

SINCRETISMO DOS MIGRANTES NAS CIDADES E A TAREFA DA TEOLOGIA PASTORAL

Afonso Maria Ligorio Soares*

* Professor da PUC-SP; o presente ensaio é a elaboração de conferência dada pelo autor no ITESP, por ocasião da Semana Teológica de 2010.

Resumo:

Afonso Soares neste ensaio apresenta em linhas gerais, o quão desafiadora é a situação da pastoral da mobilidade humana. Para tanto, ele parte das normas eclesiais sobre o assunto (reconhecimento da complexidade do fenômeno e de seus efeitos sobre a fé e a prática religiosa), apresenta alguns exemplos do sincretismo religioso (Fátima indiana, mudanças na religiosidade etc.) e por fim, algumas linhas gerais de uma teologia pastoral cujo centro de referência seja a religiosidade dos migrantes.

Palavras-chave: Migrantes; Pastoral dos Migrantes; Teologia pastoral; Sincretismo religioso.

Abstract:

In a broad way Afonso Soares presents here the huge challenge that the pastoral of the human mobility is to Church pastoral activities. Ecclesiastical norms and Church's laws on the issue (acknowledge of the complexity of the phenomenon and its effects on faith and religious practices), some examples of syncretism (Hindu Fátima, religious changing and so on) and the main trend of pastoral theology are the pathways used in order to see the religious syncretism and also the migrant religiosity.

Key words: Migrants; Migrants Pastoral; Pastoral Theology; Religious Syncretism.

Meu propósito neste ensaio é, a partir de alguns dados colhidos da realidade, suscitar alguns questionamentos que, talvez, ajudem a iluminar os desafios que a pastoral e a teologia das migrações têm pela frente. Procederei em três tempos: de início, recordarei a preocupação atual do magistério católico com o sincretismo entre os migrantes; depois, oferecerei alguns exemplos nossos e internacionais de sincretismos entre os (i)migrantes; finalmente, focarei a tarefa da Teologia Pastoral a partir da sugestão de que esta tem de se

deixar iluminar por uma Teologia da Revelação que dialogue sempre mais com a Teologia das Religiões.

1. O magistério católico e o sincretismo entre os migrantes

¹ Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_po.html#_ftnref53

Os dados deste primeiro item podem ser conferidos no portal oficial do Vaticano.¹ Refiro-me à Instrução *Erga migrantes caritas Christi*, do Pontifício Conselho da Pastoral para os Migrantes e os Itinerantes, vinda a público a 3 de maio de 2004. Já na *Apresentação* o documento reconhece a crescente complexidade do fenômeno do ponto de vista social, cultural, político, religioso, econômico e pastoral, e vê a

necessidade de uma visão ecumênica deste fenômeno, por causa da presença de muitos migrantes cristãos não em plena comunhão com a Igreja Católica, e do diálogo inter-religioso, por motivo do número cada vez mais consistente de migrantes de outras religiões, em particular daquela muçulmana, em terras tradicionalmente católicas, e vice versa.

O § 10 destaca que

a maior parte dos migrantes no mundo inteiro, se movimenta hoje no interior da própria nação, o que tem favorecido o crescimento rápido e desordenado de centros urbanos não preparados com precárias... condições de vida, e grandes perigos de desenraizamento social com graves consequências sobre as tradições religiosas e culturais das populações.

Segundo o § 11,

o Espírito apresenta, com clareza e urgência, o apelo a um renovado e forte empenho de evangelização e de caridade, através de articuladas formas de acolhida e de ação pastoral, constantes e capilares, o mais adequado possível à realidade e correspondente às necessidades concretas e específicas dos próprios migrantes.

Nesse espírito, a Parte II da Instrução defende, no n^o 34, que

a Igreja ... proclama a necessidade de buscar a verdade, numa perspectiva de justo confronto, de diálogo e de acolhi-

da recíproca, entendendo que as diversas identidades culturais devem abrir-se a uma lógica universal, não desprezando as suas próprias características positivas, mas colocando-as a serviço de toda a humanidade, desafio este que o próprio texto vê como sem precedentes para uma encarnação da única fé nas várias culturas, verdadeiro kairòs que interpela o Povo de Deus.

O n° 38 traduz concretamente esse zelo em termos de *cuidado de um determinado grupo étnico ou ritual, que tende a promover um verdadeiro espírito católico*; e o n° 39 vislumbra nas migrações *um evento que atinge também a dimensão religiosa do homem, porque estas oferecem aos migrantes católicos a oportunidade privilegiada, embora freqüentemente dolorosa, de alcançar um maior sentido de pertença à Igreja universal, para além de cada particularidade*. É por isso que encontramos no § 41 a recomendação de que as Igrejas particulares repensem e reprogramem a pastoral para *ajudar os fiéis a viver uma fé autêntica no novo contexto multicultural e plurirreligioso hodierno*, com uma atenção particular, frisa o § 46, na *religiosidade popular que caracteriza muitas comunidades de migrantes*.

Mas o magistério católico também vê riscos nesse processo. O § 48 salienta um

particular perigo para a fé que deriva do atual pluralismo religioso, entendido como relativismo e sincretismo em questão de religião. Para a Instrução, esse é um dos mais graves problemas pastorais hodiernos, juntamente com aquele do grande desenvolvimento das seitas.

