

Poder, Ouro, Alteridade e Evangelho

Quinhentos anos de evangelização a partir de uma perspectiva européia

José Ignacio González-Faus

Gostaria de começar com dois rápidos esclarecimentos sobre o título que me foi oferecido. Na América Latina houve muitas "evangelizações". Numa palestra rápida é inevitável generalizar. Porém, a distinção que acabo de fazer pode servir também para compreender o que se quer dizer com "a partir de uma perspectiva européia": *de nenhum modo creio que isso signifique uma perspectiva privilegiada* (I. Ellacuría nos recordava muitas vezes que o cristianismo europeu deve sair de seu eurocentrismo). O adjetivo "européia" só pode significar aqui *distância e responsabilidade*. A distância não é somente geográfica, mas também temporal: porque a Europa tem uma história evangelizadora mais longa do que os 500 anos. E a responsabilidade não é só diante da América Latina, porque a Europa invadiu e colonizou também países asiáticos e africanos e viu a evangelização como fruto (ou como justificação) de suas conquistas. Minha palestra terá, pois, o intento de fazer uma comparação do que eu conheço de América Latina com outros momentos do tempo e do espaço.

I. Tipos de evangelização européia

A Igreja européia evangelizou muitas vezes a partir do poder, ou pelo menos junto ao poder. Nos primeiros séculos, a conduta dos cristãos e a palavra dos apologetas foram fator decisivo de evangelização. A partir de Constantino

e Teodósio as coisas mudam: os francos, os godos e uma boa parte do Império são evangelizados pela conversão de seus reis.

Não cabe a nós julgar ou condenar estes caminhos, porém é necessário pelo menos constatá-los. Hoje, a partir de nossas sociedades laicas e pluralistas, é-nos difícil compreender até que ponto o fator religioso era naqueles tempos um elemento imprescindível de coesão social (talvez o atual Islã possa nos dar certa idéia dessa necessidade social do fator religioso, como também dos enormes perigos desta concepção).

1. O modelo evangelizador a partir do poder

Feita a constatação acima, podemos ainda acrescentar que, neste modelo, cabem duas opções evangelizadoras: a partir do poder pode-se destruir e substituir; mas pode-se também transformar. Ambos os caminhos coexistem na primitiva evangelização européia, e limitar-me-ei a evocar um texto que sirva de exemplo de cada um.

1.1 Primeira opção: transformar

A carta do papa Gregório I ao monge Agostinho é exemplo preclaro de uma evangelização que busca antes transformar que destruir. É bem possível que algumas de suas expressões não nos agradem hoje (como, por exemplo, a que qualifica as religiões primitivas dos bretões como "culto aos demônios"). Porém, ainda assim, muitas outras expressões da carta são um modelo de afã inculturador e de respeito:

"Que se derrube o menor número possível de templos pagãos... que se ponham relíquias nele para que se mude simplesmente seu objetivo... Que não se mudem em nada seus costumes dos dias de festa... que neles se levantem ramos ao redor da igreja, como faziam ao redor dos templos pagãos, e que celebrem a festa com banquetes religiosos...".

São Gregório pretende conservar tudo o que for possível, e transformar (ao invés de destruir) aquilo que não lhe parece aceitável. As razões que aduz para isto, não são propriamente teológicas (a possível presença do Espírito fora do marco institucional da Igreja), mas pedagógicas ou pastorais:

"Permitindo-lhes exteriorizar sua alegria do mesmo modo, eles serão levados mais facilmente a conhecer o gozo interior...; é impossível tirá-lo tudo de um só golpe a almas tão frágeis: pois não se sobe uma montanha saltando, mas sim com passos lentos"¹.

Contudo, este afã pedagógico não é mera "tática", mas profunda compreensão da alma e da situação do outro, assim como da intrínseca liberdade da fé.

¹ GREGÓRIO MAGNO: *Carta 76. PL 77, 1215-1217 (1215s).*

1.2 Segunda opção: arrasar e substituir

Será suficientemente expressiva a mera comparação deste texto com este outro que os historiadores qualificam como um "clichê hagiográfico" (pelas vezes que se repete), e que foi tirado da vida dos Santos Júlio e Julião de Horta:

"Derrubar as estátuas dos deuses, cortar as árvores sagradas, incendiar templos e santuários, levantar — muitas vezes no mesmo local — igreja ou capela... e proceder ao batismo de multidões"².

E a partir desta concepção que destrói, ao invés de inculturar-se para transformar (hoje acrescentaríamos: e ser transformado!), já não causarão estranheza estas palavras de um texto legislativo (ou *capitularium*) do imperador Carlos Magno, por volta do ano 785:

"Todo saxão não batizado que procure dissimular-se entre seus compatriotas e recuse que se lhe administre o batismo, será entregue à morte"³.

Repito que não se trata agora de criticar desde fora, senão de constatar, porque isto é necessário para compreender-nos a nós mesmos e para aprender. O modelo evangelizador que foi trazido à América Latina (e que, como logo diremos, teve sua crise aqui) é este modelo de evangelização a partir do poder. E, ainda que este modelo possa encerrar elementos para sua superação (como no afã pastoral de São Gregório Magno), os historiadores da Igreja reconhecem que teve, ao longo da história, dois grandes limites:

a) O primeiro é que o poder se apropria assim da Igreja com a escusa de ajudá-la a evangelizar: o cesaropapismo foi o pedágio que a Igreja européia teve de pagar durante muito tempo, para percorrer os caminhos da evangelização. E citarei um único exemplo do cesaropapismo, porque ainda sofremos as suas conseqüências: a nomeação dos bispos que na Igreja primitiva era coisa das comunidades cristãs, vai passando pouco a pouco às mãos dos monarcas, apesar da longa e denodada resistência das Igrejas: porém — como escrevera São Remígio, bispo de Reims — "ao rei Clóvis a Igreja não pode negar nada".

b) O segundo limite deste modelo é que o povo, assim evangelizado desde fora, elabora seu próprio sincretismo e é só superficialmente cristianizado. Interessante-me salientar o caráter *geral* desta conseqüência, porque freqüentemente ela tem sido apresentada como um defeito particular da América Latina: a religiosidade latino-americana — ouve-se dizer na Europa — é supersticiosa, sincretista ou apenas superficialmente cristã. Pois bem, segundo Jean Delumeau (um dos historiadores mais profundos da Igreja européia), este é o mesmo balanço que cabe fazer da evangelização da Europa: a Europa foi só superficial-

² Citado em J. DANIELOU - H. MARROU, *Nova história da Igreja*. Vol. I: Dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis, 1973, 302.

