



Julio Cezar de Paula Brotto

**O eternamente novo no mesmo Evangelho.
Implicações teológico-pastorais para a evangelização
das tribos urbanas de rosto *underground***

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção de grau de Doutor pelo Programa de Pós-
graduação em Teologia do Departamento de
Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Joel Portella Amado

Rio de Janeiro
Abril de 2016



Julio Cezar de Paula Brotto

**O eternamente novo no mesmo Evangelho.
Implicações teológico-pastorais para a
evangelização das tribos urbanas de rosto
*underground***

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós- Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Joel Portella Amado

Orientador

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Mário de França Miranda

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Davi Mesquiati de Oliveira

Faculdade Unida de Vitória

Prof. Delambre Ramos de Oliveira

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa
do Centro de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 15 de abril de 2016.

Todos os direitos são reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Julio Cezar de Paula Brotto

Graduou-se em Teologia no Curso Livre do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, RJ, em 1980. Fez a integralização dos créditos pelas Faculdades EST, RS, em 2008. Kursou o Mestrado em Teologia Prática nas Faculdades EST, RS, em 2010. Lecionou no Centro Teológico Batista do Estado do Espírito Santo. Leciona na Faculdade Unida de Vitória, ES. É pastor da Igreja Batista em Itacibá, Cariacica, ES.

Ficha Catalográfica

Brotto, Julio Cezar de Paula

O eternamente novo no mesmo evangelho: implicações teológico-pastorais para a evangelização das tribos urbanas de rosto underground / Julio Cezar de Paula Brotto; orientador: Joel Portella Amado. – 2016.

212 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Pastoral urbana. 3. Tribos urbanas. 4. Cultura underground. 5. Evangelização. 6. Missão. I. Amado, Joel Portella. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD 200

Dedico esta pesquisa para minha esposa, Léia Brotto, companheira e cúmplice, na vida e nos estudos. Com você tive a extraordinária oportunidade de partilhar a realização do doutorado. Tempo belo e memorável!

Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Joel Portella Amado, pelo incentivo e orientações seguras e competentes durante esta caminhada desafiadora.

Aos meus filhos, Tullio Cezar e Thales Renan, que caminharam comigo nesta senda estudantil, período que também cursaram o mestrado; na realização deles me sinto revigorado.

À minha esposa, Léia, pelo companheirismo e apoio em todo tempo.

À minha mãe, Ruth, por seu testemunho de vida cristã e incentivo.

À minha irmã, irmãos, cunhado, cunhadas, sobrinhos, sobrinhas e nora pelo estímulo.

Aos membros da Igreja Batista em Itacibá, pelas orações e apoio neste empreendimento.

Aos funcionários da Paróquia Santa Rosa de Lima e da Catedral Metropolitana do Rio de Janeiro que me receberam nos dias das reuniões do Grupo de Estudo.

Aos colegas do Grupo de Estudo: Bruno, Francisco, Jacirema, Murialdo, Lira, Rita, Silvana, Valdir e Wanderley que compartilharam suas pesquisas e reflexões.

À CAPES e à PUC-Rio pelo apoio financeiro para custeio das despesas através das bolsas de estudo.

Aos docentes do Departamento de Teologia da PUC-Rio que contribuíram no meu desenvolvimento acadêmico e pessoal.

Ao coordenador e secretário do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, Prof. Abimar Oliveira de Moraes e Sérgio Albuquerque, respectivamente, pela atenção e orientação nas demandas administrativas.

Aos professores que aceitaram o convite para compor a Comissão Examinadora.

Resumo

Brotto, Julio Cezar de Paula; Amado, Joel Portella. **O eternamente novo no mesmo Evangelho. Implicações teológico-pastorais para a evangelização das tribos urbanas de rosto *underground***. Rio de Janeiro, 2016. 212 p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Neste momento que a humanidade atravessa uma mudança de época, diagnosticada de formas diferentes e até antagônicas, com diferentes cosmovisões que advogam sua verdade muitas vezes de forma absoluta, não raras vezes fundamentalista, as Igrejas Cristãs precisam responder ao desafio de falar de Deus, entendido esse "falar de Deus", como anunciar o Deus revelado por Jesus Cristo, para o ser humano que vive em contexto urbano. A Pastoral Urbana é desafiadora na medida em que os agentes pastorais enfrentam uma diversidade cultural aguda. O confuso processo de globalização que procura produzir uma sociedade culturalmente homogênea, contraditoriamente tem produzido identidades múltiplas, com matrizes multiculturais. O horizonte cultural dos receptores da Palavra de Deus em ambiente urbano é cada vez mais complexo, afetado por um multiculturalismo agudo. Neste contexto urbano os agentes pastorais defrontam-se na contemporaneidade com pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*. O horizonte cultural destes receptores é a cultura *underground*. Anunciar a Boa Nova de Jesus Cristo para essas pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground* implica que os agentes evangelizadores saibam distinguir claramente entre Fé e Cultura buscando discernir entre o que efetivamente pertence ao núcleo da Revelação e o que é marca histórico cultural. Sendo assim a questão de fundo desta tese está relacionada à sua proposta de construção de uma matriz evangelizadora de linha inculturada e a partir da mesma a construção de um projeto evangelístico-missionário para que as Igrejas Cristãs apresentem a Boa Nova de Jesus para a Cultura *Underground*. É fundamental que as Igrejas Cristãs abandonem a matriz evangelizadora de dominação e exclusão construída ao longo da história do Cristianismo. A organização da tese estruturou-se a partir de três capítulos. O primeiro capítulo, que corresponde ao enfoque

sociocultural, propõe uma análise dos referenciais socioculturais com o auxílio multidisciplinar das Ciências Sociais. O segundo capítulo, correspondente ao enfoque teológico, analisa os referenciais teológicos em busca de uma elaboração dos conceitos de evangelização, missão e inculturação voltados para a construção de uma matriz evangelizadora inculturada. O terceiro capítulo refere-se ao enfoque pastoral. Propõe um projeto evangelístico-missionário junto às tribos urbanas de rosto *underground*.

Palavras-chave

Pastoral Urbana; Tribos Urbanas; Cultura *Underground*; Evangelização; Missão; Inculturação.

Abstract

Brotto, Julio Cezar de Paula; Amado, Joel Portella (Advisor). **The eternally new in the same Gospel. Theological-pastoral implications to the evangelization of the underground urban tribes.** Rio de Janeiro, 2016. 212 p. Doctoral Thesis - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

At the moment that humanity is going through a change of time, diagnosed in different ways and even antagonistic, with different worldviews that advocate its truth often absolutely, not rarely fundamentalist, Christian churches must respond to the challenge of presenting God, revealed by Jesus Christ, to the human being who lives in the urban context. Urban Ministry is challenging because the pastoral workers face an acute cultural diversity. The confusing process of globalization that seeks to produce a culturally homogenous society, paradoxically has produced multiple identities, with multicultural aspects. The cultural horizon of receivers of the Word of God in the urban environment is increasingly complex, affected by a sharp multiculturalism. In this urban context the pastoral workers face in contemporary times with people linked to underground urban tribes. The cultural horizon of these receptors is the underground culture. Announce the Good News of Jesus Christ to those people linked to underground urban tribes implies that pastoral agents know how to distinguish clearly between Faith and Culture seeking to discern between what actually belongs to the core of the Revelation and it's historical cultural brand. So the bottom line of this thesis is related to its propose to construct a inculturated evangelistic matrix and based in this matrix offer an evangelistic project that enable Christian Churches to present the Good News of Jesus to the Underground Culture. It is essential that the Christian churches leave the evangelistic matrix of domination and exclusion built throughout the history of Christianity. The thesis organisation was built around three chapters. The first chapter, nominated as the social-cultural approach, proposes an analysis of the socio-cultural references with the aid of multidisciplinary social sciences. The second chapter, corresponding to the theological approach, analyses the theological references in search of an

elaboration of the concepts of evangelism, mission and inculturation meant for the construction of an evangelistic inculturated matrix. The third chapter refers to the pastoral approach. Proposes an evangelistic-missionary project in underground urban environments.

Keywords

Urban Ministry; Urban Tribes; Underground Culture; Evangelization; Mission; Inculturation.

Sumário

1 Introdução	14
2 Norteando o olhar. Referenciais socioculturais: cidade, urbano, cultura, tribos urbanas e underground	27
2.1 A dinamicidade do conceito de cidade	29
2.1.1 A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Alemã	31
2.1.2 A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Francesa	31
2.1.3 A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Anglosaxônica	32
2.1.4 A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Americana	32
2.1.5 A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola de Chicago	33
2.2 A complexidade do conceito de urbano	37
2.2.1 A sociedade no ambiente pré-urbano	40
2.2.2 A sociedade no ambiente urbano-industrial	41
2.2.3 A sociedade no ambiente urbano-pós-industrial	43
2.3 Por uma delimitação do conceito de cultura	49
2.3.1 Cultura lida pelo registro clássico	50
2.3.2 Cultura lida pelo registro humanista	50
2.3.3 Cultura lida no registro da iluminista	51
2.3.4 Cultura lida pelo registro sistêmico	51
2.3.5 Cultura lida pelo registro teológico	55
2.4 Tribos urbanas: uma metáfora situacional	59
2.5 <i>Underground</i> : um estilo de vida contracultural	69
2.6 Tribos urbanas de rosto <i>underground</i> : um objeto material peculiar	78
3 Definindo o olhar. Referenciais teológicos: evangelização, missão e inculturação	80
3.1 Modelos de Teologia da Missão nas Tradições Cristãs Ocidentais	81
3.1.1 Desenvolvimentos históricos da Teologia da Missão na Tradição Cristã Protestante Evangelical	83
3.1.2 Desenvolvimentos históricos da Teologia da Missão na Tradição Cristã Protestante Ecumênica	89
3.1.3 Desenvolvimentos históricos da Teologia da Missão na Tradição Cristã Católica Apostólica Romana	95
3.2 Aproximações sobre os conceitos de evangelismo e evangelização	107
3.3 Conceitos em diálogo: missão e missões	110
3.4 A cultura lida em referencial de lugar teológico	117
3.5 Questões em torno do conceito de inculturação	120
4 Desvendando o olhar. Por uma matriz evangelizadora inculturada	134
4.1 Limites das matrizes evangelizadoras monoculturais	136
4.2 Fé Cristã e Cultura: aproximação e distanciamento	145
4.3 Fé Cristã e Cultura <i>Underground</i>	152
4.4 Princípios norteadores para uma matriz evangelizadora de linha inculturada	160
4.5 Por um projeto evangelístico-missionário junto às tribos urbanas de	

rosto <i>underground</i>	167
5 Conclusão	187
6 Referências bibliográficas	190
7 Anexo	208

Lista de Quadros

Quadro 1 - Escolas teóricas sobre o conceito de cidade	34
Quadro 2 - Compreensões do termo urbano	38
Quadro 3 - Características dos ambientes pré-urbano, urbano-industrial e urbano-pós-industrial	45
Quadro 4 - Leituras sobre o conceito de cultura	53
Quadro 5 - Diferentes compreensões para o termo tribo	62
Quadro 6 - Significados históricos do conceito de <i>underground</i>	73
Quadro 7 - Comparativo da teologia da missão nas tradições cristãs protestante evangelical e ecumênica	94
Quadro 8 - Características das matrizes evangelizadoras monoculturais	144

Nada te perturbe, nada te espante. Tudo passa, Deus não muda. A paciência tudo alcança. Quem a Deus tem, nada lhe falta: Só Deus basta.

Santa Tereza de Ávila

1

Introdução

A questão central da presente tese diz respeito ao desafio enfrentado pelas Igrejas Cristãs em suas diversas tradições no encontro entre Fé e Cultura. Levando-se em conta que as Igrejas Cristãs são convocadas pela Palavra de Deus para um modo concreto de viver a vida, a partir do encontro com Jesus Cristo, isso implica testemunhar a Fé Cristã, nas culturas onde a mesma está inserida.

Por se tratar de um tema muito amplo, Fé e Cultura, é preciso delimitar que esta tese analisa o possível encontro das Igrejas Cristãs com o ser humano vinculado às tribos urbanas de rosto *underground*. Estas tribos dizem respeito a um estilo ou modo de vida de grupos ou indivíduos que contestam o *status quo* da sociedade em prol da construção de uma cultura alternativa dissociada da cultura dominante. Por essa razão a pesquisa é de natureza predominantemente pastoral. É fundamental observar que este é um tema que permite variadas abordagens e compreensões, não unívocas, que abarcam áreas diversas do saber humano. Para alcançar seu objetivo esta pesquisa ficou circunscrita a uma revisão bibliográfica multidisciplinar.

No que diz respeito ao objeto material, tribos urbanas de rosto *underground*, a tese parte de referenciais socioculturais e os analisa atentando sempre para o fato de que os mesmos referenciais também são temas de variados sentidos, não apresentando definições finalizadas. No tocante ao objeto formal, que diz respeito aos referenciais teológicos, a tese analisa os termos evangelização, missão e inculturação, apresentando os modelos de teologia da missão nas tradições cristãs, Protestante Evangelical, Protestante Ecumênica e Católica Apostólica Romana. Não serão objeto de análise da presente tese as tradições orientais e as tradições pentecostais.

Nesse sentido, a contribuição da tese reside na proposição de uma matriz evangelizadora inculturada. Essa matriz deverá ser humanizadora e encarnada, capacitando as Igrejas Cristãs para apresentarem a salvação trazida por Jesus Cristo para pessoas que vivem no específico contexto urbano *underground*. Trata-

se de investigar a possibilidade de uma matriz evangelizadora que não obrigue as pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground* a deixarem de se *underground* para se tornarem cristãs. Essa questão se torna importante dada a prática de algumas tradições cristãs não distinguirem adequadamente o dado da fé do dado cultural e com isso engessarem o anúncio e a aceitação de Jesus Cristo em determinados modelos culturais.

Anunciar o Deus da Revelação para essas pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground* implica distinguir claramente entre Fé e Cultura buscando discernir entre o que efetivamente pertence ao núcleo da Revelação e o que é marca histórico cultural. Confrontar a problemática Fé e Cultura exigiu a análise de alguns temas centrais da teologia pastoral, tais como evangelização e missão. Por isso, o enfoque teológico desta tese se encontra na relação entre Fé e Cultura, a partir do conceito de inculturação, tendo como objetivo propor às Igrejas Cristãs uma matriz evangelizadora inculturada.

O interesse do pesquisador pelo tema tribos urbanas de rosto *underground* tem caráter pessoal. Esse enfoque, existencial-pessoal, reside no fato de que, na condição de pastor batista¹, após conhecer os líderes da Avalanche Escola de Missões Urbanas *Underground*, em 2005, na cidade de Vitória, ES, e ter sido convidado para lecionar em cursos de curta duração oferecidos pela referida Escola, teve a oportunidade de conviver de maneira mais aproximada com este universo cultural completamente diferente daquele no qual está inserido. Esse contato mais constante, convivendo com a Escola de Missões Urbanas, com seus alunos e seus líderes, despertou o interesse do pesquisador por esse ambiente cultural, caracterizado como *underground*, ainda que naquele tempo, dez anos atrás, uma pesquisa acadêmica não estivesse em foco.

O interesse acadêmico surgiu em 2008, quando da elaboração do pré-projeto de pesquisa para a realização do Mestrado em Teologia Prática da Escola Superior de Teologia.² Nessa primeira pesquisa, a perspectiva foi a Escola de Missões

¹ O autor é casado, tem dois filhos, é pastor da Igreja Batista em Itacibá, Cariacica, ES. Lecionou no Centro de Educação Teológica Batista do Estado do Espírito Santo e leciona na Faculdade Unida de Vitória.

² BROTO, Julio Cezar de Paula. *Avalanche Escola de Missões Urbanas Underground: trajetória histórica e proposta missiológica e diaconal*. 2010. 104 f. Dissertação (Mestrado). Orientador: Ricardo Willy Rieth. Programa de Pós-Graduação em Teologia Prática, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=246>. Acesso em: 25 set. 2014. Esta dissertação foi publicada em forma de livro de demanda por Novas Edições Acadêmicas em

Urbanas e sua prática diaconal e missiológica. É preciso admitir, que para aquele tempo, a visão do pesquisador em relação às tribos urbanas, estava marcada por forte preconceito decorrente de uma prática pastoral que confundia experiência de fé com o dado cultural. Nesta leitura reducionista da cultura *underground*, pessoas tatuadas e que usassem *piercing* e outros adereços eram vistas como prováveis portadoras de condições médicas como a AIDS. Em parte, esta visão pessoal distorcida estava longe de ser acolhedora e inclusiva, porque olhava apenas o estético.