É claro que essa preocupação não implica em descaso pelos migrantes de outras religiões, em geral, pois, como sublinha o § 59, *estes devem ser sustentados, em cada caso, no que é possível, a fim de que conservem a dimensão transcendental da vida*. Esta consideração é importante, pois, ainda que se tenha a convicção de que *a Igreja é a via ordinária de salvação e que somente essa possui a plenitude dos meios de salvação*, fica aqui desautorizado qualquer tipo de proselitismo que se aproveite da situação de fragilização em que se encontram esses milhares de comunidades humanas.

É por isso que o § 69 insiste em que se garanta aos fiéis e principalmente aos agentes de pastoral envolvidos nessa pastoral

uma sólida formação e informação sobre as outras religiões, para vencer preconceitos. O parágrafo faz aqui uma precisão

importante: o diálogo entre as religiões não visa apenas nem primeiramente a *busca de pontos comuns, para construir juntos a paz*, mas sobretudo é *ocasião para recuperar [nossas] dimensões comuns, a saber, oração, jejum, nossa vocação fundamental, abertura ao Transcendente, adoração de Deus, solidariedade entre as nações*.

O quadro, portanto, é este: a Igreja católica reconhece a complexidade do fenômeno migratório, investe numa estratégia de manutenção da fé católica entre os migrantes, evita falar de proselitismo, e sinaliza com a inculturação como meio de frear *relativismos e sincretismos*. Não há trabalho fácil pela frente, mas é difícil pensar num planejamento oficial que não inclua esses elementos.

2. Sincretismos entre os (i)migrantes: exemplos

Os filósofos ateus e cientistas sociais parecem já conformados com o fato de que a religião não some tão cedo de nossas pautas. O modelo moderno que vislumbrava a iminência do *fim da religião* não consegue mais negar que adentramos o Século XXI repletos de *religião*. Se para algo se prestou a nova ordem global, foi para trazer sérios conflitos religiosos, submetendo levas e levas de migrantes a desenraizamentos até religiosos que, por vezes, voltam à tona em surtos fundamentalistas que buscam, no desespero, recuperar certa sonhada identidade.

A religião driblou o próprio avanço tecnológico que se esperava fosse seu principal alçó e deu o troco assumindo e utilizando a modernidade tecnológica, mesmo se nem sempre se mostre dócil à modernidade política e cultural. É nessa nova configuração do assim chamado *mercado* da fé que gostaria de destacar a seguir alguns fenômenos desse encontro entre religião e migração.

1) Nossa Senhora de Fátima: uma deusa hindu²

Conforme a pesquisadora Helena Sant'ana, a população hindu feminina residente na Área Metropolitana de Lisboa (e Porto) é proveniente de Moçambique, que migraram para Portugal a partir de finais da década de 1970. A partir de 1990, por processo de reunificação familiar, vão surgir migrações provenientes diretamente da Índia. A população indiana residente em Portugal chega a 80.000 pessoas, sendo 50% de proveniência goesa e damanense, 30.000 de religião

² Cf. H. M. SANT'ANA, *Migrantes Hindus em Portugal: Trajectos, Margens e Poderes*. Tese de Doutoramento em Sociologia defendida no Departamento de Sociologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Julho/2008. [http://repositorio.iscte.pt/bitstream/10071/1443/1/\(1\)%20Relat%C3%B3rio%20final.pdf](http://repositorio.iscte.pt/bitstream/10071/1443/1/(1)%20Relat%C3%B3rio%20final.pdf) Último acesso: 29/01/11.

islâmica (muçulmanos, ismaelitas e sikhs), e cerca de 10.000 pessoas de religião hindu.

Os templos domésticos das mulheres hindus, mesmo as que entram em possessão, contêm uma iconografia mista de cristianismo e hinduísmo. Helena Sant'ana observa que

já Max Weber havia referido que os hindus não se sentem perturbados pelo fato de aceitarem determinados ritos ou iconografia cristãos. A liberdade de opinião e o sincretismo em matéria religiosa são excepcionais entre os indianos hindus, para os quais o conceito de dogma não parece ter lugar.

Isto é, eles (...) *podem aceitar toda a cristologia, a qual influenciou profundamente o desenvolvimento da mitologia vishnuíta e dos movimentos de Khrisna (...),* dirá Weber.³

Sant'ana está segura de que no hinduísmo popular praticado em Portugal entre as castas mais baixas a crença em Nossa Senhora de Fátima já está sedimentada. Não é raro que a imagem da Virgem católica seja encontrada em pé de igualdade nos altares, ao lado daquelas de deusas hindus. Até mesmo se observam peregrinações anuais ao santuário de Fátima, principalmente de mulheres de castas *diveshas*. Segundo Isabel C. Henriques, as médiuns que recebem *mataji* (descida da deusa Mata sobre a médium) passaram a incorporar Nossa Senhora de Fátima, embora com particularidades interessantes: *Ela não fala português, fala naquela língua do Papa [latim]. Há pouco tempo passou a descer e nós pedimos a sua benção, e passamos a fazer puja também para ela. Sempre que fazemos vrat também oramos a ela.*⁴

Apoiada em Hobsbawm e Ranger,⁵ Sant'ana recorda-nos que existem condições sociais específicas sob as quais ocorrem fenômenos de invenção da tradição, sendo a principal delas o fato de se *submeter determinada sociedade a rápidas transformações que enfraquecem os padrões sociais* e acabam por eliminar ou forçar uma readaptação das tradições instituídas de pouca maleabilidade. Para a autora, *em Portugal existe a convicção (...) da quebra de valores e costumes hindus entre a população de segunda ou terceira geração.*⁶

Mas os depoentes também sabem que a transposição do hinduísmo em outras regiões do mundo gera modificações que o vão distanciando do que se pratica atualmente na Índia. Como diz um dos depoimentos recolhidos pela autora: *Nosso hinduísmo é diferente do da Índia. Nós vemos a diferença quando vamos lá e comparamos com o que fazemos*

³ Idem, p. 252.

