*, uma intrometida, se se fizesse valer num momento ainda não propício? Não seria anti-humano propor aos povos indígenas amazônicos a solução (pronta) da não-violência evangélica quando, para sobreviver à cobiça dos grileiros, sua única chance (num país “sem leis”, como o nosso) é a guerra tribal (modelo exodal veterotestamentário)?

Digamos, então, que a evangelização suponha a disposição de fazer um caminho. Ora, isso implica o levar a sério a diferença relevante entre passar uma informação (um conteúdo evangélico, no caso) e educar. É o que Segundo chama de duplo nível de aprendizagem: o aprender (a fazer) coisas [aprender em primeiro grau] e o aprender a aprender [aprender em segundo grau].³⁹ Uma coisa é aprender (decorar) uma fórmula, continuando a repeti-la sempre, seja qual for o problema. Outra,

39. J. L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*. São Paulo, Loyola, 1978, pp. 131-136; 192-198.

é ser penetrados de um espírito, de um impulso que nos leva adiante, servindo-nos, é claro, de soluções já encontradas, mas enfrentando e testando outras sempre mais completas.⁴⁰

Nesse processo educativo, entra de modo decisivo o **fator tempo**. Se consideramos os escritos da Bíblia, só aí já notamos **um processo de no mínimo dez séculos, até que passasse por aquelas terras certo Jesus de Nazaré**. Um processo que comportou sínteses riquíssimas e decisivas, mas que nunca eliminou a inevitável tendência humana a retroceder a concepções mais espontâneas, de resultados mais *fáceis* de se obter.⁴¹

Ressaltar o aspecto formal deste processo de aprender a aprender não é negar ou menosprezar a relevância dos conteúdos e dos passos já feitos. Não é absolutizar o movimento em si, mas é pôr atenção no *“tempo necessário para que, em cada ser humano, grupo, classe ou povo, amadureça a situação em que o surgimento de um novo dado seja integrado sem desumanizar a sua existência”*.⁴²

Com tais premissas pensamos se possa destrinçar melhor uma certa ambivalência, que concretamente se traduz, em alguns setores, num impasse pastoral-missionário. Tal advém ao se pretender relacionar os elementos indispensáveis para que uma comunidade seja aceita como eclesial (Tradição, Escrituras, Dogmas, Sacramentos) com a condição não menos imperativa de que o povo seja o *artífice* de sua história. Vejamos isto muito esquematicamente, levantando algumas questões.

As CEBs, não obstante tudo o que se fala e a esperança ou temor que suscitam, são um grupo minoritário (e não poderia ser de outro jeito) dentro da população “que se diz” católica. Além disso, o *povo sujeito-da-sua-história* não se identifica, sem mais, com as CEBs; vai muito além. Mas também não se poderá nunca considerá-lo a totalidade da população.

Então, o povo é o pobre? Se é verdade, como de fato é, que os pobres são maioria em nosso torrão latino-americano, poder-se-ia perguntar: a maioria é ou chegará a ser um dia *protagonista da história*? Não se precisaria admitir aqui uma interação entre minoria e maioria, ou seja, a comunidade como sinal na sociedade? Exigir de nossos destinatários, neste momento pontual do caminho de “conscientização”, uma coerência plenamente cristã, não seria uma pedra no processo libertador, e, portanto, um empecilho à humanização?

Para fugir a isso seria, pois, legítimo escolher *algumas* normas do cristianismo (algumas obrigações da Igreja), deixando na penumbra outros elementos contraproducentes? Não estaríamos aí repetindo pelo avesso o velho sistema do mínimo de exigências para atrair o máximo de adeptos?