O interesse pelo tema se amplia na pesquisa doutoral, agora sob outro ângulo de questionamento. Como falar de Deus, como anunciar a Boa Nova do Evangelho de Jesus Cristo, para pessoas vinculadas ao ambiente cultural *underground*, sem aprisioná-las numa forma específica de viver o cristianismo, em qualquer tradição cristã, sem ter que perder a cosmovisão *underground*? Já aqui, é preciso registrar, que esse "falar de Deus" não pressupõe um caminho de via única, em que o evangelizador/missionário tem todas as respostas, mas é um anúncio, uma proclamação, uma forma de compartilhar a Boa Nova do Evangelho de Jesus Cristo.

A humanidade atualmente experimenta um momento histórico que não pode ser considerado, nem comum, nem incomum na sua história. A humanidade experimenta uma mudança de época. Não apenas uma época de mudanças aceleradas, mas uma mudança generalizada que afeta a vida como um todo. Não é um evento incomum, porque a humanidade já experimentou mudanças de épocas noutras ocasiões. Tampouco é um evento comum, porque uma mudança de época não ocorre com frequência. De forma muito sintética, é possível afirmar, que a passagem do período medieval para o período moderno, nos séculos 15 e 16, foi a última ocasião que o Ocidente experimentou uma efetiva mudança de época.³

2014.

³ BOFF, Leonardo. *Nova era: a civilização planetária; desafios à sociedade e ao cristianismo*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994, pp. 11-15.; SILVA, José de Souza. *Quo vadis, tecnociência? A emergência de uma ciência da sociedade no contexto da mudança de época*. In: SANTOS, Lucy Woellner dos; ICHIKAWA, Elisa Yoshie; SENDIN, Paulo Varela; CÁRGANO, Doralice de Fatima (Orgs.). *Ciência, tecnologia e sociedade: o desafio da interação*. 2. ed. Londrina: IAPAR, 2004, pp. 275-328.; SILVA, José de Souza. A mudança de época e o contexto global cambiante: implicações para a mudança institucional em organizações de desenvolvimento. In: LIMA, Suzana Maria Valle (Org.). *Mudança organizacional: teoria e gestão*. Brasília: Fundação Getúlio Vargas, 2004, pp. 65-110.; NEUTZLING, Inácio. Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. *Revista Convergência*. a. XLIII, n. 409, pp. 107-131, mar. 2008.; BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 5.; AMADO, Joel Portella. Mas que loucura! O desafio de seguir Jesus Cristo no século

Agora, na passagem para um novo período histórico, essa mudança de época tem sido nomeada de variadas formas. Esse novo período histórico, ainda de alguma forma vinculado à Modernidade, é nomeado a partir de critérios de definição da própria Modernidade. Pós-modernidade tem sido o termo mais comum para descrever esta mudança de época. Pós-Modernidade é hoje quase uma unanimidade, e pode significar muitas coisas diferentes até mesmo antagônicas. Esta expressão pós-modernidade é geralmente atribuída aos filósofos Jean-François Lyotard⁴ e Jean Baudrillard.⁵ O termo foi popularizado pelo sociólogo Zygmunt Bauman, que posteriormente passou a usar a nomenclatura modernidade líquida.⁶ O filósofo Gilles Lipovetsky utiliza dois termos: hipermodernidade e era do vazio.⁷ Os sociólogos Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash referem-se a esta mudança de época como modernidade tardia ou modernidade reflexiva.⁸

Percebe-se pelas variadas compreensões acerca desta atual mudança de época que a humanidade vive um período de incertezas que afeta a maneira como se lida com valores, costumes, tradição e crenças, anteriormente entendidos como estáveis, imutáveis, aparentemente eternos, e que impulsionavam a humanidade para o futuro. Não se pode falar mais de um pensamento único. Há diferentes diagnósticos e diferentes interpretações sobre esta mudança de época. O pluralismo contemporâneo promove a noção de que diferentes grupos possuem diferentes visões de mundo, sendo que nenhuma delas pode se julgar superior ou inferior às outras.

Nesse momento de mudança de época é possível afirmar que as transformações sociais vividas pela humanidade derivam, em boa parte, do processo denominado de globalização ou mundialização. A globalização ou mundialização afeta todas as dimensões da existência humana, desde as relações econômicas, comerciais e comunicacionais, entre os diversos países do mundo, até as relações pessoais dentro dos países.

XXI. In: RUBIO, Alfonso Garcia; AMADO, Joel Portella. (Orgs.). *Espiritualidade Cristã em tempos de mudança*. Contribuições teológico-pastorais. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 17-32.

⁴ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2002.

⁵ BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1981.

⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

⁷ LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Manole, 2005.

⁸ BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony. Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.

A urbanização é um marco significativo mundial e também no Brasil. O aumento populacional das cidades e o estabelecimento de áreas urbanas agudas chama a atenção de estudiosos pelo mundo todo. O Censo Brasileiro 2010 indicou que a população brasileira naquele ano estava mais urbanizada que dez anos atrás, isto é em 2000. Enquanto o Censo Brasileiro 2000, concluiu que 81% (oitenta e um por cento) dos brasileiros viviam em áreas urbanas, o Censo Brasileiro 2010 apontou 84% (oitenta e quatro por cento) da população brasileira vivendo em ambiente urbano.⁹ As áreas urbanas crescem consideravelmente, estendendo-se por dimensões extensas, com aglomerados urbanos muitas vezes sem nenhuma infraestrutura. Nestes aglomerados urbanos encontramos pessoas em busca de casa, emprego e condições dignas de vida. São pessoas em busca de pertencimento.

O fenômeno da urbanização desencadeou uma situação de pertencimento variado: local de residência, local de trabalho, local de estudo, local de lazer, local de consumir etc. Os seres humanos habitam então espaços descontínuos e múltiplos. O sentido ou sentimento de pertença do ambiente usualmente chamado de rural - população, território, comunidade - perdeu-se na realidade dinâmica da lógica urbana das cidades.¹⁰ O fenômeno da urbanização está diretamente relacionado num primeiro momento ao crescimento demográfico. O aumento populacional das cidades e o estabelecimento de áreas urbanas agudas chama a atenção de estudiosos pelo mundo todo. Outras características influem igualmente.

No mundo urbano encontram-se pessoas que, ao buscarem se diferenciar das demais, identificam-se com seus pares, reunindo-se em grupos que partilham peculiaridades comportamentais e estéticas. O sociólogo Michel Maffesoli utilizou a metáfora tribos urbanas para identificar essas formas de associação entre indivíduos na sociedade denominada pós-moderna. Ele descreve as tribos urbanas sendo especificamente microgrupos, entendidos como um tipo de comunidade emocional: grupos de afinidade, interesses, laços de vizinhança, laços transitórios, localizados em região específica, sem uma organização funcional.¹¹ Geralmente

⁹ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Sinopse do Censo Demográfico* 2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=8>>. Acesso em: 01.10.2015.

¹⁰ GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

¹¹ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de*

são diferenciadas em função de seu modo de vestir, de falar, por suas posturas ideológicas, políticas, culturais e até mesmo religiosas. Algumas destas tribos urbanas são denominadas de *underground*, em função de afastarem-se da cultura dominante em busca de uma cultura alternativa. Algumas tribos urbanas aceitam o rótulo *underground*, entendido como um conjunto de práticas discursivas e sociais, presentes no consumo e na valorização de uma produção alternativa na música, na literatura, no cinema, nas artes, no esporte, na política e na religião. Assim marcam sua presença na cultura contemporânea na intenção de se opor à cultura dominante.

A urbanização possui um caráter sociológico que, nesta tese, de natureza teológico-pastoral, não poderia ser ignorado. Convém enfatizar que os aspectos técnicos como densidade populacional e infraestrutura não refletem a realidade urbana em sua totalidade. O processo de urbanização provoca uma série de questões culturais e sociais que desafiam a ação pastoral a falar de Deus nos espaços urbanos. Em linguagem bíblica, as tribos urbanas de rosto *underground* podem ser vistas como ovelhas que nem sempre têm pastor (cf. Mt 9,36).

As tribos urbanas de rosto *underground* dos dias de hoje parecem não provocar o impacto que os movimentos dos anos de 1960 tiveram ao revolucionar a cultura e contestar o sistema mundial, como por exemplo, em sua luta contra as guerras. Theodore Roszak considera o poema *Howl*, de Allen Ginsberg, como o documento de fundação da contracultura ou *underground*.¹² *Howl* pode ser traduzido para a língua portuguesa como uivo ou grito.¹³ Seu apelo continua atual e dramático. Porém, décadas mais tarde, quais são os atuais gritos ou uivos que as tribos urbanas contemporâneas, especificamente de rosto *underground*, estão emitindo? Será a sociedade capaz de ouvir tais gritos? Será que as Igrejas Cristãs se dão conta de que estas tribos urbanas do século 21 continuam a gritar como as gerações jovens anteriores? Que respostas estarão as Igrejas Cristãs dispostas a dar? Mais ainda, que respostas, contextualizadas com esta situação, as Igrejas Cristãs têm para oferecer? As Igrejas Cristãs estarão prontas e preparadas para caminhar a segunda milha proposta por Jesus (cf. Mt 5,41) indo além das leituras

massa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988, pp. 101-136.

¹² ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 76.

¹³ GINSBERG, Allen. *Uivo, Kaddish e outros poemas*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2006, pp. 25-34. Em função da extensão do texto optou-se por incluir a primeira parte do poema em anexo.

e práticas tradicionais rumo a uma matriz evangelizadora capaz de acolher as pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*?

As Igrejas Cristãs podem e devem responder aos desafios desencadeados pelo processo de urbanização. As soluções para estes desafios envolvem uma resposta pastoral e missionária. As Igrejas Cristãs têm mais do que apenas o instrumental para caminhar a segunda milha. As Igrejas Cristãs têm compaixão pelas "ovelhas que não têm pastor", à semelhança de seu Pastor Jesus Cristo que, "... ao ver as multidões, teve compaixão..." (cf. Mt 9,36). É próprio das Igrejas Cristãs, faz parte de seu núcleo de ação missionária, buscar compreender o ser humano e responder positivamente aos seus anseios, lutas e desafios. Neste cenário urbano, as Igrejas Cristãs ao se depararem com essas tribos urbanas de rosto *underground*, precisam entender quais são seus interesses, seus conflitos e seus modos ou estilos de vida.

As cidades, em função do processo de urbanização, nem sempre respondem aos anseios relacionais das pessoas. Num mesmo espaço urbano, pessoas com opções de vida variadas, se movem, se cruzam, sem necessariamente estabelecer algum tipo de relacionamento. Diante, pois desta realidade, é imprescindível desenvolver uma dimensão relacional e dialogal de reconhecimento do outro. As Igrejas Cristãs têm no Deus Uno-Trino, condições de apresentar uma proposta de relacionamento e pertencimento que perpassa e ultrapassa todas as esperanças propostas pela contemporaneidade e se projeta utopicamente para a realização escatológica do Reino de Deus, para o ainda não, mas também para o hoje, o já, para o aqui e o agora.

A pesquisa aqui desenvolvida encontra, deste modo, sua relevância, pois, as Igrejas Cristãs, inseridas no contexto urbano cada vez mais agudo, podem propor uma maneira de evangelizar as pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*, que seja encarnada, humanizada, humanizadora e inclusiva. Se assim o fizerem, estarão respondendo positivamente a este desafio eclesial pouco observado. Este tema ainda não foi estudado no âmbito da Teologia, merecendo, portanto, uma reflexão, visto que as Igrejas Cristãs, presentes no cenário urbano, constantemente questionadas pelas demandas de pessoas vinculadas a estas e outras tantas tribos urbanas, podem acomodar-se em seus processos institucionais e tradicionais de proclamação do evangelho, mantendo uma proposta evangelizadora de lógica rural e excludente.

Alguns questionamentos envolvem o percurso a ser trilhado. O que é irrecusável na experiência e no anúncio deste Deus revelado *em e por* Jesus? O que efetivamente faz parte da própria Revelação e o que é marca histórico cultural das Igrejas Cristãs? A relação entre Fé e Cultura, à luz do conceito de inculturação, pode responder ao desafio de anunciar o Evangelho às tribos urbanas de rosto *underground*? O que o Deus da Revelação tem a dizer sobre a ação evangelizadora das Igrejas Cristãs junto a um contexto distante do usualmente institucionalizado? Anunciar o Deus da Revelação, a partir de Jesus, para grupos específicos como as pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*, implica distinguir Fé e Cultura, observando o que efetivamente pertence ao núcleo da Revelação e o que é marca histórico cultural.

O modelo evangelizador das Igrejas Cristãs, de maneira geral, tende a ser excludente e muitas vezes restritivo de inclusão. Por isso, esta tese pretende provocar o debate e a reflexão teológico-pastoral, para este assunto ainda pouco estudado na teologia, anunciar o Evangelho de Jesus Cristo para pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*. Objetivamente a tese quer apontar uma matriz evangelizadora inculturada e por isso mesmo dialogal e inclusiva. Embora exista um bom registro de pesquisas sobre Pastoral Urbana ou Missões Urbanas, falta uma abordagem específica sobre o objeto material desta tese: tribos urbanas de rosto *underground*. Esta é a razão pela qual esta tese pretende refletir sobre tal tema, propondo uma matriz evangelizadora inculturada que responda aos desafios desta realidade pouco reconhecida e assumida pelas Igrejas Cristãs.

Um dos desafios desta tese reside no fato de que os referenciais socioculturais propostos - cidade, urbano, cultura, tribo e *underground* - têm sido discutidos por uma gama enorme de propostas das mais diversas ciências. Autores clássicos da história urbana ajudaram a construir o entendimento das formas de abordagens distintas sobre cidade e urbano: Lewis Mumford, Leonardo Benévolo e Henri Lefebvre.¹⁴ Complementa e acrescenta uma leitura objetiva aos clássicos a perspectiva metodológica de Bárbara Freitag sobre as diversas concepções que

¹⁴ MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes. 1998.; BENEVOLO, Leonardo. *História da cidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.; LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991.

marcaram o pensamento acerca do conceito de cidade no correr da história.¹⁵ O livro organizado por Carlos Fortuna contribuiu em virtude de ofertar textos de diversos autores, dentre os quais Louis Wirth, que trata do urbano como modo de vida.¹⁶ Foram extremamente úteis as teses de doutorado de Rolf Schünemann e Joel Portella Amado que esclareceram as diferenças mais específicas entre cidade e urbano à luz da Teologia.¹⁷

Em relação ao conceito de cultura diversos autores ajudaram na construção da compreensão do termo: Anthony Giddens, Terry Eagleton, Edward Tylor e Clifford Geertz.¹⁸ A obra de Roger Keesing ofereceu uma visão das diversas matrizes teóricas do conceito de cultura como sistemas, facilitando a compreensão das variadas maneiras de entendimento do termo.¹⁹

A partir daí, dialogando com o conceito de cultura, tendo como fundamento o pensamento de Marcello Carvalho de Azevedo, Mário de França Miranda e Andrés Torres-Queiruga foi introduzido o conceito da inculturação.²⁰ Este conceito tornou-se fundamental para propor o anúncio do Deus revelado por e em Jesus Cristo, numa matriz evangelizadora inculturada, para pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*.

No que tange a discussão sobre o conceito de tribos e tribos urbanas as

¹⁵ FREITAG, Barbara. *Teorias da cidade*. Campinas: Papirus, 2006.

¹⁶ FORTUNA, Carlos (Org). *Cidade, cultura e globalização*. Oeiras: Celta Editora, 1997.

¹⁷ SCHÜNEMANN, Rolf. *Em busca de dinamicidade*. A presença pastoral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro e de São Paulo entre 1960 e 1990. Orientador: Antônio Pereira da Silva.. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 1997. Disponível em: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?arqtese=1997-SCHUNEMANN_R.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2011.; AMADO, Joel Portella. *Deus e a cidade: chances e desafios para a experiência cristã de Deus em contexto condominial*. Orientador: Alfonso Garcia Rubio. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 1999. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?arqtese=1999-AMADO_J_P_VOL2.pdf. Acesso em: 11 fev. 2011.