⁴ Cf. I. CASTRO HENRIQUES, A sociedade colonial em África: Ideologias, hierarquias, quotidianos. In BETHENCOURT, F. - K. CHAUDHURI (Eds.), *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, Vol. 5, pp. 216-301.

⁵ Cf. E. HOBSBAWN - RANGER, T., *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

⁶ Cf. H. M. SANT'ANA, *Migrantes Hindus em Portugal*, op. cit., p. 257. Vejam um dos depoimentos que a autora recolhe: *Existem jovens indianos que tentam se inserir na nossa comunidade mas não conseguem porque não sabem o significado da nossa religião. Também pelo fato de não estarmos na Índia há coisas que não são possíveis fazer e vão-se perdendo.*

⁷ Ibidem, p. 257.

aqui. Mas há pessoas que não percebem que na Índia já está tudo mudado, não é como há 50 anos.⁷

Com base na tríplice tipologia de tradições inventadas e legitimadas, formulada por Hobsbawm e Ranger – a saber: as que estabelecem e simbolizam a coesão social e a pertença dos membros do grupo; as que estabelecem instituições, estatutos ou relações de autoridade; as que têm como principal propósito a socialização dos membros da sociedade – Sant’ana vê no hinduísmo popular praticado em Portugal entre as castas mais baixas a tentativa de *enraizar a identidade hindu no complicado processo pós-colonial*. A reinvenção do passado serviu os interesses de casta e de gênero.

O interessante trabalho de Sant’ana segue tirando conclusões sobre o significado de ser hindu na diáspora. Mas creio que já temos aqui uma primeira provocação importante para nosso escopo. Olhando o fato do ponto de vista cristão, ou de uma teologia pastoral católica que assuma a solidariedade em meio aos migrantes, o fenômeno sugere algo que o teólogo Andrés Torres Queiruga prefere chamar de *inreligiosação*, ou seja, as pessoas, a partir de seu referencial simbólico-cultural, alimentam-se de significantes aparentemente estranhos a seu próprio fulcro em vista de uma identidade mais íntima e decisiva que não pode ser perdida nas inevitáveis andanças. Para esse escopo, gostem ou não os católicos lusitanos, a figura de Nossa Senhora de Fátima vem a calhar para expressar uma nova faceta ou habilidade esperada de deusas hindus em situações de diáspora. Será que este fato é apenas um desvio devido ao imponderável da vida ou está a nos dizer algo acerca da lógica mesma com que Deus se nos revela na história?

⁸ Cf. D. SANTOS RODRIGUES – P. GRACINO JÚNIOR, A estreita relação entre movimento migratório e pentecostalismo em dois estados do sudeste brasileiro Rio de Janeiro e Minas Gerais. *TEORIA & PESQUISA*, 17, (2008), pp. 113-133.. <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/151/115>. Último acesso: 01/02/11.

2) Movimento migratório e pentecostalismo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais⁸

Este segundo caso vem de uma pesquisa realizada pelos professores Denise dos Santos Rodrigues e Paulo Gracino Júnior, acerca da relação entre movimento migratório e pentecostalismo em dois estados do sudeste brasileiro, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Os autores partem da seguinte tabela comparativa sobre o quesito religião nos últimos censos nacionais

Censos	1950	1960	1970	1980	1991	2000
Católicos	93,5	93,1	91,8	89,0	83,8	73,6
Evangélicos	3,4	4,0	5,2	6,6	9,1	15,4
Sem-religião	*	0,5	0,8	1,6	4,8	7,4

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950-2000

Desdobrando a tabela, os autores nos mostram que, em 1980, dos 6,6% protestantes no Brasil, 3,4% eram *protestantes históricos* e 3,2%, pentecostais. Em 2000, dos 15,42% que se diziam evangélicos, 10,37% eram pentecostais e somente 4,09% eram evangélicos de missão. De outra parte, a Fundação Getúlio Vargas apurava que, em 2007, a taxa de católicos era maior no meio rural (84,26%) e em centros urbanos pequenos (81,04%), caindo para significativos 67,96% em cidades grandes e capitais.

O percentual dos que se declaram *sem religião* também é importante. Nas regiões metropolitanas, eles atingem 10,14% nas periferias, 9,91% nas capitais, e 4,71% no meio rural. Em contrapartida, os evangélicos pentecostais são 15,08% nas periferias das regiões metropolitanas e 11,73% nos grandes centros urbanos, contra 7,17% na área rural.

Pois bem, Rodrigues e Gracino Jr. observam que a migração no Brasil contribuiu para aumentar o número de habitantes das periferias, onde estão os maiores números de pentecostais e de sem-religiões. Mas 74,58% dos nativos, em vez, ainda são adeptos do catolicismo.