³ Citado por J. COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église*. Tome I: Des origines au XV^e siècle. Paris, 1984, 129 (trad. br.: Edições Loyola, no prelo).

almente cristianizada, conservou muitos níveis ocultos de superstição e este é um dos fatores que pode explicar sua rápida descristianização⁴.

2. A crise desse modelo no século XVI

Estas constatações pareciam-me necessárias (apesar de sua rapidez), para estabelecer agora nossa segunda tese: esse é o modelo de evangelização que será trazido à América Latina, e precisamente aqui terá sua crise.

2.1 Três tipos de evangelização na América Latina

Eu distinguiria três tipos de evangelização na América Latina: uma evangelização a partir do poder, uma evangelização a partir da superioridade (que pelo menos já não se impõe pela força e intenta recolher o melhor do texto citado de Gregório I) e uma evangelização "contra o poder". A realidade foi sem dúvida mais complexa do que se pode supor (eu mesmo me pergunto onde caberia neste esquema um homem como Motolinia — "o irmão pobre" — que amou os índios tanto como Las Casas, mas que diferia dele e foi inimigo dos conquistadores, embora não da conquista). Porém estes títulos, ainda que sejam somente aproximados, oferecem um material importante de reflexão teológica.

a) Evangelização a partir do poder

A evangelização a partir do poder está representada pela teologia de Ginés de Sepúlveda, o adversário de Las Casas. Pode-se resumir nestas palavras de Sepúlveda no *Democrates alter*.

"Santo Agostinho assegura que é maior mal que pereça uma alma sem batismo, que o fato de que sejam degolados inúmeros homens, ainda inocentes".

Quer dizer: *a religião — e a salvação eterna que ela traz — é tão importante que autoriza inclusive qualquer dano material para livrar os índios da idolatria.*

Seja boa ou má a intenção de quem assim argumenta, parece claro que os conquistadores têm aqui justificação para quase todas as suas tropelias, e que tal teologia é responsável, ou pelo menos cúmplice, de muitas atrocidades da conquista. Por isso Las Casas levantar-se-á contra ela, tachando-a de não cristã mas islâmica (essa é — exclama — "a religião de Maomé"). E lhe oporá sua frase célebre de que mais vale um Índio pagão e vivo, que cristão e morto. Quer dizer: *o cristianismo dá ao homem uma liberdade e uma dignidade tão grandes que, sem respeito a elas, já não vale a religião.*

⁴ Trata-se de uma tese muito repetida pelo nosso autor. Remeto aqui unicamente, e como exemplo, a J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris, 1977.

b) Evangelização a partir da superioridade

Mas, antes de passar à postura de Las Casas, é importante expor outra posição intermediária, que já não pretende impor, mas convencer, e na qual, por isso, aparecem importantes elementos inculturadores. A partir de minha ótica cristológica, diria que é "encarnacionista", mas não de todo "kenótica", isto é: falta-lhe o traço cristológico de "assumir a imagem (ou pelo menos a causa) do Servo" (cf. Fl 2,6ss). Esta postura parece-me representada pelo *Livro dos Colóquios* de Bernardino de Sahagún, o qual descreve as conversas entre doze frades franciscanos e os principais (ou "sátrapas") de diversas regiões mexicanas.

Não interessa neste momento a exatidão histórica do texto, se os colóquios se deram ou não desta forma, o importante é que refletem um ideal de evangelização, e por isso vale a pena estudá-los. Tampouco posso apresentar aqui uma análise tão extensa quanto o documento merece. Porém parece-me possível oferecer um breve resumo de seus traços principais.

1. Em primeiro lugar, o livro manifesta um espírito cordial e dialogante, porém não isento de triunfalismo e de superioridade. Os doze não se apóiam no poder dos conquistadores, mas tampouco são inimigos deles⁵. São pessoalmente humildes, pedem a seus interlocutores que não os considerem "mais que homens mortais como vós; não somos deuses nem descemos do céu, na terra nascemos e nos criamos..., como vós"⁶. Mas têm uma mentalidade de cristandade que considera o papa com autoridade inclusive sobre os pagãos⁷. E eles são representantes dessa autoridade.

2. Em segundo lugar, e como conseqüência do anterior, a obra reflete elementos importantes de inculturação, e faz inclusive esforços por encontrar a Deus no interior daquelas religiões, na linha paulina do "Deus desconhecido"⁸, mas permanece a dúvida sobre se sua evangelização pretende mais converter

⁵ Fernão Cortez, ao saber que haviam chegado, "foi notavelmente consolado e logo despachou para que lhes dessem todo bom tratamento e os trouxessem com toda brevidade a esta cidade do México". E "durante alguns dias, o Ilustríssimo Governador presenteou e recreou os ditos religiosos, que vinham magros e alguns deles mal dispostos, tanto em conseqüência da longa viagem pelo mar como do trabalhoso caminho pela terra. Nestes dias conversou com eles e os conheceu e tomou grande afeição por eles, vendo em suas palavras e obras que eram servos de Deus" (73). (*O Livro de los coloquios*, de B. de SAHAGÚN, será citado pela edição da Universidade Nacional do México, 1986, simplesmente pelo número da página entre parênteses). Não há dúvida de que os frades necessitariam desse descanso; mas hoje fica a pergunta se era Fernão Cortez quem deveria dá-lo. Ainda que se deva acrescentar que, passado algum tempo, Cortez se decepcionou com os frades e pediu à Espanha que lhe enviassem "verdadeiros" missionários.

⁶ Esta confissão não deve ser valorizada de modo abstrato, mas à luz do fato de ter sido um fator decisivo para a vitória de Cortez o ser tomado pelo deus Quetzalcoatl que — segundo a mitologia asteca — haveria de vir para fazer vingança da religião estabelecida de Huizilopochtli.

⁷ "Trazemos uma grande embaixada daquele grande Senhor que tem jurisdição espiritual sobre todos quantos vivem no mundo, e que se chama Santo Padre" (79). "Este grande Sacerdote, o Santo Padre, tem superioridade e eminência sobre todos os reis da terra e também sobre o Imperador, e agora para isto nos enviou para cá" (85).

⁸ "Ele é o verdadeiro *ypalnegoani*, a que chamais deste modo, mas nunca o conhecestes" (91).

respeitando, ou simplesmente substituir impondo⁹. A posterior visceral oposição de Sahagún ao culto de Nossa Senhora de Guadalupe, precisamente porque se dizia ter ela aparecido na colônia de Tepeyac, onde se venerava uma deusa asteca (Cihuacóatl ou Tonantzin), pode abonar plasticamente esta suspeita.