¹⁸ GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.; EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: UNESP, 2005.; TYLOR, Edward B. *Primitive culture*. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. 6. ed. London: John Murray, 1920. v. I, pp. 1-25. Disponível em:<<http://ia600301.us.archive.org/11/items/primitiveculture01tylouoft/primitiveculture01tylouoft.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2013.; GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

¹⁹ KEESING, Roger M. Theories of culture. *Annual Review of Anthropology*, Australia, v. 3, pp. 73-97, 1974. Disponível em: <<http://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.an.03.100174.000445>> Acesso em: 20 jun. 2013.

²⁰ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1996.; MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.; TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2000.

obras de Michel Maffesoli, José Machado Pais e Leila Maria da Silva Blass e José Guilherme Cantor Magnani apontam para suas intelecções convergentes e divergentes na construção de uma compreensão deste fenômeno urbano.²¹

O conceito mais fluido e divergente é o de *underground*. Em primeiro lugar pela ausência de uma literatura específica. Em segundo lugar por não haver uma aproximação consensual do que seja *underground*. Muitas vezes o termo é associado à contracultura no sentido de se opor à cultura dominante. Outras vezes é apenas visto como uma ação alternativa, no sentido de não vivenciar algumas práticas, consideradas nocivas, provenientes da cultura dominante. A diferença entre contracultural e alternativo, por mais sutil que seja, encontra-se no grau de rejeição em relação à cultura dominante. É por isso que algumas tribos urbanas são denominadas *underground* em função de afastarem-se da cultura dominante de uma forma mais radical, ou contracultural. Algumas publicações indicam pistas para a análise do termo *underground*, como uma cultura de oposição à cultura dominante através principalmente da produção artística. A bibliografia sobre o assunto é dispare.²² Mesmo correndo os riscos naturais de elaborar uma tipologia, a pesquisa não pode deixar de apresentar uma proposta tipológica do que pode ser considerado como cultura *underground*.

Por sua vez, para os referenciais teológicos focalizados nos termos,

²¹ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. 1988.; PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva (Org.) *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. São Paulo: Annablume, 2004.; MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Tribos urbanas: metáfora ou categoria? Cadernos de Campo*, a. 2, n. 2, pp. 48-51, 1992. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/40303/43188>>. Acesso em: 16 jul. 2013.

²² Sobre o termo *underground*: CARDOSO FILHO, Jorge. *Poética da música underground: vestígios do heavy metal em Salvador*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.; JANOTTI Jr., Jeder. *Aumenta que isso é rock and roll – mídia, gênero musical e identidade*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2003.; CARDOSO FILHO, Jorge. *Heavy metal com dendê: rock pesado e mídia em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2004.; AMARAL, Adriana. *Visões obscuras do underground: Hackers e Rivetheads. O cyberpunk como subcultura híbrida*. Biblioteca on-line de Ciências em Comunicação: Unisinos, 2008. Disponível em: <<http://bocc.unisinos.br/pag/amaral-adriana-visoes-obscuras-underground.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2013.; CAMPOY, Leonardo Carbonieri. *Trevas na cidade. O underground do metal extremo no Brasil*. Orientadora: Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. 2008. 270 f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2008. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=115338?>>. Acesso em: 13 ago. 2013.; KEMP, Kênia. *Grupos de estilo jovens: o “rock underground” e as práticas (contra) culturais dos grupos “punk” e “thrash” em São Paulo*. Orientadora: Ana Maria de Niemeyer. 1993. Dissertação (mestrado). Departamento do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo: 1993. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000069699>>. Acesso em: 15 ago. 2013.

evangelização, missão e inculturação a tese revisita historicamente, ainda que de forma abreviada, a construção destes termos na tradição cristã protestante *evangelical*²³, na tradição cristã protestante *ecumênica*²⁴ e na tradição cristã católica apostólica romana²⁵. A tradição cristã protestante pode ser expressa tipologicamente de diversas maneiras, pois toda tipologia apresenta seus limites, e cada pensador reflete a sua tipologia a partir de seu objeto de estudo e de seu lugar de origem.²⁶

Cabe neste ponto fazer uma abordagem sobre o termo *evangelical* para evitar interpretações e questionamentos que desviem o olhar para este assunto, ainda que importante, porém corolário ao enfoque desta tese. Originariamente refere-se aos cristãos que se identificam com a reforma protestante do século 16. O termo surge de duas origens distintas: uma alemã e outra inglesa. A expressão germânica utilizada por Martinho Lutero, *evangelische kirche*, tem sentido normativo, indicando toda pessoa que segue o evangelho e não um segmento cristão específico em oposição ao movimento católico. Para o mundo anglófono a expressão *evangelical church* descreve os movimentos religiosos e denominações que surgiram a partir dos avivamentos que varreram o mundo anglo-americano nos séculos 18 e 19 e que desejavam uma promoção do evangelho vinculada aos princípios reformados e reagiam ao catolicismo e a alguns setores do protestantismo.

²³ Para uma análise sobre a distinção entre os termos *evangélico* e *evangelical* utilizados no Brasil ver LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002, pp. 17-67.; GONDIM, Ricardo. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, pp. 52-60.

²⁴ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Missão e evangelização: uma afirmação ecumênica*. Rio de Janeiro: CEDI, 1983.; VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.; GONÇALVES, Carlos Barros. *Até os confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados: UFGD, 2011.

²⁵ COMBLIN, José. *A Igreja e sua missão no mundo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.; GRINGS, Dadeus. *A evangelização da cidade: o apostolado urbano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. MELO, Antônio Alves de. *A evangelização no Brasil: dimensões teológicas e desafios pastorais: o debate teológico e eclesial, 1952-1995*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996.; RUBIO, Alfonso Garcia. *Evangelização e maturidade afetiva*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2006.; BRIGHENTI, Agenor. *A missão evangelizadora no contexto atual: realidade e desafios a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2006.

²⁶ Para uma tipologia sobre o protestantismo brasileiro: MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008.; Id.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.; BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*. Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, Koinonia, 2003.; ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (NÃO) contribuição evangélica à cultura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Arte, 2005.; CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, Instituto Mysterium, 2007.

Em termos mundiais, ao falar-se em *evangelical*, o termo abarca uma enorme variedade de tradições protestantes, denominações, organizações e igrejas. Para a língua portuguesa a expressão geralmente é traduzida por *igreja evangélica*. Porém, no Brasil e na América Latina, há uma distinção particular, específica, sobre o significado das palavras *evangélico* e *evangelical*. Evangélicos são todos aqueles que se compreendem historicamente vinculados de alguma maneira aos princípios da reforma protestante do século 16, podendo assim ser entendido como sinônimo de protestante, enquanto que *evangelicais* são os que optaram pela reflexão teológica que ficou conhecida como Teologia da Missão Integral.²⁷ Dito desta forma, conclui-se que na compreensão do termo no Brasil, todo *evangelical* é evangélico, mas nem todo evangélico é *evangelical*.

Nesta tese, o termo *evangelical* será utilizado especificamente para distinguir o núcleo de reflexão teológica da tradição cristã *evangelical*, do núcleo de reflexão teológica da tradição cristã protestante *ecumênica*. A opção pelas indicações *evangelical* e *ecumênica* reside no interesse, para esta tese, da construção teórica e prática, no âmbito da teologia da missão destas tradições cristãs, de uma maneira mais abrangente. Sendo assim, as obras pesquisadas para entender a problematização dos termos, evangelização, missão e inculturação, apresentam uma visão bastante diversificada e complementar das variantes e variáveis destes referenciais teológicos nestes dois ambientes da tradição cristã, *evangelical* e *ecumênico*.²⁸ No âmbito da tradição cristã católica apostólica romana, foram utilizados inúmeros documentos oficiais em nível mundial e em nível de Brasil.

Metodologicamente a tese foi organizada a partir do método *Ver, Julgar e Agir*. Este método de análise permite olhar a realidade socioeconômica, política e cultural na qual as pessoas encontram-se inseridas, confrontar com determinado instrumental teórico, para, ao final, tentar responder a pergunta central da tese.

²⁷ Representam o pensamento da Teologia da Missão Integral no Brasil: Robinson Cavalcanti, Arioaldo Ramos, Ricardo Barbosa, Júlio Zabatiero e Valdir Steuernagel. Na América Latina podem ser elencados: Orlando Costas, René Padilla, Samuel Escobar, Juan Stam, Sidney Roy e Pedro Arana.

²⁸ BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.; CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da evangelização do Brasil*; dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000.; LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.; ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2008. KIRK, J. A. *O que é missão? Teologia bíblica de missão*. Londrina: Descoberta, 2006.

O capítulo que apresenta os referenciais socioculturais, intitulado *Norteando o olhar*, refere-se o enfoque sociocultural da tese. Analisa a sociedade urbana contemporânea, baseado no uso multidisciplinar das ciências sociais, com intuito de nortear o olhar para o objeto material da tese, as tribos urbanas de rosto *underground*, na contemporaneidade.

O capítulo seguinte analisa os referenciais teológicos, assumindo a posição de *Julgar*, e recebeu o título *Definindo o olhar*. Observando o eixo sociocultural, pondera a análise sociopolítica da sociedade contemporânea através da reflexão teológica, buscando identificar o que as Igrejas Cristãs têm a dizer em face ao desafio de evangelizar pessoas de vínculo com as tribos urbanas de rosto *underground*.

O último capítulo, que propõe uma matriz evangelizadora inculturada, construída a partir do conceito da inculturação é o *Agir* da tese. Recebeu o título *Desvendando o olhar*. Conclui a pesquisa apresentando esta matriz por considerá-la concorde com a ação redentora de Deus em prol da humanidade, a *missio Dei*. É uma proposição que quer oferecer uma possibilidade de enriquecer a vivência histórica de indivíduos vinculados às tribos urbanas de rosto *underground*. A tarefa teológica, às vezes tida como processo exclusivamente intelectual, deve promover uma práxis à luz da Fé Cristã. As Igrejas Cristãs são partícipes da *missio Dei*. Devem fazê-lo proclamando o Evangelho, através de uma crescente experiência de fé, amor e serviço, uma solidariedade libertadora, que não olha para fronteiras geográficas, culturais, de gênero e de gerações.²⁹

²⁹ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão.*, pp. 400-401.

2

Norteando o olhar. Referenciais socioculturais: cidade, urbano, cultura, tribos urbanas e underground

Este capítulo propõe um norte à realidade pesquisada. Propõe uma direção investigativa. Neste capítulo serão abordados os referenciais socioculturais que nortearam a investigação e que contribuirão para compreender e analisar a realidade urbana na contemporaneidade. Várias perspectivas conceituais, com suporte multidisciplinar das ciências sociais, nortearam o olhar deste capítulo, constituindo-se assim no enfoque ou no eixo sociocultural da tese, em relação ao seu objeto material.

Os cinco referenciais socioculturais analisados neste capítulo sob a ótica das contribuições teóricas das ciências sociais são entendidos como fundamentais para melhor situar o objeto material desta tese: tribos urbanas de rosto underground. Neste sentido, o capítulo está dividido em cinco subitens que, norteiam o olhar, em busca de definições para estes referenciais socioculturais, definições estas, alinhadas ao percurso investigativo e à linha de pesquisa da tese, Fé e Cultura, de forma a contribuir com as análises sobre o objeto material, esclarecendo o que é próprio acerca do mesmo.

No processo investigativo dos referenciais socioculturais propostos para este capítulo, variadas áreas do conhecimento já se posicionaram sobre eles. São inúmeras as ciências que estudam, analisam e debatem os referenciais socioculturais ora propostos. Resulta que estas ciências oferecem, a partir de sua localização e relação com estes referenciais, pressupostos, métodos, conclusões, conceituações profundamente divergentes. Assim, as investigações sobre os referenciais socioculturais, cidade, urbano, cultura, tribos urbanas e underground, foram e continuam sendo influenciadas por interpretações variadas, devido o contexto, a circunstância, os objetivos e os interesses das ciências que se posicionam sobre estes conceitos e daqueles que promoveram pesquisas acerca destes objetos de estudo.

Todas as definições relacionadas aos referenciais socioculturais desta

tese pressupõem a prática social de quem as formula. Deve-se levar em conta a localização das ciências sociais em relação ao seu objeto de pesquisa. Dessa forma, o envolvimento, e até mesmo o não envolvimento com o objeto de pesquisa das ciências sociais, pode ser influenciado pelos juízos de valor daqueles que analisam e formulam conceitos específicos.

É fundamental afirmar que sempre há um comprometimento prévio com o objeto de estudo por parte do pesquisador, porque é natural que haja compromissos, posturas, ideias, ideais e interesses, sejam eles, para descrever o fenômeno sociocultural oferecendo subsídios para promover algum tipo de intervenção, ou para que, a partir das conclusões geradas pelas variadas pesquisas, sejam apresentadas propostas de transformação daquela realidade estudada ou outras que se assemelhem àquela. De toda forma, os pesquisadores nunca poderão ser neutros, pois, por mais que desejem distanciar seu olhar e suas conclusões, sua fala já está perpassada do seu ponto de vista e de seu vínculo com sua formação profissional.³⁰

Surpreende mais, pois minha experiência em relação aos estudos e pesquisas sobre cidades permite afirmar que, dependendo do ponto de vista do estudioso, com frequência em estreito vínculo com sua formação profissional, a mesma aproximação teórica pode levar a ênfases diferentes.³¹

O grande desafio deste capítulo diz respeito ao fato de que os referenciais socioculturais analisados - cidade, urbano, cultura, tribos urbanas e *underground* - têm sido discutidos por uma gama enorme de propostas das mais diversas ciências e de sentidos variados dependendo da área de pensamento e estudo que se apropria do mesmo. Em consequência disto, analisar todas as tendências sobre os referenciais socioculturais propostos seria uma tarefa impossível para esta tese. Desta forma, optou-se neste capítulo, por analisar os referenciais socioculturais acima elencados, como ferramentas para traçar uma compreensão mais ampla das tribos urbanas de rosto *underground*, em vista do desafio de propor uma matriz evangelizadora apta a efetivamente dialogar com o ambiente urbano. É imperativo lembrar que a Fé Cristã é histórica e profundamente vinculada à realidade histórica do ser humano. Neste sentido, as Igrejas Cristãs inseridas nas cidades, no cenário urbano cada vez mais agudo, são convocadas a anunciar o Deus revelado

³⁰ SCHÜNEMANN, Rolf. *Em busca de dinamicidade.*, f. 08.

³¹ BRESCIANI, Maria Stella. Cidade e história. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. (Org.) *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002, pp. 17-18.

por Jesus Cristo, para estes seres humanos que ocupam estes espaços urbanos, com seus estilos próprios de vida e seus desafios diários de sobrevivência. As tribos urbanas de rosto *underground*, como fruto da cidade, muitas vezes invisibilizadas no cenário urbano, porque o modelo cultural vigente insiste em negar-lhes existência, desafiam as Igrejas Cristãs a falar-lhes do amor de Deus revelado em Jesus Cristo.

2.1

A dinamicidade do conceito de cidade

Neste primeiro segmento será analisado o conceito de cidade. A dinamicidade deste conceito e o seu entendimento variado revelam o primeiro desafio conceitual que norteará a discussão ora proposta. De fato, o conceito de cidade está longe de ser unívoco. Muitos estudiosos já se debruçaram sobre o tema e produziram diferentes abordagens, influenciados por suas cosmovisões, seus instrumentais de pesquisa e a própria pesquisa que elaboravam. Raquel Rolnik pergunta: "Diante de fenômenos tão diferentes como cidades muradas e as gigantescas metrópoles contemporâneas, seria possível definir cidade?"³²

A cidade tem sido analisada no âmbito das ciências sociais através de matrizes teóricas distintas, com diferentes graus de abstração e de generalização. Falar sobre o conceito de cidade implica convocar diversos campos do saber que, ao longo dos anos, pensaram, refletiram e propuseram soluções para este espaço de conflito e conciliação, de alienação e confrontos, de sonhos e realizações. Muitos pensadores dedicaram-se a pensar as cidades em seus aspectos complexos e ambíguos, em sua diversidade ambiental, econômica, cultural, urbanística, arquitetônica, política e social.