Até quando conseguiremos manter dentro de uma mesma demarcação “religiosa” a gente *iniciada* das CEBs e os romei-

40. São esses dois níveis simultâneos do aprender que estão na base da relação evidenciada por SEGUNDO entre ideologias e fé — relação essa que ele demonstra ser atuante em todo o processo bíblico. Assim, “as ideologias presentes nas Escrituras pertencem ao primeiro grau: são as respostas aprendidas ante determinadas situações históricas. A fé, por sua vez, é um processo total ao qual o homem se entrega, e esse processo é uma aprendizagem, através das ideologias, para criar as ideologias necessárias para novas e inéditas situações históricas” (J. L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p. 133). Para um estudo aprofundado de como estes dois termos — fé e ideologia (ou icônico e digital) — se distinguem e qual a correta maneira de entender sua inter-relação e complementaridade, veja-se, do mesmo Autor, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, — vol. 1: Fé e ideologia, São Paulo, Paulinas, 1985.

41. Segundo apresenta sobretudo 4 grandes sínteses (etapas) vencidas pelo povo de Israel [já de início, como se vê, somos todos condicionados por uma herança cultural religiosa]. E assim as intitula: o Deus terrível da terra de Israel; o Deus da aliança; o Deus transcendente e criador; o desafio do Deus justo. Veja: *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*; e também: *Teología abierta...*, vol. 3, pp. 161-197.

Além disso, assinala nosso Autor, não se devem entender tais etapas como simplesmente sucessivas em bloco. Jesus topou em seus dias com gente ainda agarrada à primeira etapa — distinção puro-impuro, por exemplo. Tais etapas são pontos altos (criativos) do processo, mas por isso mesmo não percebidos por todos em modo e ritmo iguais. Veja: *Teología abierta...*, vol. 3, p. 195, n. 38.

42. Idem, *Teología abierta* vol. 3, p. 197.

43. Como se sabe, esta é uma prática corrente nos encontros de reflexão e espiritualidade que se multiplicam em nossas comunidades populares.

44. Para esta distinção entre ideologias adiantadas (prematuras) e ideologias atrasadas (superadas ou a superar), veja J. L. SEGUNDO, *Teología abierta...*, vol.3, pp. 199-217.

ros frequentadores do Santuário de Aparecida? A releitura, em chave libertadora, dos materiais (devoções) da religiosidade popular⁴³ não encaminha tais leitores para um rompimento, ou seja, um grupo de pessoas do povo, a um certo ponto, não deverá dar o passo de rejeitar desde a raiz tal religiosidade?

Uma grande suspeita precisa ser levantada em nossas reuniões de planejamento pastoral. Pode ser que na fase atual do processo evangelizador de nosso continente, a síntese cristã seja uma *ideologia* desumanizadora porque *adiantada*. Como ser cristão num contexto de defesa armada da terra [como é o caso de tantos posseiros deste país]? Para que ser cristão se no terreiro, toda semana, já recebo no corpo os meus *orixás*, os quais não se enojam de minha condição sócio-"racial"?

Por outro lado, a religiosidade popular, enquanto mágica, é uma *ideologia* no final das contas *atrasada*, uma vez que, por si mesma, é incapaz de se opor eficazmente aos mecanismos de opressão que atuam no continente.⁴⁴

Retornemos, pois, ao desafio que nos colocamos no início deste artigo: qual o justo modo de relacionar a necessária eclesialidade das comunidades de base com a presença nestas, *in mixtura*, de significantes religiosos afro-brasileiros (ou quaisquer outros que não sejam imediatamente reconhecidos como cristãos)? A única saída possível está na assunção sem medos ou ambigüidades da renovada concepção eclesiológica finalmente brotada ao final do Vaticano II [GS], mas por desgraça ainda engavetada em tantas Igrejas particulares.

CONCLUSÕES PARA COMEÇAR UM CAMINHO

Como agentes de pastoral que partem da base e a ela voltam para formar comunidade, não podemos mais nos furtar a estes desafios. O 8º Encontro Intereclesial de CEBs deixou claro que este assunto não poderá mais ser evitado em nossas pausas futuras.