3. Precisamente por isso, os "apóstolos" não chegam a valorizar a bondade dos outros, embora a constatem. Nosso texto descreve encantadoramente a bondade dos "sátrapas" ("somos baixos e de pouco saber..., que apesar de ser verdade que temos o encargo do reino e da república, não temos o seu saber nem a sua prudência" [86]), desculpa a sua idolatria ao contrário do que faziam os conquistadores ("a razão por que não quereis deixar os vossos deuses... não é outra senão não ter ouvido as palavras e doutrina de Deus e que não tendes nenhuma escritura sua", [90]); malgrado tudo isso, nosso texto não parece perceber a seriedade da objeção de consciência dos pagãos e o imperativo moral que eles sentem, de fidelidade a sua religião, apesar de descrevê-lo com muita exatidão: pois não se trata só de que "não nos parece coisa justa que os costumes e ritos que nossos antepassados nos deixaram..., nós com leviandade os destruamos" (86), senão de algo muito mais fundo: que eles crêem ter tido uma experiência religiosa válida, e que, ainda que tenham autoridade, não podem impor uma "apostasia" a seus súditos¹⁰.

4. E esta atitude evangelizadora deficiente (apesar de seus méritos) está relacionada com um conteúdo também deficiente da evangelização: o Deus que anunciam os "apóstolos" é um deus das vitórias e não da cruz: o principal argumento de sua exposição parece ser que "seus deuses não puderam livrá-los das mãos dos espanhóis, porque (estes) eram servos do verdadeiro Deus todo-poderoso que os ajudou" (sumário dos cap. 16 e 19: p. 76). Os conquistadores ficam assim justificados. E esta concepção bélica de Deus extrapola o drama celestial (anjos-demônios) que no nosso texto tem uma presença muito chamativa, e converte a tarefa terrestre de evangelizar em reflexo desta luta celeste¹¹. O Reino de Deus que é objeto de toda evangelização, se identifica totalmente com a pertença à Igreja e, a partir daí, toda alteridade tem de ser

⁹ "Com grande fervor os religiosos aprendiam esta língua mexicana..., ensinavam os jovens a ler e escrever e cantar e tomar notas..., com grande fervor intentavam derrubar os templos dos ídolos e edificar... igrejas" (75). O que se diz a respeito da língua tampouco deve ser menosprezado hoje, quando já é um dado adquirido: o Conselho de Índias de Sevilha considerava que as línguas indígenas não eram aptas para expressar a fé cristã.

¹⁰ "Dizeis que os que adoramos não são deuses. Esta maneira de falar faz-se-nos muito nova e nos é muito escandalosa... Nossos pais e antepassados... nos deixaram este costume que temos de adorar nossos deuses, e neles creram e os adoraram todo o tempo em que viveram sobre a terra..., Deixaram-nos dito que mediante eles [os deuses] vivemos e somos, e que nos mereceram para que fôssemos seus e os servíssemos através de inumeráveis sinais... Como poderão deixar os pobres velhos e velhas aquilo em que se criaram durante toda sua vida? Atendei para que não incorramos na ira de nossos deuses, atendei para que não se levantem contra nós as pessoas simples, se lhes disséssemos que não são deuses os que até aqui sempre tiveram como tais" (88.89).

¹¹ "Não quero que me sirvais em outra coisa além de que guardeis e ampareis os homens, para que meus inimigos, os demônios, não os impeçam" (são palavras de Deus aos anjos fiéis, após a queda dos demônios: p. 94).

vista como demoníaca. Por isso nossos "apóstolos", antes que evangelizar, "eclesializam"¹².

E, sem dúvida também, "hispanizam", porque este argumento que reivindicava a Deus por suas vitórias militares reflete a teologia da Espanha imperial, que atribuiu sua grandeza a Deus mais que à própria cobiça, e que é típica de todos os impérios (o presidente Bush a ressuscitou em pleno século XXI!). E reflete também a teologia do "piedosíssimo" Colombo para quem — como diz um jogo de palavras em alemão — *Gott e Gold* (Deus e ouro) soavam o mesmo... Que possa haver aqui religiosidade, não o negamos. Porém permanece a pergunta se se trata da religiosidade daquele que disse: "Não podeis servir a Deus e ao dinheiro" (Mt 6,24).

De qualquer modo, esta mentalidade (desligada já da boa vontade dos "doze frades") é a que dá azo a que os conquistadores repitam mais tarde que o ouro dos indígenas era a oportunidade que Deus lhes havia dado para que pudessem trocá-lo... pela fé cristã.

Já disse que não nos corresponde condená-los a partir de nossa mentalidade moderna. O pouco apreço que acabaram tendo aqueles homens (Sahagún não pôde publicar suas importantes obras etnográficas, que só vieram a ser editadas no século XIX!), indica até que ponto inclusive sua moderação acabou sendo conflitiva. Aqui se gesta a primeira crise da "evangelização a partir do poder": a América creu por intermédio de homens como estes, *apesar* dos conquistadores e dos que pregavam para justificá-los. Eis aqui o grande mérito deste outro modelo. E sua importância se percebe ainda mais pela comparação com o Peru, onde não há tal separação entre conquista e evangelização, e o mesmo Pizarro é quem se apresenta a Atahualpa como embaixador do Papa (ao que este responderá que "esse papa deve estar louco, pois reparte terras que não possui"). Por isso no Peru o esforço inculturador, que no México estes homens encarnam, embora com seus limites, começa mais tarde.

Mas, ainda que não possamos julgar, podemos sim comparar e aprender. E um ponto de referência imprescindível para isso nos subministra a existência (ao menos teórica) de outro modelo que se reflete na teologia de Bartolomé de Las Casas.

c) Evangelização contra o poder

Se até agora falamos de evangelização a partir do poder e evangelização a partir da superioridade, poderíamos falar de Las Casas como de uma evangelização contra o poder. Podem-se discutir alguns erros e exageros de Frei Bartolomé de Las Casas como homem de ação. Mas como teólogo continua a ser uma figura impressionante. Vou comentar um texto, escolhido arbitrariamente.

¹² "Este universal Deus e Senhor, redentor e criador Jesus Cristo, tem um reino aqui no mundo, que se chama Reino dos Céus e, por outro nome, Igreja católica, e chama-se Reino dos Céus, porque ninguém irá ao céu a reinar, se não se sujeitar a este Reino aqui no mundo" (85).

mente entre os muitos possíveis. Las Casas opõe-se sobretudo a posições como a de Ginés de Sepúlveda, mas contribui com elementos que também sugerem alguma comparação com o posicionamento de Bernardino de Sahagún.