Platão propôs as condições para o estabelecimento da cidade ideal, a cidade platônica, uma reflexão sobre o tipo de cidade que oferece o melhor para o desenvolvimento da vida social. Tratou de temas transversais como arquitetura, urbanização, política, demografia, sociologia, pedagogia, economia e direito, numa convocação clara para o estabelecimento de uma vida social plena e autônoma. Já em Epicuro, o espaço público deixa de ser a Ágora Platônica, para

³² ROLNIK, Raquel. *O que é cidade*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 12.

tornar-se o jardim, enquanto espaço de resistência, refúgio, reflexão e vida espiritual.

Ainda que possam ser ponderadas, no mínimo, como equivocadas, algumas interpretações, feitas a partir da tradição judaico-cristã, compreendem a cidade como raiz do mal e do vício. O jardim, local da criação e exaltação da vida, opõe-se à cidade, tida como local da maldade gerada pelo pecado original. Para estes intérpretes, as cidades são compreendidas como representativas do poder dominador em oposição ao culto ao sagrado. Determinados segmentos do Islã acompanham as mesmas linhas interpretativas sobre a cidade, na medida em que, condenam ornamentos nos espaços externos das moradias, sendo as esculturas e as obras de arte, de maneira geral, uma forma de idolatria. Uma leitura mais austera e conservadora feita por determinados intérpretes calvinistas apresentam a cidade como espaço do vício e da má vida.³³

Para Marx e Engels, a cidade moderna é o local da produção e reprodução do capital, produto da sociedade capitalista, e parte integrante dos processos sociais. O pensamento destes autores aponta uma cidade específica, a cidade industrial moderna, visto que para eles "a história de toda sociedade existente até hoje tem sido a história das lutas de classes". Logo, a concepção do papel histórico e estratégico da cidade industrial no século 19 é a luta de classes. A cidade é também entendida como o espaço de exploração dos trabalhadores, sendo que os mesmos estão submetidos a este espaço. A miséria e a degradação da classe operária nas grandes cidades são denunciadas por Engels e por Marx.³⁴

Contudo, as pesquisas sobre a cidade expandiram-se, visto ter a cidade tornado-se um objeto de estudo privilegiado da contemporaneidade. Com o objetivo de mostrar o panorama das diversas concepções que marcaram o pensamento sobre o conceito de cidade, a perspectiva metodológica diacrônica e ampla de Bárbara Freitag, auxilia na construção de uma compreensão da evolução das teorias sobre a evolução do conceito de cidade, tendo como marco principal o Renascimento, alcançando a questão urbana enquanto disciplina na sociologia. Freitag propõe chamar de escola um grupo de teóricos que estudou o fenômeno das cidades, observando-as, a partir de seu tempo, sua cultura e as suas tradições

³³ PAULA, João Antônio de. As cidades. In: BRANDÃO, Carlos Antônio Leite (Org.). *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, pp. 23-33.

³⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. São Paulo: Montecristo, 2012. Por se tratar de uma versão digital para a plataforma *Kindle* não há paginação.

filosóficas e sociológicas. Essas escolas apresentam afinidades teóricas mais ou menos convergentes, mesmo que haja alguma diversidade de pensamento motivada pela matriz teórica de cada um dos teóricos analisados em cada uma das escolas.³⁵

2.1.1

A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Alemã

A Escola Alemã pode ser representada pelos trabalhos de Marx, Engels e Sombart entre os pensadores clássicos, que notaram os conflitos urbanos como a forma que emergia da sociedade capitalista. Georg Simmel, Max Weber, Walter Benjamin articularam reflexões sobre as formas de viver na cidade. Ronald Daus utilizou uma metodologia criativa utilizando filmes, vídeos, desenhos, gravuras, romances policiais, dentre outros, para suas reflexões. Esses autores foram capazes de antever alguns fenômenos urbanos em relação às suas épocas e de assumir uma atitude crítica em relação à Modernidade. Contribuíram para o entendimento da cidade moderna como produto do capitalismo. De forma geral para eles, a cidade detém a sede da economia, sendo o local de clara divisão econômica e social do trabalho, assim como, da manifestação dos indivíduos. Poderia ser descrita então como um lugar da relação de dominação. Os teóricos alemães refletiram sobre a essência histórica das cidades enfatizando a dimensão do tempo.³⁶

2.1.2

A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Francesa

A Escola Francesa tem como representantes, Charles Fourier, Georges Haussman, Le Corbusier, Claude Lévi-Strauss, Alain Touraine, Henri Lefebvre e Manuel Castells. Nesta escola destacaram-se os enciclopedistas que ofereceram definições de cidades, os utopistas que pensaram a questão das moradias comunitárias, comunidades autogestoras e reformas urbanísticas e os culturalistas

³⁵ FREITAG, Barbara. *Teorias da cidade*. Campinas: Papirus, 2006.

³⁶ Ibid., pp. 17-41.

que rejeitaram as formas autoritárias de organização do espaço urbano. Pode-se dizer que a Escola Francesa percebeu a cidade como instituição racional e utópica privilegiando a dimensão do uso do espaço e sua produção social.³⁷

2.1.3

A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Anglosaxônica

A Escola Anglosaxônica do Reino Unido representada por Thomas Morus, Ebenezer Howard, Patrick Geddes, Raymond Unwin e Peter Hall pode ser caracterizada por seu pragmatismo e utilitarismo sem deixar de mencionar a preocupação ecológica e a qualidade de vida dos habitantes das cidades. Preocuparam-se em pensar uma nova sociedade reorganizada nos espaços urbanos. Estes pensadores, ainda que separadamente, apresentaram o conceito das *garden-cities* (cidades jardins), analisaram a história dos aglomerados urbanos e as manifestações culturais das cidades. É possível traçar três linhas teóricas para a Escola Inglesa: a cidade utópica, a cidade jardim e a cidade cultural.³⁸

2.1.4

A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola Americana

A Escola Anglosaxônica Americana tem em Lewis Mumford, Richard Sennett e Saskia Sassen seus representantes mais destacados. Dedicaram seus estudos ao fator tecnológico, fator este, que permite diferenciar as cidades umas das outras. Conceitos importantes como mobilidade social, comunicação social, distância social, circulação e exclusão social foram sistematizados por estes teóricos. Outra reflexão importante reside na observação da vida urbana que passa a ser modificada pelos efeitos da globalização.³⁹

³⁷ Ibid., pp. 48-72.

³⁸ Ibid., pp. 75-101.

³⁹ Ibid., pp. 103-113.

2.1.5

A leitura do conceito de cidade na ótica da Escola de Chicago

Associada à Escola Anglo-saxônica Norte-americana, destacou-se a Escola de Chicago, representada por Robert Park, Ernest Burgess, Roderick McKenzie e Louis Wirth. A Escola de Chicago reflete de maneira inédita a cidade como objeto de sua investigação, sendo a própria cidade de Chicago dos anos de 1920 seu laboratório empírico. A Escola de Chicago desejava apresentar soluções práticas para uma cidade caótica, imersa num profundo processo de industrialização e de urbanização, na virada do século 19 para o século 20.⁴⁰

As escolas ora analisadas influenciaram na produção da reflexão brasileira sobre as cidades. Podem ser considerados representantes desta produção brasileira, Willi Bole, Luiz Sérgio Duarte da Silva e Renato Cordeiro que receberam influência do alemão Benjamin. Lúcio Costa e Oscar Niemeyer que absorveram enorme influência do francês Le Corbusier. Milton Santos e Nestor Goulart Reis que foram influenciados em sua formação e obra pelo francês Lefebvre. Estes teóricos, urbanistas e arquitetos podem ser considerados como representantes de um quadro teórico inovador e alternativo no que diz respeito à questão urbana brasileira. Aníbal Quijano e José Nun optaram pela discussão da temática urbana pela matriz das populações marginais e da pobreza, matriz esta que foi questionada por diversos estudiosos brasileiros.⁴¹

A partir da Escola de Chicago inicia-se um estudo mais sistemático sobre a cidade que desenvolverá uma base teórica para a construção da Sociologia Urbana. A cidade passa a ser entendida como uma entidade físico-territorial, formada e demarcada geográfica e demograficamente. Louis Wirth defende que a cidade gera um produto: a cultura urbana, que abarca além dos seus limites físicos, infraestruturais, promovendo modos de vida. Assim a cidade passa a ser vista e analisada como fundamento da vida social da população.⁴² Nesta esfera, modos de vida, detectam-se os dados que acomodam a escala de valores e orientam a ética e a moral individual e social das pessoas. Por sua vez, a escala de valores, a ética e a moral demonstram as profundas angústias e ansiedades

⁴⁰ FREITAG, Barbara. *Teorias da cidade.*, pp. 115-120.

⁴¹ Ibid., pp. 123-130.

⁴² WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: FORTUNA, Carlos (Org). *Cidade, cultura e globalização*. Oeiras: Celta Editora, 1997, pp. 45-66.

existenciais que todo o processo social desencadeia.

O quadro abaixo apresenta de forma sistemática as escolas teóricas sobre o conceito de cidade, seus representantes e suas principais características.

Quadro 1 - Escolas teóricas sobre o conceito de cidade

ESCOLAS	REPRESENTANTES	CARACTERÍSTICAS
Alemã	Marx, Engels, Sombart	Pensadores clássicos que notaram os conflitos urbanos emergentes da sociedade capitalista.
Alemã	Georg Simmel, Max Weber Walter Benjamin Ronald Daus	Anteviram alguns fenômenos urbanos. Atitude crítica em relação à Modernidade. Entenderam a cidade moderna como produto do capitalismo. Indicaram uma relação de dominação. Enfatizaram a essência histórica e temporal das cidades.
Francesa	Charles Fourier Georges Haussman Le Corbusier Claude Lévi-Strauss Alain Touraine Henri Lefebvre Manuel Castells	Enciclopedistas: definições de cidades. Utopistas: pensaram a questão das moradias comunitárias, comunidades autogestoras e reformas urbanísticas. Culturalistas: rejeitaram formas autoritárias de organização do espaço urbano. Enfatizaram a cidade como instituição racional e utópica privilegiando a dimensão espacial das cidades.
Anglosaxônica do Reino Unido	Thomas Morus Ebenezer Howard Patrick Geddes Raymond Unwin Peter Hall	Pragmatismo e utilitarismo. Preocupação ecológica e a qualidade de vida dos habitantes das cidades. Sociedade reorganizada nos espaços urbanos. Apresentaram o conceito das cidades jardins. Analisaram a história dos aglomerados urbanos e as manifestações culturais das cidades. Enfatizaram três linhas teóricas: a cidade utópica, a cidade jardim e a cidade cultural.
Anglosaxônica Americana	Lewis Mumford Richard Sennett Saskia Sassen	Estudos sobre o fator tecnológico que permite diferenciar as cidades. Apresentaram conceitos como mobilidade social, comunicação social, distância social, circulação e exclusão social.
Escola de Chicago	Robert Park Ernest Burgess Roderick McKenzie Louis Wirth	Refletiram de maneira inédita na cidade como objeto de sua investigação. A cidade de Chicago dos anos de 1920 foi seu laboratório empírico.

		Desejavam apresentar soluções práticas para uma cidade caótica, imersa num profundo processo de industrialização e de urbanização.
--	--	--

É preciso reafirmar que não é o objetivo desta tese falar de cidade em sentido de especialização funcional, isto é, infraestrutura, fatores técnicos e econômicos. Contudo, é fundamental percorrer os fatores relacionais que condicionam a cidade. Percebe-se na riqueza terminológica um ponto de partida fundamental para compreender o conceito dinâmico do termo cidade, pois aponta para esses fatores relacionais.

Historicamente a compreensão do termo cidade tem sido entendido de maneiras diferentes. Para os gregos, *pólis*, refere-se ao lugar no qual alguém tem suas raízes. Essa noção de enraizamento remete para o lugar onde determinada gente, unida por tradições e costumes, tem uma sede onde reside.⁴³ Para os romanos, *civitas*, sugere a reunião de pessoas sob um mesmo conjunto de leis. Pessoas, com um mesmo propósito, reunidas para fazer a cidade existir. *Civitas* é o produto da reunião de pessoas que optaram viver sob as mesmas leis.⁴⁴ Assim, ainda que, gregos e romanos se tangenciem quanto a noção de cidade, não se pode negar certa diferença entre ambos. Para os gregos a cidade está vinculada à união de pessoas, enquanto para os romanos essa convergência de pessoas diferentes ocorre no âmbito da lei. Apesar das divergências, ambos tocam de forma bastante significativa as relações sociais, visto que apontam para tradições, costumes, local de vida, religião, leis, etnias, confluência e convergência de pessoas, isto é, estilos ou modos de vida. Ressalte-se, contudo, que tanto para gregos como para romanos, a *pólis* era um espaço para homens livres. Essa noção, em si mesma, já estava carregada de processos de exclusão, pois os escravos, as mulheres e as crianças não eram considerados cidadãos.⁴⁵

Não é possível deixar de lado todo o conhecimento produzido sobre a cidade, resultante do debate interdisciplinar. Esse conhecimento aponta para a cidade como obra do ser humano, como um lugar de possibilidades para a concretização da vida humana. A cidade é o local privilegiado da convivência humana, quer seja harmoniosa, quer seja conflituosa. Na cidade estão presentes

⁴³ CACCIARI, Massimo. *A cidade*. Barcelona: Gustavo Gili, 2010, p. 09.

⁴⁴ Ibid., pp. 10.

⁴⁵ Ibid., pp. 11.

objetivos, interesses, ações e valores convergentes e divergentes característicos da sociedade contemporânea. A cidade pode ser descrita como o local onde os seres humanos, distintos uns dos outros, encontram entre si múltiplas possibilidades de convivência e de trocas. Assim, a cidade mostra-se como o ambiente onde os seres humanos e grupos sociais interagem, coexistindo, apesar de ambivalências e diferenças entre si.⁴⁶

A cidade é o local onde prevalecem distintos modos de vida no cenário urbano. Esse conceito, modos de vida, origina-se com a sociologia urbana, quando Louis Wirth menciona a existência de um modo de vida urbano em oposição a um modo de vida rural. O conceito modo de vida estava relacionado em primeira mão à maneira como alguém ganha a vida, ou seja, ao lugar que este alguém ocupa na estrutura produtiva, que ao mesmo tempo lhe oferece condições de usufruir dos bens de consumo sociais e culturais e apropriar-se dos espaços públicos. Contudo, a cidade não deve apenas ser lugar para viver, produzir e consumir bens. A cidade deve ser capaz de nos interrogar sobre como nos governamos moralmente, como nosso senso de justiça afeta a todos os demais seres humanos à nossa volta, e como nos relacionamos com estes seres humanos diferentes e se estamos dispostos a caminhar ao lado deles. A cidade passa a ser o espaço relacional que nos ensina como um ser humano torna-se um ser humano.⁴⁷

Pode-se concluir, a partir das reflexões interdisciplinares sobre o conceito de cidade, que a mesma é o lugar paradigmático da experiência, da vivência dos seres humanos, atingidos por situações de anonimato, conflitos sociais e variadas sociabilidades. A cidade é o lugar que vincula os aspectos econômicos, políticos, social e cultural com o espaço urbano.

A cidade é um sistema social global. A cidade é uma totalidade e não uma parte. A cidade é um sistema social de grande complexidade. Não pode ser interpretada por meio de uma única chave de leitura, nem se pode dizer que existe uma dimensão prioritária, ou seja, uma dimensão que determine todas as outras e esteja em condições de explicá-las. A cidade pode ser comparada "[...] a um coro que canta com uma multiplicidade de vozes autônomas que se cruzam, relacionam-se, sobrepõem-se umas às outras, isolam-se ou se contrastam; [...]".⁴⁸

⁴⁶ RÉMY, Jean; VOYÉ, Liliane. *A cidade: rumo a uma nova definição?* Porto: Edições Afrontamento, 1994, pp. 13-15.

⁴⁷ FREITAG, Barbara. *Teorias da cidade.*, pp. 114.

⁴⁸ CANEVACCI, Massimo. *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação*

É possível afirmar então que a cidade é um fenômeno polifônico. Um coro, com variados percursos musicais, nos quais os materiais sonoros se atravessam, se encontram e se unem, criando harmonias ou dissonâncias, através de suas fronteiras melódicas.⁴⁹

Os conceitos de cidade e urbano muitas vezes confundem-se e interpenetram-se. Na continuidade deste capítulo, serão apresentadas, também a partir das ciências sociais, diversas conclusões relativas ao conceito de urbano.