Quando restringem o foco nos dois Estados mencionados acima, os pesquisadores constatam que, segundo o Censo 2000, o Estado do Rio de Janeiro possui o maior percentual do país de pessoas sem religião (15,76%) e, ao mesmo tempo, é um dos líderes em crescimento de evangélicos, ou seja, 21,99%, com 13,39% de pentecostais.

A cidade do Rio conta 60,71% de católicos, 17,65% de evangélicos (10,99% de pentecostais) e 13,33% de pessoas sem religião. E só aumenta a nossa surpresa quando notamos que, neste último item, a capital carioca só perde para – pasmem! – a sincrética Salvador da Bahia, que atinge a marca de 18,14% de sem-religiões.

O Rio de Janeiro conta com diversos grupos religiosos minoritários e possui uma expressiva diversidade de crenças. Por isso evidencia-se um sugestivo contraste com o Estado de Minas Gerais e sua capital, Belo Horizonte. Os mineiros apresentam o maior percentual de católicos do país (78,70%), contra 13,61% de evangélicos (sendo 9,02% pentecostais) e 4,60% que se declaram sem nenhuma pertença religiosa. Só na capital mineira estão 68,84% de católicos, 18,11% evangélicos (9,98% pentecostais) e 8,04% de sem-religiões.

Rodrigues e Gracino Jr. retomam o levantamento feito pelo antropólogo Rubem César Fernandes em diários oficiais do Estado do Rio de Janeiro, de 1989 a 1991, e que *constata* uma rápida e inédita proliferação de templos evangélicos na-

quele período de 2 anos. Foram mais de cinco igrejas evangélicas fundadas e registradas por semana (mais de uma igreja por dia útil). No total, temos 710 igrejas erguidas no Estado: 91% pentecostais, sendo 80% delas em áreas mais carentes.

Os pesquisadores concluem que, devido a sua peculiar concepção de bem-estar, essas denominações evangélicas vêm se tornando cada vez mais importantes, principalmente nas camadas carentes, num crescente número de fiéis. E afirmam que

nessa perspectiva, os grupos nelas instalados passam a ocupar as lacunas deixadas pelo Estado e pela igreja católica através da oferta de ações existenciais; estando portanto, situados em pontos de interseção entre a ação política e de instituições privadas, como as instituições religiosas.⁹

⁹ Ibidem, p. 123.

Os dois pesquisadores identificam um dado curioso: apesar de a adesão ao pentecostalismo ser

mais evidente em camadas menos favorecidas, que buscam na religião a solução que não encontram no governo para seus problemas, os que se declaram sem religião não estão situados exclusivamente entre as camadas mais favorecidas, sendo também encontrados entre aqueles desassistidos.

Isso os leva a excluir a variável *classe econômica* como possibilidade de explicação para a adesão ou resistência entre grupos.

Vejamos o que eles constatarem na análise de algumas variáveis do Censo 2000. No município do Rio de Janeiro, 22,45% dos sem-religião estão nos níveis mais baixos de escolaridade, seguidos de um grupo definido como baixo/médio (17,95%). Algo semelhante se verifica nos evangélicos pentecostais: 19,09% apresentam baixo grau de escolaridade, seguidos daqueles no patamar baixo/médio (17,03%). No nível médio, 12,51% se dizem sem religião e 12,18%, evangélicos. Entre aqueles com nível alto, 11,53% se declaram sem religião e 7,09%, evangélicos. No nível muito alto, temos 10,30% e 2,80%, respectivamente.

Do ponto de vista dos rendimentos percebidos, numa população de 1.739.764 indivíduos sem-religião, moradores em áreas urbanas do Estado do Rio, a proporção é a seguinte:

12%	até 1 salário mínimo mensal
34,7%	mais de 1 a 5 salários
12,5%	mais de 5 salários mínimos
40,79%	não têm rendimento. ¹⁰

¹⁰ Cf. C. R. JACOB, et al. *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006. p. 153.

Se nos tivermos na capital carioca, os sem religião se dividem em 25,13% (que recebem até 2 salários mínimos), 19,4% médios baixos (até 3 salários mínimos) e 10,8% com rendimentos muito altos (mais de 14 salários mínimos). Enfim, há cidadãos “sem religião” e pentecostais que vivem em condições precárias, sendo que os sem-religião estão mais concentrados na periferia.

Vejam agora o caso de Belo Horizonte, que detém 12,5% da população estadual e é a capital do Sudeste com o maior percentual de católicos, a saber, 70% da sua população. Temos 6,5% de “evangélicos de missão” no município e 5,5% no restante da região metropolitana; 10,5% de pentecostais no município e 15,7% na periferia; 8% de sem-religião na capital e 7,9% na periferia. Conforme Rodrigues e Gracino Jr., os sem-religião de Belo Horizonte, diferentemente das outras capitais, não estão relacionados com níveis de renda e escolaridade.¹¹

A conclusão dos pesquisadores é que se pode estabelecer uma relação entre os deslocamentos e migrações de indivíduos com sua maior ou menor fidelidade a dada agremiação religiosa. A situação mineira, mais estável em relação à rotatividade fluminense, ganha visibilidade na relação entre a identidade mineira, sua constituição histórica e a religião – no caso, o catolicismo.