Como ponto alto de sua argumentação, Las Casas citará o texto de Mt 5,45: Deus não é um deus das vitórias, mas aquele que “faz nascer seu sol sobre bons e maus, e cair a chuva sobre justos e injustos”. Daí se segue que não se pode causar nenhum dano material aos pagãos, com a desculpa de evangelizá-los, pois é o mesmo Deus quem lhes concedeu “os céus e a terra..., benefícios comuns a todos os homens sem diferença, e os fez senhores naturais de tudo isso, não mais a uns que a outros”.

Daqui se segue que é uma grande “cegueira dos cristãos” qualquer pretensão de evangelizar a partir do poder ou da ameaça. Só cabe o caminho do “Mestre e guia Jesus Cristo” que consiste em “convidar e atrair e ganhar à fé pela paz e amor e mansidão e exemplos de virtude”¹³. Por conseguinte, Las Casas aplica à evangelização a regra de ouro do Evangelho:

“Que tudo o que quieríamos que os outros homens fizessem conosco, façamos com eles, e, onde quer que entrássemos, a primeira mostra que de nós dêssemos, por palavras e obras, fosse paz; e que nisto não haja distinção entre Índios ou gentios, gregos ou bárbaros, pois um só é o Senhor de todos, que por todos sem diferença morreu”.

O senhorio universal de Cristo impede Las Casas de converter o demônio em chave de explicação única dos não-cristãos (tentação de que não se livrava o *Livro dos Colóquios*). Por isso protesta contra quem sustenta que

“não por mais de que não são cristãos alguns homens... creiamos e tenhamos por verdade que nos é lícito invadir seus reinos e terras, e ir desassossegá-los e conquistá-los”.

E termina com uma conclusão bem taxativa:

“Quem inventou este caminho de ganhar para Cristo os infiéis e trazê-los a seu conhecimento e incorporá-los ao aprisco de sua universal Igreja, creio e ainda sei por certo que Cristo o tem condenado por seu Evangelho”¹⁴.

Esta mentalidade tem conseqüências muito importantes. Em outro momento, respondendo a Sepúlveda, Las Casas faz duas afirmações sobre a evangelização, que afetam também a dois pontos do *Livro dos Colóquios*, que assinalarei como insuficientes:

a) O respeito à consciência:

“Caso os idólatras estimem e aprendam ser aqueles ídolos o verdadeiro Deus...,

¹³ Vale a pena notar a semelhança da atitude aqui propugnada com o que Paulo VI chama na *Evangelii Nuntiandi*, de “gesto inicial de evangelização” (cf. EN 21).

¹⁴ B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias* I,17.

segue-se que são obrigados a defender seu Deus ou seus deuses como nós cristãos o somos a defender nosso verdadeiro Deus e a religião cristã"¹⁵.

b) A questão do poder:

"E como a Igreja não tenha mais poder que teve Jesus Cristo enquanto homem, se se intrometesse a castigar os delitos dos gentios, faria a Deus injúria, usurpando-lhe o juízo que ele reservou para si no dia do juízo"¹⁶.

É importante acrescentar que — para Las Casas — isto não tira possibilidades à evangelização, senão que lhe dá identidade. Mas se falei de "evangelização contra o poder", é porque, além de Las Casas, gostaria de dizer aqui uma palavra sobre as reduções do Paraguai, que hoje podem ser consideradas como uma das realizações mais próximas ao ideal de Las Casas. Não se trata agora de idealizar nada; e é bem provável que algumas críticas modernas às reduções tenham consistência para nós hoje¹⁷. Contudo, se citei as reduções, é porque, para além de suas limitações humanas, questionam radicalmente boa parte da teologia do *Livro dos Colóquios*.

Com efeito: seu sentido principal (refletido já na palavra "redução") é que *é preciso escapar dos conquistadores para poder ser cristãos*. Convém não esquecer que a primeira idéia delas não provém dos jesuítas, mas do dominicano Frei Pedro de Córdoba, que era o superior e defensor de Antônio de Montesinos em La Española, quando este proferiu o seu célebre sermão. A propósito do episódio, Frei Pedro redigiu um esboço desta forma de evangelização para o Rei Fernando. A primeira tentativa (levada a cabo por dominicanos na costa da atual Venezuela) fracassou, porque certo dia (e contra as ordens reais) um barco de espanhóis apareceu na povoação e capturou vários índios como escravos. Os que conseguiram escapar se sentiram traídos pelos missionários e por vingança os esfaquearam.

Isto põe em relevo como, para evangelizar, é preciso fugir aos conquistadores. E com isso fica claro que os conquistadores são maus, apesar de seus triunfos e ainda que tudo lhe vá bem. Deus não os favorece pelo fato de crerem, e suas vitórias não são, em todo o caso, mais que o escândalo bíblico da prosperidade do ímpio.

Por outro lado, se os conquistadores são verdadeiros demônios apesar de ser cristãos, fica bem claro que não são os deuses pagãos os que endemoninham os homens. A luta entre o bem e o mal — que, por outra parte, é tão bíblica — passa por dentro de cada homem (também por dentro da Igreja!), e não se identifica com a distinção entre a Igreja e o mundo exterior a ela.

¹⁵ ID.: *Obra indigenista* (ed. J. Alsina). Madrid, 1985, 179.

¹⁶ ID.: *ib.*, 189.

¹⁷ Elas têm sido acusadas de teocráticas e de construir uma espécie de "cortina de ferro". Mas convém não esquecer o entusiasmo de homens como Augusto Comte, ou o Voltaire de *Essai sur les moeurs*.

Com isto ficam desautorizados dois pilares fundamentais da teologia do *Livro dos Colóquios* (o deus das vitórias e a satanização do que é estranho à Igreja). E este me parece ser o significado principal das reduções para nosso tema.

Minha palestra poderia terminar aqui. Mas me parece importante comentar que esta mesma crise do modelo "evangelização a partir do poder" que se dá plenamente na América Latina, aparece insinuada também, na mesma época, no outro extremo do mundo, na trajetória de Francisco Xavier.