2.2

A complexidade do conceito de urbano

Como mencionado na introdução, o processo de urbanização é um marco significativo no mundo e no Brasil. Para entender o ser humano urbano, esta tese propõe, em continuidade à análise do termo cidade, estudar o termo urbano que tem sido descrito de formas variadas, seguindo diferentes abordagens a partir das distintas conclusões das ciências sociais.

A palavra latina *urbe* pode ser entendida também como cidade. Esta palavra gerou outros termos relacionados à vida em coletividade como urbanismo, urbanidade e urbano. O termo urbano é entendido como topológico, quando todas as coisas relativas à cidade são associadas ao termo urbano e o mesmo torna-se sinônimo de cidade. É compreendido como demográfico, quando vinculado ao número e densidade de habitantes. É apreendido como industrialista, quando articulado com o fenômeno da industrialização. É explicitado como tecnicista, quando aponta para o planejamento espacial e infraestrutural e é nomeado como culturalista quando apresenta o urbano e o rural como modos ou estilos de vida.⁵⁰ O fato é que nenhuma das abordagens acima mencionadas pode por si só responder ao desafio de definir o termo urbano, visto sua amplitude e complexidade.

O quadro seguinte apresenta as diversas compreensões do termo urbano alinhadas com suas áreas específicas.

urbana. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel, 2004, p. 17.

⁴⁹ CANEVACCI, Massimo. *A cidade polifônica.*, p. 15.

⁵⁰ AMADO, Joel Portella. *Deus e a cidade.*, f. 12.

Quadro 2 - Compreensões do termo urbano

TOPOLÓGICO	Quando todas as coisas relativas à cidade são associadas ao termo urbano e o mesmo torna-se sinônimo de cidade.
DEMOGRÁFICO	Quando vinculado ao número e densidade de habitantes.
INDUSTRIALISTA	Quando articulado com o fenômeno da industrialização.
TECNICISTA	Quando aponta para o planejamento espacial e infraestrutural.
CULTURAL	Quando apresenta o urbano e o rural como modos ou estilos de vida.

A urbanização possui um caráter sociológico que, nesta tese, de natureza teológico-pastoral, não poderia ser ignorado. Convém enfatizar que os aspectos técnicos como densidade populacional, planejamento infraestrutural etc, não refletem a realidade urbana em sua totalidade. Para além das estruturas, existem modos ou estilos de vida que desafiam as Igrejas Cristãs. Visto que há uma diversidade de abordagens sobre o termo urbano, esta tese voltará sua atenção para a reflexão sociocultural, ponto de partida para a pastoral urbana em sua busca para entender as relações dos seres humanos no espaço urbano. Para uma reflexão sociocultural é preciso compreender as relações humanas que ocorrem no espaço urbano. Sem uma compreensão adequada da realidade existe o risco de que sejam propostas conclusões e soluções equivocadas.

Uma reflexão técnica poderia enfatizar um contraste entre o rural e o urbano como modos ou estilos de vidas opostos, podendo gerar um equívoco na análise das relações sociais, visto que o estilo ou modo de vida urbano é encontrado em áreas rurais e o urbano muitas vezes é afetado pelos estilos e modos de vida do ambiente rural. Neste ponto é necessário destacar que o conceito de urbano se entrelaça e se entrecruza com o conceito de cidade. Ainda que os conceitos de cidade e de urbano possam parecer equivalentes, não o são. É relevante destacar que o fenômeno urbano não se refere somente à cidade, pois extrapola os limites da cidade.

Quando vistos da perspectiva sociocultural, as cidades e o fenômeno urbano estão entrelaçados e influenciam-se mutuamente. Não se nega a correlação entre as cidades e o fenômeno urbano. O equívoco que muitas vezes é cometido reside na identificação dos dois conceitos como um só. Urbano e cidade convivem numa relação de representação e apropriação. "Nunca é demais recordar que o conceito de urbano não é apenas geográfico, isto é, não diz respeito somente às

idades em oposição ao campo."⁵¹ As primeiras cidades nas escalas paleontológicas teriam surgido entre quinze e cinco mil anos atrás. O fenômeno urbano é mais recente. Buscar uma compreensão do sentido do conceito de urbano requer considerar vários aspectos ao mesmo tempo, em virtude da complexidade e da amplitude dos conceitos.

O urbano evoca conceitos como espaço, tempo, corpo, natureza, religião, relações sociais, conceitos cujos conteúdos variam. O urbano é plural e centrífugo. O espaço é fragmentado. A vida social assume diversos ritmos. Para facilitar a compreensão pode-se vincular o conceito de urbano a três momentos históricos: o pré-urbano, o urbano-industrial e o urbano-pós-industrial.⁵² É possível verificar que uma cidade pode vivenciar estes três momentos históricos de forma concomitante onde convivem diferentes contextos socioculturais. Os modos ou estilos de vida ocorrem a partir das relações dos seres humanos entre si e destes com o espaço onde habitam.⁵³

As sociedades nos ambientes pré-urbanos, urbano-industriais e urbano-pós-industriais abarcam particularidades sociais, econômicas, políticas e culturais distintas que perpassam as relações humanas. Podemos nos deparar nas cidades atuais com situações onde os modos ou estilos de vida são influenciados por estas particularidades, ora em separado, ora em conjunto. Muitas vezes numa mesma localidade encontramos características de todas estas sociedades interagindo na vida da comunidade. Muitas vezes estas características, mais do que coexistirem, se mesclam, se interpenetram. Contudo, é importante pontuar que estas características não ocorrem em todos os lugares ao mesmo tempo, porque é possível que, num certo processo evolutivo, existam pessoas e grupos que estejam vivendo determinados modos ou estilos de vida e outras que, em função de fatores variados, ainda não os vivenciaram e talvez nunca vivenciem.⁵⁴

⁵¹ AMADO, Joel Portella. Leituras urbanas da criação. In: MÜLLER, Ivo (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 228.

⁵² Id. *Deus e a cidade.*, f. 12-35.; CHEUICHE, Antônio do Carmo. *Cultura e evangelização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 92-104.

⁵³ SCHÜNEMANN, Rolf. *Em busca de dinamicidade.*, f. 8-14.

⁵⁴ RÉMY, Jean; VOYÉ, Liliane. *La ciudad y la urbanización*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local. 1976. pp. 71-76.

2.2.1

A sociedade no ambiente pré-urbano

O conceito de ambiente pré-urbano não deve ser entendido ou interpretado como a realidade rural em oposição à realidade urbana, mas como um modelo cultural que estrutura a vida das pessoas. Este modelo cultural estruturante da vida aparece nas cidades nos seus diversos e diversificados centros. As cidades consideradas atualmente urbanizadas foram delineadas no passado a partir de um modo de vida pré-urbano.

A sociedade no ambiente pré-urbano é marcada significativamente pelas estações da natureza. Em função disto a noção temporal parece seguir um curso mais lento. O passado fornece as condições de compreensão da realidade e as tradições familiares, cultural e religiosa estão na base do entendimento de como enfrentar os desafios do dia-a-dia. Esta sociedade está ligada espacialmente à natureza. A noção de espaço é limitada, em geral, ao grupo familiar e pessoas de vínculo mais estreito com a comunidade.

O conhecimento interpessoal dos habitantes dos grupamentos pré-urbanos gera uma estrutura social com regras, tradições e crenças que determinam um controle social mais intenso e rígido. A conduta e os valores são reforçados e mantidos por meio da transmissão e da propagação de normas tradicionais específicas vinculadas a comportamentos considerados adequados que são valorizados e a comportamentos inadequados entendidos como nocivos para a comunidade. A vida no ambiente pré-urbano promove uma identidade coesiva para o grupo social, no qual, o individual submete-se ao coletivo, que motiva as escolhas individuais na base da necessidade do grupo.

A mobilidade da sociedade pré-urbana é restrita em função da pequena espacialidade geográfica muitas vezes identificadas pela existência de muralhas em torno da cidade. A sociedade pré-urbana organiza toda a sua existência em função de um único espaço, vinculada ao mesmo, por causa do relacionamento recíproco e do conhecimento daquele espaço que gera segurança e oferta um sentido organizacional para a vida. Politicamente, a sociedade pré-urbana tem uma liderança que desempenha múltiplas influências e detém o poder, controlando a vida dos habitantes, muitas vezes alcançando a vida privada das

famílias. Quase que exclusivamente a liderança é quem lida com o que está fora do espaço geográfico, transmitindo uma visão predominantemente estereotipada e exagerada daquilo que se encontra do outro lado dos muros. A economia não é uma característica determinante no ambiente pré-urbano, que se baseia na produção própria, com pouca troca de bens de consumo, utilizando técnicas produtivas simples, sem preocupação com tecnologias.⁵⁵

2.2.2

A sociedade no ambiente urbano-industrial

A sociedade no ambiente urbano-industrial começa a ser delineada a partir da revolução industrial. A indústria gera uma nova maneira de produção que afeta os aspectos econômicos, políticos, social e cultural da sociedade. A densidade demográfica aumenta e concentra a população em torno das cidades industrializadas. As relações sociais são afetadas tornando-se impessoais e anônimas quando comparada com o momento histórico analisado anteriormente, o pré-urbano. O espaço é marcado pela mobilidade das pessoas, dos bens de consumo e as comunicações assumem um ritmo acelerado. No ambiente urbano-industrial o espaço é qualificado pela especialização dos bens de consumo produzidos pelo ser humano por meio de máquinas. A importância da natureza é substituída pela industrialização gerando um espaço muito mais artificializado.

O ser humano desenvolve, cria, constrói, destrói, gere o espaço e compreende o mesmo como um produto de sua engenhosidade. O distanciamento em relação ao meio ambiente natural cria uma natureza elaborada pelas mãos do ser humano, que acredita ter o controle sobre a mesma. Assim o ambiente urbano-industrial gera um estilo ou modo de vida predominantemente antropocêntrico. O espaço passa a ser definido por sua particularidade funcional: local de morar, local de comércio, local de lazer, todos determinados pelas necessidades das diversas e diferentes camadas sócio-profissionais. Com o espaço fragmentado por funções específicas, o ser humano é obrigado a se deslocar para as diversas áreas das cidades em busca de realizar suas necessidades. O deslocamento é condição essencial para a vida se desenvolver no ambiente urbano-industrial. A mobilidade

⁵⁵ RÉMY, Jean; VOYÉ, Liliane. *La ciudad y la urbanización*., pp. 78-82.

torna-se então indispensável para a realização do ser humano neste tipo de ambiente.

No ambiente ora analisado o ser humano encara o tempo como algo a ser dominado por ser escasso para atender às suas necessidades. Dominar e controlar o tempo permite ao ser humano urbano-industrial realizar empreendimentos científicos e tecnológicos. O tempo no ambiente urbano-industrial é imposto ao trabalho, ao lazer, aos estudos, à família e à religiosidade. A vida é medida pelo tempo medido que por sua vez é medido por máquinas.

A religiosidade passa à esfera privada, sendo secularizada⁵⁶, isto é, perde sua influência como organizadora do todo social. O mundo não é mais visto pela ótica teocêntrica, como obra do transcendente, mas por uma ótica quase que exclusivamente antropocêntrica, visto que o ser humano assume o lugar do Deus Criador, sendo na prática, ele mesmo, o ser humano, o criador e a criatura. Ou dito de outra maneira, o ser humano não assume a relação Criador-criatura. A razão técnico-industrial coloca em questão a dimensão transcendental motivada pelo racionalismo. O processo secularizador promove uma mudança no modo do ser humano entender a vida, desencadeando questionamentos sobre todos os aspectos práticos e subjetivos da mesma. Esta realidade questiona e relativiza as questões religiosas lançando-as para contextos particulares onde não desempenham função social capaz de influenciar a vida no ambiente urbano-industrial.

As migrações para as cidades geram bolsões de pobreza. Se, por um lado, são encontradas construções imponentes e cenários urbanos bem estabelecidos e organizados, por outro lado, a pobreza grassa. O ser humano é empurrado para o consumo de bens, em princípio apresentados como necessários para que sobreviva. Isso porque em função da economia ter como base a produção e a produtividade, o que excede à produção, precisa ser comercializado para além das necessidades imediatas. O contexto urbano-industrial, marcado economicamente pelo mercado, favorece a especialização. O espaço, o tempo, as relações e a religião passam a ser vistas como mercadorias. O ambiente urbano-industrial favorece a exploração de mão de obra barata.

Em termos políticos o poder é desacralizado, descentralizado e

⁵⁶ Como não é possível afirmar que a secularização tenha varrido o planeta, pois diversas sociedades resistiram e resistem a este movimento, destaque para regiões da América Latina que não passaram por essa fase profundamente, a leitura aqui presente se restringe aos ambientes afetados pela secularização.

ideológico. O indivíduo é emancipado ao ter a possibilidade de escolher. Assim, surgem variados setores de poder, que organizam a vida social, cada um envidando esforços para influenciar e orientar a partir de sua própria agenda. O conceito de ambiente urbano-industrial obedece a todo um processo que incide sobre as cidades atingindo seus centros e também áreas fora destes. As particularidades deste ambiente estão muito presentes nos centros da cidade, pois estes, como lugares de urbanização aguda, intensificam esse modo de ser das pessoas influenciadas pelo mercado.⁵⁷

2.2.3

A sociedade no ambiente urbano-pós-industrial

O ambiente urbano-pós-industrial tem sido descrito como um ambiente policêntrico, extremamente fragmentado, pluralista por excelência e centrífugo. Isso ocorre porque desapareceram os centros únicos de poder com força suficiente para influenciar sobre a totalidade dos modos ou estilos de vida. Enquanto afetam e são afetados uns pelos outros estes modos ou estilos de vida estão misturados. A tecnologia da informação acelera esta multiplicidade de centros. A variedade de recursos tecnológicos das comunicações possibilita interagir com vários centros ao mesmo tempo sem sair de casa, da escola ou do escritório. Neste ambiente, a noção de espaço não está limitada ao aspecto geográfico. Os interesses pessoais gerenciam os espaços fortemente fragmentados. Viver num ambiente urbano pós-industrial não é o mesmo que estar necessariamente vinculado ao território geográfico. As atividades podem ser desenvolvidas onde quer que se queira. Não há mais um território específico, porém há um espaço fragmentado a partir dos interesses pessoais.⁵⁸

Os centros de poder também não estão restritos a um território, a um espaço físico, geográfico, podendo ser desencadeados a partir de variados locais. Esta desterritorialização alcança também os níveis profissional e familiar, visto

⁵⁷ COMBLIN, José. *Viver na cidade: pistas para a pastoral urbana*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1996.; Id. *Os desafios da cidade no século XXI*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

⁵⁸ LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade*. Loyola: São Paulo, 2001, pp. 31.; CASTRO, Clovis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento; LOPES, Nicanor. *Pastoral urbana: presença pública da igreja em áreas urbanas*. São Bernardo do Campo: EDITEO/UMESP, 2006, pp. 100.; SAVIANO, Brigitte. *Pastoral nas megacidades: um desafio para a Igreja da América Latina*. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 70.

que há um afastamento entre os espaços residencial e familiar, bem como entre o espaço profissional e o de lazer.⁵⁹ Em termos de mobilidade, o ambiente urbano-pós-industrial oferta maior rapidez, gerando a perda das raízes e vínculos comunitários, intensificando os processos de desterritorialização. O espaço virtual é priorizado em relação ao espaço físico, proporcionando um novo tipo de relacionamento interpessoal.