*O fortalecimento de determinados valores tradicionais, dizem nossos autores, levanta uma barreira ao pluralismo religioso e, conseqüentemente, à multiplicação de evangélicos e pentecostais naquela área.*¹²

E mais: os espaços com maior fluxo migratório podem funcionar como palco para um intenso intercâmbio cultural, ampliando a liberdade do indivíduo na escolha dos bens culturais que mais lhe interessam, como no caso, por exemplo, do sincretismo e trânsito religioso entre católicos carismáticos e evangélicos pentecostais.

A nós, preocupados com a relação entre migrações e sincretismo religioso, resta acrescentar em nossas pautas pastorais um dado inegável: teremos de estar muito mais atentos

A esses grupos cada vez mais flexíveis, e cada vez menos receptíveis às estratégias católicas que reafirmam o pertencimento a todo custo. Teremos de reaprender uma pastoral do caminho, que se disponha e se contente com a acolhida do próximo em trânsito.

¹¹ Idem, pp. 127-128.

¹² Idem, p. 130.

3) *Dois casos brasileiros de mistura diacrônica: a façanha de D. Maria e o Alex*

¹³ Cf. A. SOARES, *Interfaces da revelação*. Paulinas: 2003; A. SOARES, *No espírito do Abbá*, Paulinas: 2008; Caderno especial, *Folha de São Paulo*, 26/dez./1999, p. 4.

Em trabalhos anteriores, já relatei o exemplo de D. Maria, que recolhi de um texto de Pedro Ribeiro de Oliveira.¹³ Dona Maria é uma ex-católica que, ao enviudar, torna-se pentecostal e, depois, acaba por voltar-se para o espiritismo a fim de tratar de sua enxaqueca. Eis um trecho de seu depoimento:

Todas as religiões são boas, porém, uma para cada ocasião. Para alguém sem problema na vida, a religião melhor é a católica; basta venerar os santos, ir à missa quando se quer, e ninguém vai perturbar você. Quem em vez tiver problema de dinheiro, o melhor a fazer é procurar os crentes, porque eles nos ajudam como irmãos; só que, infelizmente, eles não deixam a gente beber, fumar, dançar, não se pode fazer nada. Agora, para quem sofre de dor de cabeça, a religião melhor é a dos espíritas; ela é exigente com as pessoas, não se pode faltar nas reuniões, mas cura prá valer. Se Deus quiser, quando estiver curada, eu volto para o catolicismo.

Exemplo muito afim, mas que, de certa forma, está na confluência das misturas diacrônica e sincrônica (e não visa, aparentemente, à busca de proteção sobrenatural), é o trânsito religioso protagonizado por Alex:

[O rapaz] diz gostar muito de religião. Já foi católico de fita de congregação, freqüentou tudo quanto é centro espírita, de umbanda e candomblé (os quais adora, mas dão muito trabalho) e foi obreiro de igreja pentecostal. Acha que no budismo encontrou a verdadeira fé, fé mesmo, como ele diz, pois nunca procurou religião por causa de probleminhas. Gosta de meditar e pensa um dia tornar-se monge, mas mora muito longe do templo e, como não tem carro, acha inviável ir lá semanalmente. Vai só de vez em quando. Seria o mais feliz dos homens se abrissem um templo budista por perto, já que não pode se mudar, por causa da família e do emprego. Enquanto isso, está freqüentando um grupo católico carismático, no qual está convivendo com gente muito legal e verdadeira.

¹⁴ Idem, *No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais*, Paulinas: 2008.

de num templo no centro de São Paulo – a Igreja Católica Apostólica Espiritualista Senhor do Bonfim – onde também é conhecido como Pai Simbá. Padre Lima pôs em prática o que o antropólogo Pierre Sanchis apelidou de *sincretismo de volta*, isto é, pessoas nascidas nas tradições de origem afro, ou nelas iniciadas há muitos anos, voltam a beber do catolicismo, agora por livre decisão, a fim de buscar novas sínteses. Creio que isto está muito próximo daquilo que Torres Queiruga, em outro contexto, já chamou de *inreligiosa*.

Seja como for, de novo podemos constatar o que já se chamou de horizonte *multiopcional* (E. Gross) e época *líquida* (Bauman). Mas fica a pergunta: até que ponto uma pastoral migratória, inserida no plano mais amplo da evangelização cristã, tem algo diferente a propor além de meramente sofrer essa nova onda de religiões cada vez mais reduzidas a objeto de opção dos sujeitos privados? Ou está consumado que as antigas modalidades de adesão simplesmente se perderam no novo clima múltiplas possibilidades de escolha no balcão das agências religiosas?

3. A tarefa da Teologia Pastoral

Diga-se desde o início que é preciso termos presente a pluralidade terminológica do objeto e as consequentes controvérsias a respeito. Mas uma correta teologia pluralista, se bem entendida, não é de todo incompatível com o pensamento cristão. Além disso, para os diferentes tipos e graus de encontro entre povos, culturas e religiões há vários termos: desde *ecumenismo* (a fé cristã celebrada entre as várias igrejas em um culto comum) até *diálogo inter-religioso* (a convivência harmoniosa entre todas as religiões), aí incluído o *diálogo afro-inter-religioso*. Já se falou de *Macro-ecumenismo*, *Inculturação*, *Inreligiosa*¹⁵ e *Sincretismo*. Obviamente, a realidade é rica em nuances entre dupla vivência, sincretismo e trânsito religioso. Este último acaba sendo inevitável, pois os modelos jamais esgotam a experiência religiosa e hoje a possibilidade de testar outras modalidades místico-rituais ficou bastante facilitada pelo pluralismo cosmopolita. Aliás, faz parte da idéia mesma de *modelo* tal delimitação que tende sempre a deixar *algo* de fora.