2.2 A trajetória de Xavier

Para começar, temos de dizer que Xavier, em seus começos, comunga com a mesma teologia "imperial" de Ginés de Sepúlveda, e com o modelo evangelizador que ela subministra. Isto produz o primeiro Xavier, que vai à Índia enviado pelo rei de Portugal, e que passa por um mundo religiosamente tão rico quanto a Índia sem conhecê-lo em absoluto, somente preocupado em "batizar" indiscriminadamente. A raiz desta conduta parece estar na conhecida oração atribuída a Xavier: "Eterno Senhor de todas as coisas, lembrai-vos de que criastes as almas dos infiéis, fazendo-as à vossa imagem e semelhança. Olhai, Senhor, como, para opróbrio vosso, delas se enchem os infernos". Uma teologia cruel (que é, em última análise, uma teologia do poder eclesiástico) não permite descobrir, nessa imagem divina que Xavier reconhece, a liberdade com que Deus se relaciona com o homem: os infiéis se condenam involuntariamente. A partir daqui se recupera uma concepção semelhante à de Ginés de Sepúlveda e, tudo o que se faça para batizá-los (ainda que seja apoiar as conquistas do rei de Portugal), será bom.

Mas esta concepção entra em crise em razão do choque com a realidade (que Sepúlveda nunca teve!). Segundo a versão de Jean Lacouture, Xavier não deixou a Índia por causa de uma espécie de "divina impaciência" (J.M. Pemán) que na realidade seria uma precipitação muito humana, mas em decorrência de um conflito com o sistema colonizador-evangelizador, que se reflete por exemplo em sua carta de janeiro de 1549 a João III de Portugal:

"Este rei (do Ceilão) é favorecido e faz todo o mal que pode com o favor de Vossa Alteza. Esta é a verdade e pesa-me escrevê-lo... Nosso Senhor ... lhe dê graça para cumprir a sua vontade como falaria havê-la cumprido..., quando estiver dando contas a Deus de toda sua vida passada, hora que está mais próxima do que V. A. crê; e por isso esteja preparado, pois os reinos e senhorios se acabam. Coisa nova será, e que nunca por V.A. passou, ver-se despojado à hora de sua morte de todos os seus reinos e senhorios, e entrar em outros, nos quais lhe será novidade ser mandado e, o que Deus não queira, para fora do paraíso"¹⁸.

Xavier passou ao ataque, e precisamente diante da pessoa que mais o protegera. Não importa se este protesto é levado a cabo com a linguagem e

¹⁸ Francisco JAVIER: *Cartas y escritos de San Francisco Xavier* (ed. BAC), Madrid, 1953, 304-305.

argumentos da época. O importante é a constatação de que o caminho de alianças estratégicas imposto pela política colonizadora não constitui precisamente aquilo que Paulo VI chamou de "gesto inicial de evangelização".

Por isso, a partir daqui, Xavier muda¹⁹: apresentar-se-á no Japão liberto de todo aparato imperial, disposto a dialogar mais que a batizar, sem armas diante daquele povo tão guerreiro, disposto a não comer carne ou peixe, posto que os mestres religiosos japoneses tampouco os comiam, e apostando na convicção responsável ao invés da sacramentalização mecânica. Na carta de 20 de janeiro de 1548 comenta a resposta que lhe havia dado Anjiro (a pessoa que o introduziu no Japão) sobre as possibilidades de conversão dos japoneses. Três coisas se destacam nessa resposta: a) a paciência (Anjiro disse-lhe "que não se fariam cristãos logo"); b) uma adaptação que cede a iniciativa ao outro (far-lhe-iam muitas perguntas e logo examinariam suas respostas); e finalmente c) o testemunho de vida (veriam "se vivia conforme ao que falava... e sem que me achessem em que me repreender"²⁰). Aqui temos outra vez esse "gesto inicial de evangelização" de que fala a *Evangelii Nuntiandi*.

E esta mudança possibilita algo muito importante que é a *capacidade de aprender*. Doravante Xavier manifesta uma admiração pelo Japão ou pela China que, curiosamente, não parece ter sentido ante as riquezas da Índia. Sobre a China escreverá que — segundo suas informações — "é terra de mais justiça que nenhuma de toda a cristandade²¹". E sobre a frugalidade dos japoneses escreve estas clarividentes palavras que me agrada comentar em minha Europa de consumismo louco e insatisfeito: "Bem se vê nos japoneses como nossa natureza com pouco se sustenta, ainda que não haja coisa que a contente"²². Embora hoje nos pareçam óbvias, ambas as frases são subversivas para sua época, porque contêm uma crítica implícita ao sentimento de superioridade da Cristandade: há pagãos melhores que os cristãos (!) pelo menos em algumas coisas. E assim a evangelização deixa de ser imposição para converter-se em diálogo: o evangelizador poderá dizer com Dom Pedro Casaldáliga: "Os doy todo lo que tengo — que es más de lo que yo soy" (dou-lhes tudo o que tenho — que é mais do que eu sou). Mas o que já não pode, é impor o que ele é.

Xavier permaneceu só e incompreendido. A crise do modelo de evangelização a partir do poder teve lugar propriamente na América Latina, nos aspectos trágicos e proféticos de sua evangelização. Porém na América Latina

¹⁹ J. LACOUTURE, *Jésuites*, Paris, 1991, I, 134 e 156, descreve assim esta mudança: "Do espírito crítico à experimentação, do espírito de diálogo à vontade de intercâmbio, do espírito de exame ao afã de igualdade e de verdade... Havia compreendido que converter é antes de mais nada descobrir e respeitar o outro".

²⁰ ID.: *ib.*, 234.

²¹ ID.: *ib.*, 418 (carta de 29 de janeiro de 1552). Para se entender o caráter subversivo desta frase, tenha-se em conta que, segundo muitos historiadores, quando Tomás Morus redigiu sua *Utopia*, pensava na organização social de alguns povos pré-colombianos, mas não se atreveu a explicitá-lo para não ter problemas com a Inquisição por afirmar que os pagãos eram mais justos que a Cristandade. Por isso, colocou sua sociedade alternativa em "nenhum lugar" (u-topia).

²² ID.: *ib.*, 381.

acabaram triunfando a conquista e a colonização, e foram derrotados Las Casas e as reduções. Por isso, *o fruto dessa crise*, eu o veria simbolizado de maneira mais nítida no que ocorreu no Oriente durante os dois séculos seguintes. Refiro-me às controvérsias em torno à evangelização da China e aos chamados "ritos malabares".

Poder-se-ia objetar que tanto José de Acosta, no Peru, como o Beato José de Anchieta, no Brasil, constituem o paralelo de Ricci, do qual são quase contemporâneos. Infelizmente não conheço o segundo. O primeiro creio que fica em posição inferior à de Ricci, porque o forçam a isso a situação colonial (já irreversível) e o sistema de "encomiendas" e de exação tributária, assim como sua concepção da salvação semelhante à do primeiro Xavier, que o força a ser possibilista. Acosta se debate no dilema de que sem espanhóis na América não pode haver evangelização e, com eles, a evangelização é difícilíssima. Isto o faz optar pelo que considera "mal menor" e o converte em exemplo de algo que costume repetir ao falar do pecado estrutural: que o mal mascara sua maldade, fazendo-se necessário. Não obstante se pode destacar em ambos a concepção da inculturação como efeito do amor cristão e deste como motivo de credibilidade (ou na linguagem de Acosta: como "o milagre imprescindível para a fé"²³).