No ambiente urbano-pós-industrial, o tempo passa de maneira veloz e apressada deixando a sensação de que não se pode controlá-lo. Os meios de comunicação transformaram o mundo num espaço único, permitindo contato com acontecimentos e fatos de maneira imediata, ainda que os locais de seus desdobramentos sejam longínquos. Pela imprevisibilidade do futuro, o presente deve ser vivido em toda a sua intensidade, valorizando o já e adiando as preocupações com o ainda não. O individualismo tende a predominar na base dos relacionamentos sociais. Neste ambiente, a economia ultrapassa os outros níveis da vida social, centralizando-se na estrutura financeira que não necessita da dimensão geográfico-espacial. A economia não existe apenas para suprir as necessidades dos seres humanos, mas tornou-se o centro da vida como um todo, sendo as necessidades dos seres humanos, geridas e explicitadas a partir dela. O maior valor desta cultura centrada no mercado consiste no comprar e no consumir. A própria religiosidade virou um produto de comércio, apresentada numa implacável competição de mercado.⁶⁰

No âmbito político, o ambiente urbano-pós-industrial é caracterizado por uma sociedade indiferente às utopias. A militância política já não ocorre tanto com o engajamento voltado para um ideal de uma sociedade melhor. O aspecto político-ideológico esvazia-se ou vira uma competição semelhante às outras áreas da vida social, influenciada pelo marketing político que apresenta um programa de ação que muitas vezes ficará restrito apenas às promessas de campanhas.

A religião está sujeita às leis do mercado e é comercializada como mais um produto. Várias formas religiosas tornam-se exitosas nos aspectos lucrativos que oferecem certezas de vitórias e sucessos individualizados. "A era da religião como estrutura está terminada, embora não como cultura. A religião perdeu sua

⁵⁹ AMADO, Joel Portella. Experiência eclesial e mundo urbano: pressupostos e concretizações. In: *Atualidade Teológica*, n. 9, pp. 153-167, 2001, p. 158.

⁶⁰ COMBLIN, José. *O neoliberalismo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 114.

função social, embora talvez não sua função subjetiva".⁶¹ O ressurgimento da religião é desencadeado mais especificamente por uma busca de autoconhecimento e autoajuda, ocorrendo no plano da intimidade pessoal, balizada pelo individualismo estimulado pelo neoliberalismo. Acrescente-se a ausência de referenciais estáveis e permanentes, fato característico de ambientes urbanos agudos pós-industriais. O pluralismo religioso segue uma lógica que ao valorizar o indivíduo e a subjetividade, abre portas para o orientalismo, o esoterismo, o pentecostalismo e o neopentecostalismo, entre outros. Faz emergir uma religiosidade baseada em escolhas pessoais e que responda aos anseios imediatos do ser humano, a saber, o bem-estar, a realização financeira e a prosperidade. O conceito de ambiente urbano-pós-industrial é caracterizado pela ausência dos centros. O centro já não é um lugar exclusivo dentro de uma cidade pós-industrial. Existem e coexistem múltiplos de centros, pois os meios de comunicação e transporte, a telefonia celular, a internet, as redes sociais etc, permitem que os centros se façam presentes em vários lugares.

O quadro a seguir, apresenta de modo sintético, as características dos ambientes pré-urbano, urbano-industrial e urbano-pós-industrial descritas até este ponto.

Quadro 3 - Características dos ambientes pré-urbano, urbano-industrial e urbano-pós-industrial

PRÉ-URBANO	<p>Noção temporal seguia o curso das estações da natureza.</p> <p>As tradições familiar, cultural e religiosa estavam na base do entendimento de como enfrentar os desafios do dia-a-dia.</p> <p>Noção de espaço limitada ao grupo familiar e pessoas de vínculo mais estreito com a comunidade.</p> <p>Estrutura social determinava um controle social mais intenso e rígido.</p> <p>Identidade coesiva para o grupo social na qual o individual submetesse ao coletivo.</p> <p>Mobilidade restrita em função da pequena espacialidade geográfica.</p> <p>Politicamente tem um líder que desempenha múltiplas influências e detém o poder.</p> <p>Economia se baseia na produção própria, com pouca troca de bens de consumo e técnicas produtivas simples.</p>
	<p>Delineado a partir da revolução industrial que introduz o sistema capitalista de produção.</p> <p>Aumento da densidade demográfica e concentração da população em regiões urbanas.</p> <p>Relações sociais tornam-se impessoais e anônimas.</p> <p>Espaço marcado pelo transporte das pessoas, dos bens de consumo e</p>

⁶¹ COMBLIN, José. *O neoliberalismo.*, p. 18.

<p>URBANO INDUSTRIAL</p>	<p>das comunicações e definido por sua funcionalidade. Especialização dos bens de consumo produzidos pelo homem por meio de máquinas. Natureza colocada em segundo plano e substituída por um espaço artificializado. Estilo ou modo de vida antropocêntrico. Tempo como algo a ser dominado por ser escasso para atender suas necessidades Religiosidade passa à esfera privada, sendo secularizada. Secularismo promove uma drástica mudança do ser humano entender a vida e as relações sociais. A economia de mercado favorece a especialização e a exploração de mão de obra barata. Politicamente o poder é descentralizado e ideológico. O indivíduo é emancipado com a possibilidade de escolher.</p>
<p>URBANO PÓS- INDUSTRIAL</p>	<p>Perda ou ausência dos centros de poder sobre os modos ou estilos de vida. Modos ou estilos de vida afetando e sendo afetados uns pelos outros. Tecnologia da informação promove multiplicidade de centros. Noção de espaço não está limitada ao aspecto geográfico. Centros de poder não estão restritos a um território. Tempo passa de maneira veloz e apressada. Individualismo está na base dos relacionamentos sociais. Economia ultrapassa os demais níveis da vida social. O capitalismo centraliza-se na estrutura financeira. Sociedade indiferente às utopias e a militância política. Religião sujeita às leis do mercado e comercializada como um produto gerando acentuado pluralismo religioso.</p>

As características dos ambientes pré-urbano, urbano-industrial e urbano-pós-industrial ajudam na compreensão do ser humano em cada um destes contextos e de modo específico o ser humano de vivência *underground*. Para que as Igrejas Cristãs proclamem a Boa Nova do Evangelho à cultura *underground*, elas precisam atentar para os questionamentos decorrentes desta cultura. A apreensão da visão de mundo deste indivíduo é fundamental para o êxito de uma matriz evangelizadora de linha inculturada.

Por ser fundamental compreender o ser humano urbano dentro de seu contexto retornemos aos estudos sobre a cidade e o urbano. Esta temática, acolhida por diversos ramos do saber, recebe das ciências humanas e sociais atenção especial. O fenômeno urbano e o indivíduo que vive nos perímetros urbanos têm provocado investigações sobre os modos de vida vinculados a este fenômeno.

Já foi mencionado que um dos primeiros teóricos a conceber o fenômeno urbano como um estilo ou modo de vida foi Louis Wirth. No texto *Urbanismo*

como modo de vida⁶², publicado em 1938, Wirth destaca o urbano como um dos fatores que afeta a vida moderna. Percebeu a problemática sobre os modos de vida e a relação de afetação mútua da cidade com os modos de vida. Os modos ou estilos de vida reconhecem a existência de uma multiplicidade de possibilidades de experiências coletivas e individuais. Além disso, revelam uma variedade de componentes: históricos, econômicos, culturais e psíquicos. Estes componentes se entrecruzam e se atualizam, pois estão em constante mobilidade e permanente transformação.

Urbano é também um modo de vida, um jeito de compreender a existência e com ela se relacionar, modo que está certamente nas cidades, mas também fora delas, em especial num mundo onde os meios de comunicação levam valores, posturas e compreensões a qualquer lugar.⁶³

É fundamental ter essa concepção do urbano como modo ou estilo de vida porque ela ajustará na concretização de uma ação evangelizadora por parte das Igrejas Cristãs junto às tribos urbanas de rosto *underground*. O conceito de urbano, com as gradações aqui apresentadas, faz referência a uma realidade cultural, plural e individual. Não há uma única cultura urbana, mas uma multiplicidade de modos de ser, viver e interagir. O mundo urbano pós-industrial, onde as tribos urbanas de rosto *underground* encontram terreno fértil, é um mundo plural, onde a diversidade, a individualidade e a mobilidade possibilitam escolhas, ainda que sejam escolhas contraditórias e estranhas, principalmente quando vistas pela ótica daquele que faz escolhas diferentes.

Este ambiente urbano pós-industrial é secularizado e plural inclusive no que diz respeito às opções religiosas. Isto ocorre porque as cidades, em função do processo de urbanização pós-industrial, questionam continuamente as raízes existenciais das pessoas. Num mesmo espaço, no ambiente urbano, pessoas com suas opções de vida variadas se movem, se cruzam, sem necessariamente estabelecerem algum tipo de relacionamento.

As tribos urbanas de rosto *underground* utilizam o espaço urbano como forma de reconhecimento mútuo e de identidade, tornando-se por isso um desafio à ação evangelizadora das Igrejas Cristãs. As Igrejas Cristãs podem responder aos desafios da urbanização? Como desenvolver uma ação evangelizadora capaz de

⁶² WIRTH, Louis. *O urbanismo como modo de vida.*, pp. 45-66.

⁶³ AMADO, Joel Portella. *Leituras urbanas da criação.*, pp. 229.

falar de Deus para as pessoas, neste caso de vivência *underground*, sem primeiramente oferecer-lhes uma única e específica compreensão de vivência cultural que tenha um possível potencial de afastá-las da Fé Cristã?

A Fé Cristã é sempre histórica. Acontece na realidade histórica e cultural para a qual ela está sendo proclamada, compartilhada. A realidade histórica e cultural do presente, no ambiente urbano pós-industrial, apresenta para as Igrejas Cristãs o desafio de alcançar as tribos urbanas de rosto *underground* com uma mensagem encarnada na realidade destas tribos.

O processo de ocupação desordenado das cidades pós-industriais provoca uma série de problemas culturais e sociais que desafiam a ação pastoral das Igrejas Cristãs. Por isto, a teologia pastoral é questionada sobre o fazer missões ou o falar de Deus nestes espaços. As possíveis soluções para este desafio envolvem uma resposta em imitação e seguimento a Jesus, buscando compreender o ser humano de vivência *underground* através de seus interesses, conflitos e modos ou estilos de vida. De forma aproximativa, as Igrejas Cristãs na sua relação com as pessoas desta vivência cultural devem encontrar caminhos para propor uma experiência do Deus de Jesus Cristo.

A essa altura já se pode perceber que as tão citadas tribos são um fenômeno tipicamente urbano pós-industrial. Isso ocorre porque tais tribos são, em sua identidade, contraculturais, negadoras da cultura dominante. Esta característica ajuda a compreender porque elas não encontram espaço sociocultural nos ambientes pré-urbanos. Nestes, a força da chamada cultura dominante não permite a existência de comportamentos dissonantes ou reativos, os quais devem ser então ou enquadrados ou suprimidos.

As tribos urbanas de rosto *underground* começam a encontrar seu espaço nos ambientes urbanos industriais marcados como vimos, pela setorização ou especialização. Nestes ambientes, já não se precisa tanto, adequar-se à cultura dominante. É possível fazer escolhas. O resultado destas escolhas, no sentido de serem culturalmente *underground* ou não, dependerá da correlação de forças entre a cultura dominante e os grupos que a questionam. É, portanto nos ambientes urbanos pós-industriais que as tribos urbanas de rosto *underground* encontram espaço para se solidificar e expandir. Enquanto, nos ambientes pré-urbanos, elas são consideradas exceções a serem corrigidas, nos ambientes urbanos pós-industriais, elas são vistas como representativas de uma realidade plural. O fato de

virem a ser aceitas ou não será analisado mais adiante.

Após analisar os conceitos de cidade e de urbano e perceber que apontam para o modo de vida ou o estilo de vida da sociedade, será necessário esclarecer o conceito de cultura, em busca de uma compreensão mais adequada das tribos urbanas de rosto *underground* em seus aspectos culturais.

2.3

Por uma delimitação do conceito de cultura

As ciências sociais articulam o conceito de cultura como central para a análise e compreensão das realidades sociais. Este conceito baliza, como indicativo constitutivo, a compreensão de uma sociedade, de um grupo social, de uma comunidade. Muitos e distintos significados o conceito de cultura tem recebido quer no dia-a-dia das pessoas, quer nas variadas ciências que se debruçam sobre o ele. "O conceito de cultura está entre as noções mais usadas na sociologia".⁶⁴

Não se pretende nesta tese analisar todos os significados ou promover uma apresentação exaustiva de definições sobre o conceito de cultura. Importa indicar algumas abordagens para a delimitação de uma compreensão do conceito de cultura articulado com o tema da inculturação, categoria teológica basilar, para propor uma ação evangelizadora junto às tribos urbanas de rosto *underground*, objeto material desta pesquisa. Pretende-se apontar duas noções para o conceito de cultura: uma mais restrita e outra mais abrangente. Partindo da noção mais abrangente, na perspectiva antropológica, serão identificadas teorias que indicam a pluralidade e a diversidade das culturas; e, na perspectiva filosófica, será destacado o ser humano como ser cultural. Considerando estas diversas matrizes, será ressaltada uma compreensão de cultura, que articula elementos para o tema da inculturação.⁶⁵

⁶⁴ GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 38.

⁶⁵ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, pp. 42-48.

2.3.1

Cultura lida pelo registro clássico

O desenvolvimento histórico da concepção do conceito de cultura parte da aproximação do mesmo com o conceito de natureza. Cultura vincula-se ao ato de cultivar, visto que, esta noção encontra no trabalho agrícola, na própria agricultura, no cultivo da terra e na sua tarefa de colher, o seu sentido mais clássico, como demonstram os cientistas sociais. Sendo assim, sua ação fim era uma atividade, a atividade do cuidado, a atividade de cuidar.⁶⁶ Cuidar da natureza (cultivo), cuidar dos deuses (culto), cuidar das crianças (puericultura). Todas estas noções estão diretamente relacionadas a uma ideia prática, uma tarefa ou uma atividade fim, que envolvia o ser humano em seus desafios diários mais elementares.⁶⁷

2.3.2

Cultura lida pelo registro humanista

Na leitura humanista clássica, a noção de cultura vincula-se ao cultivo das faculdades humanas e dos recursos intelectuais e morais dos seres humanos. A palavra cultura, que indicava um procedimento material, passou a ser utilizada como metáfora para designar questões do espírito.⁶⁸ Esta metáfora relacionada às questões do espírito apresenta um componente negativo. Pode promover uma classificação hierárquica das pessoas, gerando uma atitude discriminatória, indicando que algumas pessoas possuem cultura enquanto outras pessoas não a possuem; indicando pessoas que são cultas enquanto outras não o são, ou até indicando pessoas que sejam mais cultas do que outras. "Quando pensamos na palavra 'cultura', em conversas comuns do cotidiano, frequentemente a vemos como equivalente a 'coisas mais elevadas da mente' – à arte, à literatura, à música e à pintura".⁶⁹

⁶⁶ EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 9.

⁶⁷ CUESTA, M. Sánchez. Cultura. In: VILLA, Mariano Moreno. (Dir.). *Dicionário de pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000, pp. 174-176.

⁶⁸ EAGLETON, Terry. *Op. cit.*, p. 10.

⁶⁹ GIDDENS, Anthony. *Sociologia.*, p. 38.

Essa noção de cultura é restrita e ambivalente, ao focalizar a sensibilidade e a imaginação, identificando-as como obras da arte, ou, quando o foco recai sobre a inteligência e a reflexão, identificando-as como obras do pensamento.⁷⁰ No sentido de questões do espírito ou coisas mais elevadas da mente, cultura vincula-se a um modo de viver e entender a vida; uma leitura da vida. A conceituação de cultura passa a estar vinculada a um processo, uma construção que se inscreve na história e nas relações dos grupos sociais entre si.

2.3.3

Cultura lida no registro da iluminista

A palavra cultura passa posteriormente a ser usada como sinônimo de civilização, vinculada ao processo de desenvolvimento humano, que visava o refinamento e a ordem para o ser humano, alinhado com a confiança do Iluminismo no progresso.⁷¹ Cultura como sinônimo de civilização, enfatiza o processo de desenvolvimento humano, vinculado a aspectos espirituais, artísticos e intelectuais, bem como, aos aspectos materiais, às atividades técnico-econômicas.⁷²

Nesse sentido também carrega uma noção restritiva visto que o processo civilizatório seria exclusivo de determinado grupo humano em detrimento dos demais que não experimentaram os mesmos processos de desenvolvimento.

2.3.4

Cultura lida pelo registro sistêmico

Roger Keesing agrupou as diversas matrizes teóricas do conceito de cultura designando-as como sistemas. Keesing considerou um primeiro grupo de antropólogos que entende cultura como um *sistema adaptativo*. Sem considerar os pontos de divergência entre eles, Keesing indica que este sistema adaptativo está ligado a padrões de comportamento socialmente transmitidos, que adaptam os seres humanos ao seu meio ambiente. Estes padrões apontam para as tecnologias, a economia, as relações sociais, a estrutura política e as crenças e ou práticas

⁷⁰ CHAUI, Marilena de Souza. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2002, pp. 288-296.