Em suma, já expliquei em outro lugar que é um trabalho de Sísifo tentar conter a fome religiosa das pessoas dentro de certos ingredientes e temperos, ainda mais se consideramos estes tempos hipermodernos, de extremada secularização de um lado, e abundante oferta de significantes religiosos, de outro. Embora pessoalmente me agrada a opção pelo termo sincretismo,¹⁶ reconheço que nem ele cobre todo o fenômeno em discussão. Por exemplo, ele deixa na penumbra a lógica e

¹⁵ Cf. T. QUEIRUGA, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 315-355; T. QUEIRUGA, *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007. pp. 167-188. Sua estranheza tem a vantagem de não possuir precedentes como *incultura* e *incultivo* em português, que desabonam a palavra *inculturação*.

¹⁶ Cf. C. STEWART – R. SHAW, *Syncretism/Antisyncretism: The Politics of religious synthesis*. New York: Routledge, 1994. p. 2.

os critérios que presidem a seleção de alguns itens e a rejeição de outros; não dá conta dos graus de fusão intercultural e dá a impressão de excluir o agente individual do processo. Por isso, enquanto os estudiosos da cultura não chegarem a um consenso a respeito, temos de continuar nos servindo de *um leque de termos-metáfora a fim de não traírmos exageradamente as construções culturais em andamento.*

No entanto, minha proposição central nesta oportunidade é sugerir que a Teologia da Revelação ilumina a Teologia Pastoral. Defendo a existência de mútuas interações entre a revelação soprada por Deus, o sincretismo de nossas respostas provisórias e a libertação por todos ansiada enquanto etapa da plenitude vindoura. Se a Revelação for mesmo o encontro imprevisível do humano com o divino, na revelação bíblica está uma chave incrivelmente atual da pedagogia divina. E disso que pretendo tratar neste item final do presente artigo.

Aqui se trata, pois, de traçar uma ponte de diálogo entre a teologia da revelação e a teologia das religiões, com base em um postulado que deveria ser comum a ambas: a apreensão radicalmente humana da revelação divina. Em outras palavras, pretendo sinalizar alguns pressupostos bíblico-hermenêuticos do que a missiologia mais recente vem sonhando como autêntica evangelização inculturada. E creio que daí se possa extrair ponderações para a teologia pastoral dos migrantes.

Para essa viagem, sigo o roteiro traçado por J. L. Segundo em seu livro *O dogma que liberta*.¹⁷ Aí o autor questiona um princípio fundamental da fé cristã: o dogma da revelação. Para tanto, revisita a noção mesma de dogma, que outra coisa não é senão a tentativa de expressar conceitualmente a experiência da revelação. Ao longo do livro, vai-se saboreando a tortuosa e apaixonante tensão entre a experiência humana e a palavra revelada. Afinal, a palavra só significa enquanto ilumina *hoje* a experiência real.

Eis porque a prática atual do magistério eclesiástico católico não tem levado suficientemente em conta três componentes do dogma revelado: a linguagem simbólica ou icônica, mais adequada à sua expressão e comunicação; sua inevitável apreensão processual; e, sobretudo, o papel magisterial do próprio povo cristão. Tal papel dificilmente será redimensionado enquanto perdurar no catolicismo uma visão equivocada da distinção entre clero e laicato, que mantém este último praticamente infantilizado e dependente do primeiro.

O decisivo para um diálogo frutuoso entre as tradições cristã e tradicional africana é levar em conta a dimensão prática, existencial, cotidiana que nutriu e nutre a ambas até hoje.

¹⁷ Cf. J. L. SEGUNDO, *O Dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2000, Parte II.

Falar de revelação significa necessariamente falar de comunicação. Comunicar significa enviar ao interlocutor *uma diferença que faz uma diferença*. A revelação não é algo que constitua automaticamente uma verdade, sem antes transformar a vida histórica do ser humano. Essa verdade comunicada é possuída à medida que se consiga convertê-la em diferença humanizadora dentro da história. Onde impera a indiferença não há comunicação propriamente dita.

Disso resulta que, para receber tal verdade, se requeira que já esteja em curso uma atitude de busca. Isso me faz lembrar a frase bombástica de meu velho professor de Literatura Sinótica: *Jesus só ressuscitou porque já havia em sua época e contexto social uma fé (prévia) na ressurreição!*. Ou ainda: falar de ressurreição da carne a alguém que se sinta satisfeito com a inexorável perspectiva do aniquilamento total não é uma boa notícia. Tal atitude prévia é o que chamaríamos de fé – fé *abrâmica* ou *antropológica*: uma aposta existencial que nada tem a ver com um salto cego no escuro; pois, o testemunho ressonante da memória coletiva de nosso grupo social permite-nos tal opção.

Vejam: todos nós somos antropologicamente obrigados a estabelecer em nossa vida um valor absoluto. O ser humano maduro vive coerentemente na sua prática quotidiana as conseqüências dessa escolha (fé). É tarefa diária tentar ser coerente com aquele valor absoluto (incondicionado) que escolhi. Minha escolha absoluta subjetiva e a tradição cristã coincidem. Porque eu escolho um valor e não determinada tradição entre outras.