3. Vislumbres de uma nova "evangelização a partir da alteridade" (Ricci, De Nobili)

Mateo Ricci e os missionários que o seguiram, sustentavam que a China (pagã!) era um povo "privilegiado por Deus". O mesmo Ricci escreve da China, em começos do século XVII, que "os livros canônicos do confucionismo não ficam por baixo de nenhum de nossos filósofos naturais", a tal ponto que "podemos esperar que muitos dos antepassados deste povo se salvaram observando a lei natural, com a ajuda que Deus em sua bondade lhes deu"²⁴. É muito provável que nestas frases esteja a razão última da condenação posterior das missões chinesas, muito mais que nos pontos concretos do litúrgico. Ambas as frases, outra vez, subvertem o sentimento de superioridade da cristandade (por algo os jansenistas acusavam a primeira de pelagianismo!). E se se compara o texto de Ricci com a oração antes citada de Xavier, percebe-se como despoja a mentalidade eclesiástica dessa "exclusividade da salvação" que parece justificar uma evangelização impositiva e sem respeito. Porque o curioso é que a Igreja havia aceito já a frase de Ricci para os pagãos gregos ou latinos que pertenciam ao passado e, por isso, não lhe criavam a ameaça da alteridade. Mas não queria aceitá-la para os contemporâneos, porque parecia questionar a evangelização a partir do poder. Esta incoerência inconsciente é o que desmas-

²³ J. DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Madrid, 1984, I, 320. Sobre as virtudes e ambigüidades de Acosta, veja-se o artigo de P. TRIGO: "Evangelización en la colonia", *RTL* 7 (1990) 163-188. Ele reformula nos seguintes termos o que acabo de dizer: "a entrega do Evangelho se dá na entrega do evangelizador".

²⁴ Referência em LACOUTURE, *Jésuites*, 272.

cara o texto de Ricci, e permite compreender a conflitividade destas tentativas chinesas e indianas.

Não há agora tempo para contar toda sua história. Só podemos sublinhar seu êxito inicial, e comentar um pouquinho o aborto deste processo pela intervenção de Bento XIV nas Bulas de 1742 (para o caso chinês) e 1744 (para a Índia). Intervenção que, dois séculos depois (em 1949), o cardeal Tisserant qualificaria de “os dias mais negros da história das missões”.

Tive a paciência de ler ambas as bulas na Integra. Creio que se pode fazer o seguinte balanço aproximado: no campo dos conteúdos há algum discernimento bem-feito no que concerne ao campo que hoje chamaríamos “social”. Por exemplo — no caso indiano — que não se admita ao batismo quem acredita que os párias são reprovados por Deus²⁵ ou o mandato de visitar os párias (438, 440), ou a proibição de afastar dos sacramentos as mulheres quando tinham as regras, argumentando que Jesus havia tocado a hemorroíssa (442-443). Por outro lado, porém, no campo que hoje chamaríamos cultural ou hermenêutico, as bulas mais fazem rir: o caráter civil e não propriamente religioso de muitas cerimônias fúnebres (como as listas de nomes nas casas, ou as oferendas nos equinócios) será reconhecido por Pio XII ao levantar as excomunhões em 1940, alegando que “havia mudado o significado” daqueles usos em consequência da secularização da sociedade. Mas esse mesmo caráter civil já o proclamavam o imperador chinês e seus sábios dois séculos antes, e neles se apoiavam os missionários. Bento XIV o reconheça, porém não pode crer-lhes. Creio que estas bulas contrastam chamativamente com a paciente pedagogia de Gregório I que citávamos no começo deste artigo, e constituem um bom exemplo do que é absolutizar o próprio modo de viver o cristianismo, para impô-lo a partir do poder²⁶.

Para mim o mais surpreendente não é o que diz respeito ao campo dos conteúdos, mas o que concerne ao modo de exercício da autoridade, que se reflete nos pontos seguintes:

a) O papa reconhece na introdução que “não se pode negar que a fé cristã fez na China ingentes progressos”.

b) Apesar disso vai impor sua decisão com uma violência espantosa (juramento, excomunhão e regresso à Europa para os missionários que não a aceitem); e contra a opinião da hierarquia local (o arcebispo de Pequim permitira muitas coisas mais que o papa declara inválidas e “como nunca existentes”: p. 228). A razão desta rigidez creio estarem nas duas observações que seguem.

c) É surpreendente que, em ambas as bulas, o papa defina a missão da Sé Romana com a formulação — tão contrária ao ensinamento de Jesus aos Apóstolos

²⁵ *Bullarium romanum* XV, 432 (os números entre parênteses no texto remetem a essa obra).

²⁶ Não resisto a citar este outro exemplo que hoje também fará sorrir: “É incapaz de receber a graça do batismo quem crê equivocadamente que o sopro e a saliva não são matéria apta da cerimônia sacramental; e não se livrará de um grande castigo (gravissimi piaculi expertum non futur) quem batize os que pensam assim” (*Bullarium* XV, 439).

los — de “arrancar a cizânia pela raiz”²⁷. Hoje podemos comentar simplesmente que, em ambos os casos, se cumpriu a advertência de Jesus e se arrancou também o trigo.

d) E essa obsessão por arrancar a cizânia provém de uma falsa concepção da unidade da fé, que a confundiu com uniformidade e, deste modo, se permite impor a própria particularidade crente como totalidade da fé. Na introdução da bula contra os chineses, Bento XIV lamenta-se expressamente de que se produziu uma pregação “non uniformis” e uma variedade de “disciplina et institutio”, e se propõe que “todos digam o mesmo... e se glorifique a Deus com uma só boca”. Não se pode deixar de pensar aqui na doutrina paulina sobre a ingestão de alimentos consagrados aos ídolos e em sua defesa da pluralidade, salvando mais a caridade que a uniformidade.