⁷¹ CUESTA, M. Sánchez. *Cultura.*, pp. 174-176.

⁷² KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002, pp. 45-71.

religiosas, que desencadeiam um processo adaptativo para grupos de seres humanos em ambientes específicos. Essa matriz teórica destaca os fatores econômicos e sociais acima das ideias e símbolos culturais, tais como religião, cosmovisão, sistema de valores e estrutura política.⁷³

Outro grupo de antropólogos analisados por Keesing concebe cultura como um *sistema cognitivo*. Para este grupo a cultura não está identificada com o aspecto material nem com o aspecto comportamental. Cultura é um padrão de conhecimento, de inteligência, de explicação dos episódios, que podem ser observados e descritos em consonância com o grupo social onde estão inseridas as pessoas. Conhecimento necessário e básico para decodificar os códigos intelectuais do seu grupo social.⁷⁴

Lévi-Strauss desenvolveu a perspectiva de cultura como *sistema estrutural*. Cultura é um sistema simbólico criado pela mente humana através de um processo de ajuntamento de informações. Para Strauss, as estruturas mentais inconscientes estariam na base de todas as culturas por serem universais. As diferenças possíveis de observação ocorrem em função de manifestações concretas relativas ao modo de vida em sociedade.⁷⁵

Para Clifford Geertz cultura deve ser entendida como um *sistema simbólico*, isto é, um sistema *de símbolos e de sentidos*, compartilhados por seres humanos de um mesmo grupo social. Geertz entende que esses significados e sentidos estão aliados na atuação e no intercâmbio entre as pessoas como atores sociais. Na compreensão de Geertz, cultura é uma hierarquia de estruturas significativas: ações, símbolos, sinais, verbalizações e conversas. É uma tessitura de significados levada a efeito pelos seres humanos que vivem em determinada área geográfica. Os fenômenos culturais são uma interpretação dos significados presentes nos símbolos, decodificados pelos seres humanos relacionados com sua própria existência e valores.⁷⁶

O quadro abaixo apresenta os tipos de leituras sobre o conceito de cultura até aqui analisados.

⁷³ KEESING, Roger M. *Theories of culture.*, pp. 73-77.

⁷⁴ Ibid., pp. 78-81.

⁷⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural anthropology*. New York: Basic Books, 1963, pp. 277-315.

⁷⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 15.

Quadro 4 - Leituras sobre o conceito de cultura

LEITURA CLÁSSICA	Utiliza o conceito de natureza com ponto de partida.	Ação fim era a atividade de cultivo.
LEITURA HUMANISTA	Metáfora para designar questões do espírito.	Cultivo das faculdades humanas e dos recursos intelectuais e morais dos seres humanos.
LEITURA ILUMINISTA	Sinônimo de civilização.	Processo de desenvolvimento humano, vinculado a aspectos espirituais, artísticos, intelectuais, materiais, e atividades técnico-econômicas.
LEITURAS SISTÊMICAS	Roger Keesing: diversas matrizes teóricas do conceito de cultura. Clifford Geertz	Sistema adaptativo: padrões de comportamento socialmente transmitidos. Sistema cognitivo: padrão de conhecimento necessário e básico para decodificar os códigos intelectuais do seu grupo social. Sistema simbólico: padrão de símbolos e de sentidos, compartilhados por seres humanos de um mesmo grupo social.

Vale ressaltar que o termo cultura foi proposto por Edward Tylor para sintetizar as palavras *kultur* e *civilization*, onde *kultur* indicava os aspectos espirituais de uma comunidade e *civilization* referia-se às realizações materiais de um povo.⁷⁷ Tylor relaciona as duas noções propiciando uma concepção mais abrangente de cultura, entendendo todas as realizações humanas como cultura, e não apenas os aspectos espirituais ou os aspectos materiais de um povo.

CULTURA ou Civilização, tomada em seu sentido etnográfico amplo, é aquele todo complexo que compreende conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e todas as demais capacidades e hábitos adquiridos pelo ser humano enquanto membro de uma sociedade.⁷⁸

Tylor contribuiu para o desenvolvimento da antropologia cultural, mas

⁷⁷ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Zahar: Rio de Janeiro. 1986, pp. 25.

⁷⁸ TYLOR, Edward B. *Primitive culture.*, p. 1. “CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.”

seu entendimento continuou vinculado à percepção positivista do final do século 19, marcadamente enraizada nos pressupostos iluministas de evolução universal. Culturas de diferentes povos e nações continuaram discriminadas e hierarquizadas quando comparadas às culturas do velho mundo.⁷⁹ Em reação a esta percepção, uma nova concepção antropológica promove uma nova compreensão sobre cultura, que aponta para o fato de que diferentes sociedades têm lógica, visão, horizonte de significados e sentidos próprios e singulares não necessariamente inferiores a outras concepções. Não mais pode ser dito sobre cultura no singular, mas fala-se então de culturas.⁸⁰ Conclui-se então que toda cultura possui os mesmos elementos comuns, a saber, linguagem, escrita, comunicação, costumes, valores, artes, ciências, práticas religiosas, economia, leis, política, e governo. O fato destes elementos se diferenciarem de uma cultura para outra não pode ser visto numa escala de valores, cujos resultados são o preconceito e a depreciação.

A cultura de uma sociedade compreende tanto aspectos intangíveis - as crenças, as ideias e os valores que formam o conteúdo da cultura - como também aspectos tangíveis - os objetos, os símbolos ou a tecnologia que representam esse conteúdo.⁸¹

Por abranger um fenômeno complexo, os conceitos de cultura assumiram boa parte da agenda antropologia cultural que repensa e propõe um conceito uno em face das fragmentações sofridas em virtude de formulações e reformulações do conceito ao longo de gerações.⁸²

As concepções de cultura ora analisadas apontam para um sistema de ideias, sentidos e símbolos, que distinguem um nível material, econômico, religioso, político e ecológico sem gerar uma contraposição por um lado entre o nível das ideias e dos símbolos e por outro lado os níveis materiais.⁸³ Se por um lado a antropologia cultural observa acontecimentos culturais concretos, indicando a distinção e a historicidade das culturas, por outro lado, a antropologia filosófica, investiga a cultura como lugar onde o ser humano acontece.

Através da cultura o ser humano cultiva relacionamentos com a natureza, com outros seres humanos e com Deus. Sua busca é no sentido de realizar-se plenamente como ser humano, através de relacionamentos humanizadores que

⁷⁹ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura.*, pp. 30-36.

⁸⁰ GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia.*, pp. 47-67.

⁸¹ GIDDENS, Anthony. *Sociologia.*, p. 38.

⁸² LARAIA, Roque de Barros. *Cultura.*, pp. 25-52.

⁸³ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé.*, p. 324.

ocorrem no nível do lazer, da estética, da arte, da música, dos sentimentos de gratuidade e da partilha dentre outros.⁸⁴

2.3.5 Cultura lida pelo registro teológico

A teologia, a partir do conceito de inculturação, empreende a tarefa de compreender as culturas, com o objetivo de verificar a diversidade das experiências da fé, como pressuposto fundamental que assinale uma unidade do ser humano nas diversas culturas.⁸⁵ Sem seres humanos não haveria cultura. De maneira análoga, sem cultura não haveria seres humanos. Logo, por mais que os seres humanos venham a progredir, sempre necessitarão evoluir, pois só se completam através da cultura e de maneira específica, pois cada cultura delinea o ser humano de forma particular. O ser humano sobrevive por meio da cultura, porque a cultura leva o ser humano ao encontro de si mesmo no mundo. A cultura cria as condições para o ser humano encontrar-se no mundo, interpretando a si mesmo, interpretando o mundo, atribuindo finalidade e sentido às realidades.

Como ser-no-mundo, o ser humano só se realiza por meio do mundo, e ao se realizar humaniza o mundo. A atuação desse processo é o que chamamos cultura. Ele envolve tanto os meios para a ação humana, como também a finalidade e o sentido que tal ação imprime a esse processo. Nada disso acontece isoladamente, já que o ser humano se realiza sempre no interior de uma comunidade.⁸⁶

Em face do exposto, uma definição adequada para os objetivos desta tese é a de Marcello de Azevedo. Esta definição engloba as principais tendências antropológicas já mencionadas: sistema de símbolos e significados, sistema de valores, fenômenos relativos à prática social e à comunicação. Além disso, esta definição ajuda a refletir sobre o objeto material desta tese.

Cultura é o conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado

⁸⁴ CHAUI, Marilena de Souza. *Convite à filosofia.*, p. 295.

⁸⁵ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé.*, pp. 331-336.

⁸⁶ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, p. 46.

efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo.⁸⁷

À luz da definição de Azevedo, cultura deve ser compreendida como um conjunto de elementos que oferece sentidos e significados para um grupo social quer seja linguagem, rituais, modo ou estilo de vida, crenças, valores, cosmovisão, concepção ética para a vida etc. Não são elementos estanques em si mesmos, mas constituem um conjunto que projeta a identidade cultural de um grupo humano em qualquer situação.

A vivência da Fé Cristã em todas as culturas vem sendo afetada por estes pressupostos. Este fato tem levado as Igrejas Cristãs a buscarem renovar-se, ou adaptar-se diante dos novos contextos culturais. A Fé Cristã se realiza na cultura e obriga o cristianismo, enquanto vivência desta mesma fé, a enfrentar as mudanças. Isto acontece de diversas formas: ora resistindo a esta mudanças, ora abrindo possibilidades singulares diante de cenários ambíguos, ora acomodando-se, ora renovando-se diante dos novos marcos socioculturais.

Como entender, numa conjuntura fragmentada ou em processo de fragmentação, global, de identidades instáveis e relacionamentos incertos as identidades culturais? Para Geertz, é básico distinguir as diferenças de maneira mais específica, sem ficar preso a um país, uma região, uma etnia, uma religião etc. Destaca também que a diferença não deve ser encarada como uma negação apenas do semelhante. Vivemos numa época urbana pós-industrial de multiplicidade de identidades culturais. Nesses ambientes, novas identidades são delineadas enquanto outras desaparecem. Por sua vez as identidades exitosas não ficam imunes nem impermeáveis. Elas transformam seus vínculos e seus significados internos.⁸⁸

O ‘panorama mundial’ hodierno se caracteriza por um paradoxo: está ficando cada vez mais global e mais dividido, mais completamente interligado e mais intrinsecamente compartimentado, ao mesmo tempo. O cosmopolitismo e o provincialismo já não se opõem; ligam-se e se reforçam. À medida que aumenta um, aumenta o outro.⁸⁹

O desenvolvimento tecnológico das comunicações configurou o mundo numa rede de informações. Acontecimentos ocorridos em lugares diferentes têm grande possibilidade de atingir outras localidades. Essa conexão tem sido

⁸⁷ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé.*, p. 336.

⁸⁸ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.*, p. 198.

⁸⁹ Ibid., pp. 215-216.

denominada pelos estudos culturais de aldeia global, ou pelo Banco Mundial de capitalismo sem fronteiras. Pelo fato de não ter integração nem tradição, nem fronteiras e nem foco, esta aldeia, ainda que aparentemente suas forças queiram apresentá-la sem fronteiras, como o único centro, a diversidade cultural presente a torna numa aldeia precarizada.⁹⁰

Não há uma unicidade, nem uma única tradição, nem mesmo uma única liderança, pois o ambiente urbano pós-industrial atual é profundamente plural. Este fato traz em si a interessante característica de contradizer ou pelo menos tentar se contrapor a um mundo que se quer cada vez mais globalizado. Não há nesta aldeia global alargamento nem diminuição das fronteiras culturais, mas ocorre, de fato, uma intensificação dos alcances culturais. Tradições culturais históricas apresentam diferenças culturais dentre de seu próprio núcleo. Quase todas as sociedades vivenciam uma multiplicidade de vertentes culturais, com distintos matizes e distintas matrizes culturais. São diferenças étnicas, religiosas e sociais provenientes de variadas e dinâmicas influências. Essas diferenças de diversidade geram vínculos sociais que não são estáveis, nem constantes e nem abrangentes, mas que apesar de toda a pressão em busca e afirmação de uma aldeia global, são reais em sua diversidade.⁹¹

O conceito de cultura à luz da modernidade⁹², em função das mudanças que a própria modernidade produziu e de certa forma ainda produz, assume um caráter fluido, visto que a partir de sua influência, culturas distintas e múltiplas, em quase todas as partes do mundo, reagem aos pressupostos modernos, ora sendo afetadas, ora afetando estes pressupostos associados à modernidade. Por um lado, não há como negar que as culturas locais foram e continuam em alguma medida, sendo afetadas pela modernidade, muitas vezes supervalorizada pelos que esperavam progresso e desenvolvimento por ela prometidos. Por outro lado, estas mesmas culturas são afetadas por aqueles que, desiludidos com as promessas da modernidade, recusam a aceitar os pressupostos de quase tudo aquilo que está vinculado à modernidade, classificando os avanços modernos como uma agressão ao meio ambiente, exaurido em seus recursos naturais, ou uma preponderância da

⁹⁰ GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia.*, pp. 198-205.

⁹¹ Id. *A interpretação das culturas.*, pp. 216-217.

⁹² Aqui entendido como conceito sociológico referente a um período histórico cujos pressupostos regularam modos de vida de uma boa parcela da humanidade.

técnica sobre o ser humano.⁹³

Entre estas posições absolutistas há posicionamentos que buscam uma nova compreensão da situação sociocultural sem caracterizarem a modernidade de forma monolítica, observando as reais possibilidades da modernidade, sem desconhecer suas armadilhas para a coexistência humana: exploração trabalhista, desigualdades variadas e agressões ao meio ambiente.⁹⁴ Muitos autores avaliam que a essência da modernidade resida na autonomia histórica que distintos segmentos sociais alcançaram no processo radical da busca da emancipação do ser humano. Em reação crítica da modernidade ilustrada, surgem autores, que propõem a interpretação cultural por uma que supere a modernidade clássica visto que o ideal da emancipação do ser humano fragmentou-se. Estes autores afirmam a existência de um colapso dos sistemas globais de significado e direção, destacando que a contemporaneidade aponta para a tolerância, o pluralismo e a relativismo.⁹⁵

O fato é que estes novos marcos socioculturais estão vinculados numa única rede de comunicação, que ao contrário de representar uma cultura mundial monolítica, mostra uma diversidade cultural prolífera, não subjugada à força manipuladora deste mundo globalizado. É possível afirmar então, que o mundo globalizado é na verdade diversificado, interconectado, dividido, ainda que as relações de domínio colonialistas e imperialistas se esforcem para manter sua hegemonia cultural.⁹⁶

As tribos urbanas de rosto *underground* surgem de uma parcela da sociedade que deseja contestar as estruturas sociais que considera de domínio e reage contra os padrões de vida deste sistema de dominação. Na medida, portanto, que cultura, dito de maneira simples é o conjunto de elementos que permitem a leitura da vida, é preciso identificar qual é o sentido específico das culturas de rosto *underground*.

É preciso, a partir da compreensão de Tylor, captar os aspectos espirituais e materiais desta cultura, compreender, na linha de Geertz seu conjunto de símbolos e sentidos, suas estruturas significativas. É preciso identificar seus costumes, sua linguagem, seus valores, suas práticas e sua relação com o todo

⁹³ RABUSKE, Edvino A. *Antropologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 61.

⁹⁴ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Fim do cristianismo pré-moderno*, pp. 20-25.

⁹⁵ GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*, pp. 206-217.

⁹⁶ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Op. cit.*, pp. 26-30.

social. Somente a partir daí, será possível responder ao conjunto de questões referentes à ação evangelizadora das Igrejas Cristãs em relação a este ambiente cultural. Volta-se novamente à questão básica motivadora desta tese. Como as Igrejas Cristãs podem anunciar o Deus revelado por Jesus Cristo para pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground* evitando transmitir-lhes uma determinada e específica compreensão cultural do cristianismo sem conseqüentemente afastá-las da Fé Cristã muitas vezes lida e compreendida como um sistema de dominação?