A questão de fundo, nós a vemos assim: não é mais possível pretender engaiolar a *religião popular* em nossas igrejas cristãs. Esta presunção só tinha lugar nos idos tempos em que se pensava estarem todos os não-batizados condenados ao inferno, a menos que os emissários da Igreja não intervissem com a distribuição da salvação.

Hoje, mais humildes e (quem sabe) menos ingênuos, contentamo-nos com a (re)descoberta da real função da fé (eclesial): *traduzir a revelação divina em soluções históricas mais humanas a serem assumidas pelo povo ao qual esta revelação se destina*. Em outras palavras, uma prática renovada que dei-

xe transparecer as bem-aventuranças do Reino poderá engajar mais e mais pessoas solidárias com tal Projeto.

Está, pois, fora de dúvida que a Igreja deva ajudar de uma maneira particular ao povo. Mas isto não significa que o povo deva, para tanto, fazer parte da Igreja. Talvez a melhor maneira de explicar isso seja ainda a *imagem do fermento*, cuja função

*não é fazer toda a massa virar fermento, mas é transformar o sabor de toda a massa, com uma quantidade "escondida" de homens e mulheres que põem a revelação a serviço da solução dos problemas humanos e chegam deste modo a conhecer e a possuir a revelação sempre de novo, guiados pelo Espírito.*⁴⁵

Não estamos falando de nenhuma expulsão em massa do seio da Igreja. Antes se trata de, com coragem e "tato", ir concentrando as energias na direção da verdadeira e significativa função da Igreja. No entanto, o fato mesmo de assumir coerentemente tal função afastará os "fregueses" do bazar sacramentalista do padre.

Já Medellín exigia das comunidades de base serem "*o primeiro e fundamental núcleo eclesial... célula inicial de estruturação eclesial*".⁴⁶ Mas, será que a Igreja-instituição agüenta acompanhar o ritmo da conscientização-humanização, com seus altos e baixos, avanços e retrocessos, sem obstruí-lo autoritariamente?

Assumir as CEBs como novo modo de a Igreja ser e significar hoje equivale em contrapartida a libertar o conjunto dos batizados e dos cristãos-de-nome do peso de ser Igreja. Só essa liberdade abre caminho para um verdadeiro diálogo com o povo. Ser espírita ou membro do candomblé não é vergonhoso! É uma opção tão válida quanto qualquer outra e, enquanto tal, tem uma palavra a dizer.⁴⁷ Só com este espírito se pode ouvir, sem táticas proselitistas, a voz do povo, deixando-o dizer quem realmente é e deseja.

Portanto, formar Comunidades? Sim, pois é nesses pequenos grupos de interesse que a nossa gente se redescobre (sua história, suas culturas e suas crenças), tomando na mão o seu destino. Comunidades de Base? Sim, pois a (nossa) herança evangélica nos sussurra desde o início que são os pobres os preferidos do Reino. Comunidades "Eclesiais"? Aqui nos calam. Certamente, o Espírito não deixará que falte o fermento, porém, o mais importante mesmo é que a obra do Pai/Mãe do Céu seja realizada: o Pão e o Vinho partilhados no Carnaval Quilombola a que Todos serão convidados. Um dia!

P. Afonso Maria de Ligorio Soares CS
Mestrado em Teologia Fundamental – Gregoriana Roma
Professor ITESP

45. J. L. SEGUNDO, *Diálogo e teologia fundamental*. Em *CONCILIUM 2* (1969), p.66.

46. *Documento de Medellín*, 15, 10-12

47. Como diz J. L. SEGUNDO, "não considerar 'cristão' o que é prévio à comunidade de base não é faltar com o respeito à religião do povo... Pelo contrário, essa seria a única forma de respeitar o povo (com sua cultura e religião próprias), de dialogar com suas necessidades estruturais, e de oferecer, enquanto Igreja, uma contribuição para as 'respostas mais humanas' de que aquele precisa" (*Teología abierta*, vol. 3, p. 217).