Essa teoria poderia, com certeza, explicar as inúmeras variáveis históricas ocasionadas por encontros e confrontos inter-religiosos. O sincretismo afro-católico no Brasil deriva, em grande medida, de uma energia centrípeta que suga de outros sistemas o que coincide com sua matriz simbólica (fé). O mesmo faz o povo migrante quando luta para não perder sua identidade mais profunda. Não é um amontoado de práticas conservadas de modo eclético; tal procedimento significou e ainda significa a estratégia de sobrevivência de um povo que não quis nem quer abrir mão de seus valores fundamentais.

Outra consideração. Há sempre uma relação entre a revelação e a experiência histórica dos seres humanos. O ato salvífico da parte de Deus se revela nos acontecimentos da história que já são de modo análogo *Palavra de Deus*. Todavia, a verdadeira revelação dá-se somente quando o ser humano lê determinados acontecimentos como algo que lhe diz

respeito diretamente, portanto, algo significativo: *Que fazer agora para que minha vida tenha ainda alguma razão de ser?*

Pois bem, coloquemos, agora, entre parênteses dois dados de fato da teologia cristã moderna: a lista oficial, canônica, dos livros da Bíblia e o desenvolvimento atual do dogma cristão. Isso feito, voltemos atrás no tempo para imaginar nossos ancestrais hebreus no momento de suas escolhas religiosas. Sem Bíblia e sem dogmas, como eles puderam fazer as escolhas mais certas naquele contexto?

Desde o início, as teologias da Bíblia hebraica sofrem um processo muito semelhante ao que hoje é chamado de desenvolvimento dogmático. Um processo que podemos apresentar destacando três de suas peculiaridades. A primeira diz respeito ao importante papel do povo de Israel. Um papel que nada perde em estatura ao dos autores inspirados. Entre estes (autores) e aquela (comunidade leitora) corre o mesmo impulso que convida ao discernimento.

Portanto, como fez o povo para decidir quais obras canonicizar e quais considerar apócrifas? As urgências do momento impediam que se protelasse a decisão à espera de uma luz mais segura – como a do Evangelho, por exemplo. Além do mais, a luz evangélica teria, sem dúvida, impedido a presença de várias passagens, hoje incômodas, na redação final dos textos veterotestamentários.

Tome-se, por exemplo, o caso da liceidade da poligamia, abençoada por Iahweh e praticada normalmente pelos patriarcas. Ou ainda, o repúdio da mulher, assim como o apresenta a lei de Moisés (Dt 24, 1s). Como puderam – quer se trate dos escritores, quer do povo de Deus reunido em sinagoga – escrever ou selecionar tal gênero de coisas como palavra divina? O que dizem hoje de semelhantes despropósitos, aqueles que os podem contemplar *à luz do Evangelho*?

A constituição *Dei Verbum* do último Concílio Ecumênico do Vaticano, admite que *embora contenham também coisas imperfeitas e transitórias*, [tais trechos bíblicos] *manifestam contudo a verdadeira pedagogia divina* (*Dei Verbum* 15). Aquelas deduções e apostas de então, nitidamente efêmeras, pertencem à mais autêntica revelação (pedagogia) divina. Esta não é entendida como mero depósito de informações corretas, mas como um caminho em direção à verdade final.

A segunda peculiaridade do desenvolvimento dogmático da Bíblia hebraica emerge da seguinte constatação: na própria revelação não aparece uma precisa linha divisória entre religioso e profano. O Deus verdadeiro encontrado pelo povo da Bíblia é o Deus escondido que se dirige à fé e não a um

sentimento religioso. Faz parte da revelação não simplesmente a resposta de Deus às perguntas do ser humano, mas as perguntas que o ser humano dirige a Deus.

O critério com que Israel reconhece a inspiração divina de certos livros não leva em conta as particularidades simplesmente religiosas. Que há de religioso no erotismo do Cântico dos Cânticos, que nem mesmo cita o vocábulo Deus? Que dizer da profanidade e do antropocentrismo dos Provérbios e do Eclesiastes (*Qohelet*)?

A última peculiaridade é surpreendente. Não se trata somente de que o religioso não tenha sentido para Deus se isolado daquilo que humaniza: o próprio processo de revelação de Deus ensina o ser humano a colocar a equilibrada distância entre ele e o religioso. O processo de composição da Bíblia é uma educação que compreende toda a existência do ser humano, e não somente o tema *religioso*. Se a educação for bem-sucedida, não existirá uma linha divisória entre o que é humano e o que é *inspirado*.

Estabelecer onde começa e onde termina a autêntica religiosidade é o equilíbrio difícil buscado no cânon israelita. Prova dessa situação são as coleções de escritos leigos (humanos, demasiadamente humanos) a ser coletivamente privilegiadas em função da sinagoga. O que possuíam de relevante? Simplesmente sua humanidade, algo vital e substancial para Israel. Procedendo dessa maneira, Israel encontrou sua identidade como povo. Não fez outra coisa senão pontuar a sucessão dos acontecimentos de modo a perceber neles um sentido. E paulatinamente edificou sua experiência étnico-religiosa, que acabou se revelando uma autêntica experiência de Deus.