Detenhamo-nos por um momento sobre esses dois pontos. A nova evangelização que se intenta relançar por ocasião das comemorações quinhentenas de 1992 não pode, de nenhum modo, ser uma evangelização que pretenda arrancar a cizânia violentamente e antes do tempo, nem que confunda a unidade da fé com a uniformidade de uma igreja particular universalizada²⁸.

e) Finalmente (e mostrando certo temor ou certa consciência da gravidade das decisões que impõe), Bento XIV pede aos missionários que “não temam que por isso se protele a conversão dos infieis, pois esta se deve esperar sobretudo da graça de Deus” (230). Esta espécie de monofisismo eclesial, que espera que Deus atue quando o homem não faz o que deveria, ficou bem desmentida pelos fatos dos quase três séculos seguintes. A encíclica *Maximum illud* de Bento XV, em 1919, será um reconhecimento dolorido e muito sério de que essa forma de evangelização não respeitosa e uniformista acaba convertendo a evangelização em uma imposição de coisas tão pouco evangélicas como a geografia e o sentimento de superioridade cultural do evangelizador. Por isso pode ser bom evocá-la para concluir esta primeira parte. O papa não teme chamar de “lamentável” a falta de indigenismo das igrejas, lamenta-se que, em regiões onde o catolicismo existe já há séculos, “o clero indígena goze de uma reputação inferior”, de que povos que, “à luz do Evangelho subiram da barbárie à civilização e produziram homens notáveis em todos os domínios das artes ou das ciências, não tenham conseguido em vários séculos produzir bispos para governar-se”. Deduz daí que “é preciso reconhecer que há algo de falso e defeituoso na educação dada até hoje ao clero das missões”; e protesta porque este muitas vezes “mostra menos interesse pelos assuntos do Reino de Deus que pelos de sua própria nação”. Ressalta depois que o evangelizador não é em absoluto evangelizador de sua pátria, mas de Cristo, para concluir daí que

²⁷ “Cum Sancta Sedes id maxime caveat ne zizania in agro Dominico radices agant aut si forte egerint e a quam cito fieri potest evellantur” (*Ex quo singulari*). “Industria ut ex recens coalescentibus praedictorum regnorum ecclesiis, zizania radicitus evellerent” (*Omnium sollicitudinum*).

²⁸ Comentei um pouco mais ambos os pontos nos artigos “Evangelización e inquisición”, *RTL* 8 (1991) 191-210 e “Evangelización e Iglesia”, *RTL* 8 (1991) 231-251.

"Deverá comportar-se de tal maneira que, a quem quer que se aproxime dele, não lhe possam caber dúvidas em reconhecê-lo como ministro de uma religião que não é estrangeira em nenhuma nação, posto que nela... não há grego nem judeu, nem circunciso ou incircunciso, nem bárbaro ou cita, nem escravo ou livre, mas Cristo tudo em todos"²⁹.

Muito se tem ganho neste ponto ao longo do presente século, ainda que não sem dificuldades grandes que ainda persistem. Por isso pode ser bom recuperar estas palavras no contexto do presente ano de 1992, para que a nova evangelização não se converta em imposição de uma maneira de ser cristão, quiçá respeitável, mas longe de ser a única, e quiçá além disso (diga-se sem intenção de ofender) menos evangélica que outras. Agora — para concluir este artigo — só nos restaria suscitar algumas perguntas que brotam de toda esta panorâmica histórica.

II. Perguntas de um europeu diante do futuro

A ótica europeia é, como os srs. já sabem, uma ótica cansada e velha. Perguntamo-nos se a época da evangelização em massa, ou de povos, já se concluiu, historicamente falando (salvo, talvez, para o caso da África, mais maltratada e menos solidificada em sua identidade antropológica). As razões desta pergunta são mais ou menos as seguintes:

a) *A consolidação cultural e a unidade do mundo.* Talvez se tenham perdido no passado oportunidades históricas, que só Deus saberá como reparar. E ao mais valioso do cristianismo (ou simplesmente do homem) europeu, o domina uma certa "má consciência" por seu passado invasor, que se traduz no desejo de respeitar, de não impor mais³⁰. (Certamente o que há de pior no Primeiro Mundo continua a invadir, destruir e dominar, mas já não com a escusa de evangelizar, senão, no máximo, de "civilizar").

²⁹ Citação tomada de *La Siècle apostolique et les missions*, I, 34ss.

³⁰ Neste trabalho tratamos quase só da América Latina e da Igreja Católica. Mas pode ser bom recordar (agora que se conclui este artigo e vai chegando ao fim o ano de 1992) que o modelo "evangelizar invadindo" não é exclusivo de um só país nem de uma só Igreja, senão que resume o lado mais negativo da história europeia. Ainda no século XIX (portanto três séculos depois da colonização espanhola e quando as nações latino-americanas já eram independentes), Sir Joshua Marshmann continuava a justificar este modelo para a Inglaterra na Índia, em uma obra cujo simples título nos parece hoje vergonhoso (ou ridículo): *Advantages of Christianity in Promoting the Establishment and Prosperity of the British Empire in India* (Vantagens da Cristandade na promoção do estabelecimento e da prosperidade do Império Britânico na Índia). Ali escrevia que "os indianos, por sua debilidade de caráter que nem sequer o cristianismo poderá superar, serão sempre um povo submetido. E podem sentir-se felizes se a Providência os mantém sempre sob o manto, suave e ao mesmo tempo exigente, da Grã-Bretanha". Estes argumentos se repetiram mecanicamente, às vezes para aplicá-los à África, outras à América, outras ainda à Ásia. Assim se compreende a crítica de Gandhi ao cristianismo que citamos na conclusão, e que é uma crítica ao cristianismo europeu. E se compreende a importância universal de homens como Las Casas, ainda que com todas as suas limitações humanas.

b) *A redescoberta da liberdade da fé.* Aquela "objeção de consciência" que apresentavam os sátrapas aos "doze apóstolos" (e que já havia sido defendida por Tomás de Aquino!), está hoje muito viva entre nós. Neste contexto se nos faz necessário distinguir entre um falso proselitismo que quase só produz apostasias (e que é visível hoje na prática de algumas seitas), e uma verdadeira evangelização que produz a conversão autêntica precisamente porque provém dela³¹.

c) Citemos também *a redescoberta da vontade salvífica universal de Deus.* A motivação do primeiro Xavier já não vale hoje em dia. E é curioso notar como G. Gutiérrez, em sua *Teologia da libertação*, toma também como ponto de partida o que ele chama de "um passo do quantitativo ao qualitativo" no tema da salvação.