Juan Luis Segundo imagina uma situação futurista que obrigasse os vários povos a escapar rapidamente da Terra, levando consigo somente o estritamente necessário. A obra *Dom Quixote* certamente não faltaria na bagagem dos hispânicos. Naquela viagem sem retorno, a obra seria pouco a pouco compreendida como constitutiva da sua identidade, e a julgariam *providencial*, apesar de ter por autor um pobre e mortal ser humano. E um belo dia, esse livro seria considerado *inspirado* por Deus (desde sempre) para aqueles navegantes errantes do espaço...

Acredito que será também assim que os povos afro-descendentes redescobrem sua literatura inspirada por Deus. Ajuntando peças de antigas composições míticas africanas, costurando tradições já distintas quando circulavam pela África, acrescentando versões ameríndias de valores similares, refundindo-as com motivos judeu-cristãos desde há

muito impregnados em sua carne, selecionando isto, descartando aquilo, esquecendo disto e inventado aquilo, como outrora já fizera a tradição hebraica, e como também fizeram os artistas cristãos em seus primórdios.

Alerta a ouvidos mais sensíveis: não estou querendo confundir obra inspirada com obra clássica. Porém, é sabido que os grandes clássicos da literatura dos povos têm um valor perene precisamente porque conseguem modular em linguagem algo do inefável mistério humano e, portanto (por que não?), algo soprado pelo hálito divino. Seja como for, o exemplo é válido na medida que explica como as comunidades de fé aperceberam-se, aos poucos, da discreta autocomunicação do Senhor.

O que foi visto até aqui não significa que um livro ou ação humana será divino (inspirado) se encontrar o consenso da maioria. Como distinguir, portanto, entre as palavras humanas, as que, de fato, são Palavra de Deus? Como fez a Igreja para separar o que fora revelado por Deus de tudo o que não o havia sido? A descoberta do critério de discernimento colocado em prática na formação do cânon judaico-cristão tem um peso fundamental – embora, talvez, não tão evidente – no atual desafio do diálogo inter-religioso. Trata-se de levantar a questão sobre qual seria hoje, nessa precisa realidade, a palavra que Deus diria.

Um caminho interessante para essa reflexão pode ser o tema dos *sinais dos tempos*, assim como é desenvolvido pelos evangelistas. A julgar pelos evangelhos sinóticos, Jesus sempre se recusou a oferecer um sinal do céu ou garantia sobrenatural da veracidade de suas propostas.¹⁸ Como fazer, então, para ter certeza de que a sua era uma presença divina e não diabólica? Jesus defende um critério já suficiente: os sinais dos tempos (Mt 16,3), ou ainda, o discernimento deste tempo presente (Lc 12,56).

Em que consiste concretamente esse critério? Uma de suas características é clara: esses sinais dos tempos podem ser percebidos e entendidos por qualquer um, sem nenhuma ajuda sobrenatural. Por isso Jesus considera hipócritas os que sabem prognosticar as condições meteorológicas só de olhar as nuvens, mas recusam-se a interpretar/julgar por si mesmos o que é justo e igualmente evidente (Mt 16,3 e Lc 12,54-57).

Até mesmo os pagãos, que não podiam obviamente consultar as escrituras judaicas de então, fizeram um correto discernimento. É o caso dos ninivitas que escutaram a pregação de Jonas, e da rainha do Sul, que se curvou à sabedoria

¹⁸ Ver, por exemplo: Mc 8,11-13; Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 11,16.29; 12,54-57.

de Salomão (Mt 12, 41-42). O discernimento deles acabou sendo melhor do que o de quem tinha acesso às escrituras. Pelo simples fato de que leram com o coração.

Depois de tudo o que foi exposto até aqui, que lição tirar para uma teologia do sincretismo afro-católico, por exemplo? Respondo: estamos acompanhando o fundamental *como* da revelação de Deus ou de sua pedagogia divina. Os semitas que precederam a comunidade cristã não traziam no bolso um manual divino que substituísse, em períodos de crises, suas escolhas cotidianas. Eles *aprenderam a aprender* à medida que os sinais dos tempos os obrigavam a fazer opções de vida mais profundas e radicais.

Quando uma situação muito real e crítica não encontrava as respostas adequadas nos seus escritos, não hesitavam em relê-los acrescentando, confrontando, omitindo ou interpolando. Esses eram procedimentos simplesmente ideológicos (relativos) que procuravam, a todo custo, preservar o sentido mais profundo (fé absoluta) que tinham escolhido dar às suas vidas. Donde a insistência de Carlos Mesters na necessidade de recuperar a relevância da Tradição bíblica *não como um texto caído do céu mas antes como algo nascido de dentro da fé do Povo de Deus, enquanto este tomava posição em meio aos conflitos do caminho (...)* Este processo de leitura e releitura está na origem da Bíblia e continua ao longo da história da Igreja.¹⁹

Hoje, esse processo vem sendo apropriado por todas as demais culturas da face da terra. Já estava, é claro, em andamento, há muito tempo. Mas, finalmente, podemos reconhecê-lo de forma desarmada, sem ressentimentos de *povos eleitos de outrora*. A humanidade é que foi eleita, a vida, sim, foi eleita por Deus. Será que a teologia pastoral, especialmente quando voltada para o cuidado das grandes massas populacionais em situação de migração, saberá tirar daí algumas pistas para os desafios que tem diante de si?

¹⁹ Cf. C. MESTERS, O Projeto Palavra-Vida: a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja. *CONVERGÊNCIA*, 226, (1990), p. 461.