Não significa em absoluto que o Evangelho de Jesus Cristo não deva seguir sendo anunciado, pois Cristo não será propriamente tal até que não se haja "plenificado tudo em todas as coisas" (Ef 1,23). Mas hão de mudar sim as motivações, as modalidades e os objetivos desse anúncio.

d) E finalmente deve-se citar *a perda de plausibilidade social do cristianismo europeu.* Na Europa o cristianismo já não é fé, mas elemento cultural. Ainda que se encontrem ali magníficos e promissores exemplos minoritários de *fé pessoal*, devemos reconhecer que, *como crença social*, acontece com o cristianismo o mesmo que ocorria com o socialismo nos últimos anos da URSS: como crença social já não funciona. Procura-se a Igreja como adorno desta vida velha, mas não como fermento de uma vida nova; e a Igreja transige muitas vezes com esta demanda para não ter a sensação de que perde importância. Tudo isto pode contrastar com o fato de que em outros países da Ásia e da África (Índia, Coréia, Japão, Egito...) a Igreja tem uma presença e uma influência sociocultural muito superior à sua proporção numérica. Não sei se devido ao fato de serem Igrejas mais jovens, ou ao fato de que seu caráter minoritário lhes facilita aceitar sua missão de fermento, enquanto na Europa o passado majoritário faz com que se sinta saudade da situação de cristandade.

e) E, diante do dado anterior, ambos os interlocutores (Igreja e mundo) reagem na Europa olhando mais a palha no olho do outro que a trave no próprio. A Igreja (sobretudo a romana) apresenta-se convencida de que *toda* a culpa de seu descrédito está na secularização e na modernidade, e de que ela continua a ser perfeita e alheia a *toda* crítica (o que, no fundo, é uma reação de medo ou de "pouca fé"). Enquanto um de meus autores preferidos (o grande poeta espanhol Antonio Machado) dizia profeticamente que a Igreja de sua época chamava a atenção tanto por sua força no aspecto organizacional como por sua pobreza no espiritual. (Não é necessário dizer que a atual reação involucionista

³¹ Neste sentido, para falar com verdade de uma *nova* evangelização, deve-se ter muito em conta o que expressam estas palavras de uma teóloga brasileira: "A evangelização antes de ser anúncio é disculpado. É aprendizado obediente vivido aos pés do Senhor. É exercício do ouvido que procura estar sempre mais aberto e disponível para receber a Palavra... Evangelizar é portanto uma missão recebida e não uma decisão auto-suficiente, tomada por si mesma". M. C. L. BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, Petrópolis, 1991, 158-59.

agrava esta situação, porque sua agressividade só serve para preservar, não porém para evangelizar, e seu espiritualismo é claramente um espírito empobrecido, incapaz de derramar-se "sobre toda carne").

III. Conclusão

Neste contexto compreende-se porque a Igreja latino-americana é para nós, cristãos da Europa, um farol de esperança. Acreditamos que aqui está se tornando realidade a passagem do proselitismo ao serviço em que deve consistir a nova evangelização, porque nisso está a missão da Igreja. Passagem que se concretiza na opção pela justiça ou pelos pobres e no diálogo inter-religioso, como expressões da fraternidade e *exigências absolutas* da fé cristã, que vêm a ser as duas mãos de toda evangelização hoje, se não queremos que se cumpra em nós a crítica de Gandhi aos cristãos: para anunciar a Cristo, renunciamos a viver como Cristo.

E isto não supõe em absoluto renunciar ao anúncio explícito de Cristo (quem ama deveras o homem subscreverá a afirmação de Bonhoeffer de que ao homem não se lhe deve dar menos que Cristo). Mas supõe sim completar esse anúncio com aquilo que constitui o dom de Cristo por excelência (e é tão esquecido!) e seu sinal de identidade por excelência: *o dom do Espírito "derramado sobre toda carne"* (e com ele uma teologia do diálogo e da obrigação de aprender com todos) e *"a Boa Nova para os pobres"* (com ela uma teologia da libertação).

Recuperamos assim, para terminar, duas intuições da *Evangelii Nuntiandi* das quais o próprio Paulo VI disse que se pode chamá-las tanto pré-evangelização, como evangelização, e que foram aparecendo constantemente ao longo de minha exposição anterior. São o que Paulo VI chamava de "evangelização das culturas" (EN 20) e "gesto inicial de evangelização" (EN 21).

A evangelização das culturas não consiste em "batizá-las" nem em substituí-las, senão em "regenerá-las" (EN 20) pelo encontro com os valores do Reino e não só com os interesses do poder eclesiástico. A opção pelos pobres no sentido jesuânico (quer dizer: como sacramento da gratuidade de Deus) converte-se assim num fator fundamental para todo diálogo cultural ou inter-religioso.

E o gesto inicial de evangelização pode ser denominado também (com a expressão de Dom Pedro Casaldáliga), "pastoral de credibilidade". A práxis evangélica da Igreja haverá de ser no futuro motivo de credibilidade. E sobre este ponto, para concluir, quero confessar-lhes algo sobre a Europa. Não é verdade que na Europa descrente o cristianismo não suscite interesse: suscita interesse o cristianismo *da América Latina*, não o nosso. E eu sou o primeiro a reconhecer que aí pode haver algo de moda (porque tudo o que é humano tem suas impurezas) ou que pode acontecer conosco o mesmo que dizia Jesus da semente: que se cai na terra mas não pode crescer porque debaixo há pedra,

ou porque os espinhos a sufocam. Porém, apesar de tudo, creio que não se reduz a isso o fenômeno, senão que a América Latina nos oferece de fato o exemplo de uma pastoral de credibilidade.

Portanto resta todo um processo de mergulhar num mundo, ver como ressoa o cristianismo desde esse mundo (e não desde minha própria circunstância), tratar de viver de acordo com esse cristianismo implantado, oferecer essa forma de vida que por si provoca a pergunta, e saber dar razão dela. Um processo cuja efetividade, por vontade de Deus, deve escapar a nosso pleno controle, porque é Deus quem dá o nascimento e o crescimento, e nós só podemos semear, e reconhecer-nos servos inúteis.

(Tradução: Paulo César Barros)

José Ignacio González-Faus SJ é doutor em Teologia pela Universidade de Innsbruck (Áustria). Licenciado em Filosofia pela Universidade de Barcelona (Espanha). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia da Catalunha (Barcelona). Professor convidado na Universidad Centroamericana (El Salvador). Diretor da área teológica do Centro de Estudos "Cristianismo y Justicia" (Barcelona). Como professor convidado, lecionou no segundo semestre de 1992 na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte, MG). Entre outras obras, publicou: *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Madrid, 1975; ¹1984). *Acceso a Jesús* (Salamanca, 1979; ¹1986; trad. bras.: São Paulo, Loyola, 1981). *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (Santander, 1987; ²1991). *Vicarios de Cristo: los pobres en la teología y la espiritualidad cristiana* (Madrid, 1990). *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander, 1989).

Endereço: Centro Borja — 08190 Sant Cugat del Vallès — Barcelona - Espanha