Em síntese, pode-se perceber que a questão da evangelização das tribos urbanas de rosto *underground* passa, necessariamente, pela questão cultural, como mais adiante se vai aprofundar. Nesse sentido a cultura é a urbano pós-industrial, onde, com seu processo de fragmentação, o fenômeno das tribos tende a se manifestar. Em continuidade com a discussão acima, o próximo item apresentará uma exposição da compreensão dos conceitos de tribo e tribos urbanas que oferecerá subsídios para entender as demandas das pessoas vinculadas a este ambiente cultural.

2.4

Tribos urbanas: uma metáfora situacional

Mais uma vez esta tese depara-se com um conceito que longe de ser universal levanta questionamentos e posicionamentos os mais diferentes e muitas vezes antagônicos. Para um entendimento mais especificamente vinculado aos objetivos desta tese propõe-se uma apresentação de alguns significados que contribuirão para a compreensão do objeto material desta tese.

O termo tribo pode ser definido como um tipo de sociedade humana ou uma forma de organização ou modo de produção humanos rudimentares, em que estavam divididos alguns povos da Antiguidade. Originariamente foi utilizado por estudiosos do continente europeu, para designar o diferente, o outro, aquele que não era igual. Este termo, em seu domínio original, a etnologia, é utilizado para descrever a organização de sociedades que se constituíram em seu objeto de estudo. Na antropologia, o termo é usado para nomear um grupo social antes do seu desenvolvimento. A concepção do termo em sua densidade científica ganha

espaço em função das teorias evolucionistas do século 19. Muitos estudiosos utilizam o termo para fazer menção às sociedades indígenas não ocidentais.⁹⁷

Também encontramos estudiosos que utilizam o termo para mencionar sociedades organizadas em grupos de descendências, que estão conectados por vínculos sociais homogêneos e estáveis. Muitos estudiosos entendem que as tribos organizam vínculos entre famílias, clãs e linhagens, providenciando-lhes uma base social e ideológica. Os vínculos tribais estão fundamentados na oposição às outras tribos, na denominação, na região habitada, na atividade da guerra, e na origem do clã dominante. Pesquisas antropológicas de caráter etnográfico apresentaram entendimentos diversos com relação ao termo tribo. Estudiosos observaram que indivíduos de tribos que falavam idiomas diferentes e ou praticavam diferentes rituais religiosos, compartilhavam as mesmas lideranças políticas e religiosas em contextos específicos. Concluíram que uma tribo pode ser assinalada por fronteiras fluidas, heterogêneas e dinâmicas.⁹⁸

Ao tomar emprestado o termo tribo da antropologia e utilizá-lo para o contexto urbano, amplia-se seu significado inicial, que visava o estudo das sociedades tribais, para descrever fenômenos que ocorrem em sociedades contemporâneas pós-industriais. Deslocou-se o termo originariamente utilizado para designar pequenos grupos bem demarcados, com regras e costumes específicos, para indicar um estilo de vida específico, visivelmente distinto do estilo massificado das grandes cidades.

Há um movimento contemporâneo entre os antropólogos que discordam quanto à utilização do termo tribo. Argumentam que a categoria adequada para qualquer tipo de grupo social é sociedade. Tribo, na visão destes estudiosos, é uma qualificação imprópria, porque designaria sociedades indígenas sem reconhecimento diante de uma determinada sociedade nacional que advoga seu próprio estatuto e direito de sociedade. Argumentam que a utilização do termo tribo deve ser entendido como uma metáfora e não como uma categoria.⁹⁹

Da mesma maneira como o termo tribo levanta discussão, o termo tribos urbanas gera debates entre os cientistas sociais. Este termo tem sido amplamente

⁹⁷ BRANDÃO, Leonardo. *A cidade e a tribo skatista: juventude, cotidiano e práticas corporais na história cultural*. Dourados: UFGD, 2011, p. 42.

⁹⁸ FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP; São Luis: FAPEMA, 1995, pp. 95-113.

⁹⁹ MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Tribos urbanas.*, p. 48.

utilizado pelos meios de comunicação para designar o surgimento de grupos de jovens nos centros urbanos. Destaque-se que existem múltiplos usos do termo tribos urbanas: como rótulo linguístico, como coisa designada pelo rótulo linguístico e como conceito que se servem dos rótulos linguísticos para descrever a natureza das coisas.¹⁰⁰

Nas ciências sociais, o termo tribos urbanas foi usado pelo sociólogo francês Michel Maffesoli em seus artigos. Mas é a publicação do livro *O Tempo das Tribos*¹⁰¹, que confere ao termo maior destaque. Maffesoli utilizou o termo para indicar formas de associação entre indivíduos na sociedade que denomina pós-moderna. Especificamente, ele identifica microgrupos, entendidos como um tipo de comunidade emocional: grupos de afinidade, interesse, laços de vizinhança, transitórios, localizados em região específica, sem uma organização funcional. O novo nestes pequenos grupos voláteis é sua oposição ao individualismo e à homogeneidade, traços característicos da sociedade de massas.¹⁰² "Aqueles se apoiam no princípio de individuação, de separação, estes, pelo contrário, são dominados pela indiferenciação, pelo 'perder-se' em um sujeito coletivo [...]"¹⁰³, que Maffesoli chama de neotribalismo. Micro-grupos nascidos em função da massificação das relações sociais individualizadas, aparência física, usos do corpo e do vestuário, que mediante uma proposta de sociabilidade, visam contrapor o individualismo do mundo contemporâneo.

Nunca será demais reafirmar que o termo é polêmico. O termo suscita muitas polêmicas entre os cientistas sociais, embora seja largamente usado pelos meios de comunicação social para designar a emergência de microgrupos, principalmente juvenis, nas metrópoles.¹⁰⁴ Muitos estudiosos passaram a aplicar o termo tribo urbana, utilizado amplamente por Maffesoli em seus argumentos, de forma não crítica, identificando conteúdo com realidade. Ao criar-se esta identificação, estas definições ao se cristalizarem geram afirmações sociológicas, que confundem a realidade com a metáfora.¹⁰⁵

Magnani problematizou a utilização ambígua do termo tribo urbana na mídia, bem como em pesquisas e trabalhos científicos. Destaca que o termo tribos

¹⁰⁰ PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva. *Tribos urbanas.*, p. 10.

¹⁰¹ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos.*, pp. 72.

¹⁰² Ibid., p. 70.

¹⁰³ Ibid., p. 16.

¹⁰⁴ PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva. *Tribos urbanas.*, p. 216.

¹⁰⁵ Ibid., p. 10.

urbanas, deve ser entendido como uma metáfora e não como uma categoria. A metáfora pode ser adotada de outro domínio e ser utilizada em sua totalidade, enquanto a categoria é construída para delimitar, delinear e esclarecer algum fenômeno a partir de um esquema conceitual antecipadamente selecionado. O cuidado de contextualizar o emprego da metáfora deve ser grande, visto que o domínio original do termo tribo seria a etnologia. Na esfera de atuação da etnologia, o exame de formas de organização social ultrapassa as particularidades dos grupos domésticos e locais, enquanto o emprego do termo em relação com as sociedades complexas refere-se a pequenos grupos delimitados, com regras particulares.¹⁰⁶

Sendo assim, utilizado como metáfora, o termo tribos urbanas pode equivocadamente trocar a exatidão do sentido original por imagens associadas livremente, oferecendo ao termo tribo um poder evocativo, que designará realidades e situações heterogêneas. Logo, a utilização do termo não seria de todo adequada para mencionar, de maneira inequívoca, grupos ou comportamentos no contexto urbano. Visto que a metáfora tribos urbanas aponta o "primitivo, selvagem, natural, comunitário", seu uso é questionado na condição de categoria analítica em pesquisas sobre o contexto urbano.¹⁰⁷

Além de ser classificado como uma metáfora, o termo tribo urbana deve ser descrito como uma heteronímia, isto é, uma forma de classificar determinados indivíduos, vistos fora da ótica da normalidade daqueles que os classificam; portanto, vistos como estranhos ou ex-óticos. Os meios de comunicação de massa contribuem significativamente para a propagação dessa noção do exótico. Ao ser apostado a grupos de jovens, o qualificativo tribo corresponderia a um artificialismo alegórico que pode ser aceito ou rejeitado por considerarem como identidades atribuídas e nem sempre coincidirem com as identidades reivindicadas.¹⁰⁸

O quadro cinco apresenta as diferentes compreensões do termo tribos.

Quadro 5 - Diferentes compreensões para o termo tribo

Etimologia	Sociedade humana rudimentarmente organizada.
Antropologia - Etnologia	Organização de sociedades que se constituíram em seu objeto de estudo.

¹⁰⁶ MAGNANI, José Guilherme Cantor. Tribos urbanas., p. 49.

¹⁰⁷ Ibid., p. 50.

¹⁰⁸ PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva. *Tribos urbanas.*, pp. 38.

Teorias evolucionistas - Século 19	Sociedades indígenas não ocidentais.
Michel Maffesoli - Sociólogo	Tribos urbanas. Neotribalismo.
José Guilherme Cantor Magnani Antropólogo	Metáfora e não uma categoria.

As classificações tecem realidades: falas, comportamentos, modos de pensar e de viver, manipulação de objetos e de corpos que viram símbolos de identidade quando internalizados pelos sujeitos. Embora o termo tribos urbanas, enquanto conceito, ainda gere muita discussão para explicitar os elementos que tenta designar, sua utilização como metáfora, fora do seu sentido etnológico, por efeito de analogia ou comparação, permite apontar a diversidade e a heterogeneidade culturais presentes nas atividades e manifestações dos jovens urbanos, ainda que não seja possível, designar de forma unívoca e consistente, as múltiplas, simultâneas e fluidas formas de sociabilidade dos sujeitos jovens na contemporaneidade.¹⁰⁹

Ao contrário de poderem ser caracterizadas como portadoras de um conjunto de atributos homogêneos, dotadas de uma unidade interna, as tribos urbanas, revelam formas múltiplas e variadas, dando origem a diferenças nas dinâmicas intragrupos, bem como, diferenças internas, nos próprios grupos. Num primeiro olhar, as tribos podem parecer ordenadas e separadas, pela escolha estética adotada, pelo comportamento ou pelos produtos que consomem e ou produzem.

O projeto igualitário e universal da Modernidade foi um esforço do pensamento em busca de um ordenamento que negasse a ambivalência. Esse ordenamento seria alcançado quando o estado de natureza fosse ultrapassado, por meio da categorização, disposição e designação das coisas, dos seres, fatos e sentimentos, incluindo-os ou não em determinadas categorias, de forma que a diversidade fosse anulada, as dicotomias valorizadas e os saberes fragmentados.¹¹⁰

A classificação atribui valores aos grupos classificados, sendo este o ponto central na investigação e análise científica de práticas sociais. Tais valores podem ser elaborados durante o processo de investigação ou apreendidos de outros campos, sendo aplicados à realidade estudada. Deste modo, a lógica ordenadora da ciência racional pode equivocar-se em função dos meios de expressão social. A imprensa, a televisão, o rádio, o cinema, a internet, orientados

¹⁰⁹ PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva. *Tribos urbanas.*, p. 6.

¹¹⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 20.

para um público que se pretende o mais abrangente possível, produzem mensagens políticas, ideológicas, comerciais, recreativas e culturais, reduzindo a diversidade das tribos urbanas em rótulos ou etiquetas, ora aceitas, ora rejeitadas pelos sujeitos em foco. As formas como essas tribos urbanas delimitam sua inclusão social, imagem ex-ótica, formas discursivas próprias e comportamento particular, indicam, em certa medida, como afetam e são afetadas pelas transformações socioeconômicas e culturais da contemporaneidade.¹¹¹

As tribos urbanas são geralmente identificadas pela estética visual, pela escolha de um estilo musical, por valores religiosos ou ideológicos. Algumas combinam variadas características, chegando a tornar-se um estilo de vida; uma manifestação simbólica, expressa por um conjunto de elementos materiais e não materiais considerados como identidade individual e ou coletiva. A imagem social de uma tribo é construída a partir da linguagem, dos símbolos, dos elementos estéticos como vestuário, adornos e a expressão corporal, das práticas sociais relativas ao comportamento político, formas de lazer e a apropriação do espaço urbano e da cultura. A relação estabelecida nas práticas de uma tribo urbana assume sentidos diversos em outras instâncias sociais onde se inserem, como a família, o trabalho ou a escola.¹¹²

Em se tratando de identidades, as combinações são múltiplas, os processos são descontínuos, alteram-se por razões diversas, pois existe a possibilidade de trânsito por diversas tribos. Há também uma lógica nômade na formação das tribos. Determinada tribo pode surgir e em determinado tempo chegar a acabar. Elas variam e estão em mutação constante. As fronteiras simbólicas de uma tribo são delimitadas pela imagem que apresentam de si mesmas unida à imagem que a sociedade elabora em torno destes elementos simbólicos.¹¹³

Outro aspecto a destacar são os sentimentos de pertença. Espaços consagrados como a família, a escola e a igreja, tidos como locais usuais de pertença e segurança já não se apresentam tão inspiradores para o convívio, favorecendo ao contrário rupturas. A influência destes espaços de pertença e

¹¹¹ Ibid., p. 22.

¹¹² DAYRELL, Juarez. *A música entra em cena: o rap e o funk na socialização da juventude*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 41.

¹¹³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, p. 24.

segurança cedeu lugar para outros espaços, espaços de socialidade¹¹⁴, de base comunitária, apoiados em afinidades e práticas estéticas.¹¹⁵ Esses espaços têm sido denominados de "comunidades carnavalescas", "comunidades explosivas"¹¹⁶ ou "comunidades guarda-roupa".¹¹⁷

Essa emergência de formas comunitárias ou microconjuntos surgem em virtude da fragmentação das instituições. Assim, a socialidade, origina-se não apenas a partir de aspectos de ordem emocional e afetiva, mas também da elaboração das crenças comuns e da procura da companhia dos que pensam, sentem e agem como *nós*. Aqui temos uma matriz para todas as representações, influenciadas pelas emoções vividas comunitariamente, que manifestam uma estética expressiva do *nós*, com um tremendo sentimento coletivo. Algumas características dessas comunidades emocionais estão ligadas ao aspecto transitório, a espacialização, a valorização de determinada estética visual e a falta de uma organização e estrutura diária. Estas características desempenham uma função essencial no que concerne ao sentimento de pertença, que realça o fato de conferirem real importância à proximidade.¹¹⁸

Pelo fato dos espaços consagrados como referenciais, família, igreja e estado, enfrentarem uma crise de autoridade e de credibilidade, e também a necessidade de enfrentamento da realidade, as tribos urbanas encontram sentido em si mesmos, ou na imagem que criam e idealizam uns dos outros. De certa maneira, em seu próprio convívio, identificados e aceitos pelo grupo, as exigências são menores ao exporem sentimentos, perspectivas e angústias.

Um aspecto importante a destacar é a volatilidade dos vínculos, gerando uma dinâmica social rica, mas que diminui os laços entre os membros, afetando o envolvimento em projetos duráveis, pois o convívio é baseado apenas no presente, transitório, mas é denso em seu envolvimento emocional. Aderir às tribos urbanas não garante uma continuidade de projetos, pois o convívio tem por base as

¹¹⁴ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 9-22. Maffesoli aponta diferenças nos termos *socialidade* e *sociabilidade*. Segundo o autor, *socialidade* identifica relações corriqueiras do cotidiano, não institucionalizadas e informais dos agrupamentos urbanos contemporâneos. Já *sociabilidade* caracteriza as relações institucionalizadas e formais numa sociedade. Não são excludentes, podendo uma decorrer da outra.

¹¹⁵ Ibid., pp. 40. Maffesoli entende *estética* como uma forma ou uma maneira de vivenciar, experimentar e sentir as coisas comunitariamente, compartilhando valores e criando condições de reconhecimento mútuo.

¹¹⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 229.

¹¹⁷ Id. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 37.

¹¹⁸ Ibid., p. 38.

atividades, os gostos, as festas, a manifestação, enquanto as mesmas durarem.¹¹⁹ De forma geral percebe-se que existe uma socialidade fluida, descartável, descontínua, porém é possível encontrar grupos onde as relações de amizade e de convivência ultrapassaram o aqui e agora, promovendo projetos simbólicos de resgate dos espaços referenciais consagrados como, por exemplo, a família ou a igreja. Ao considerarem-se mutuamente como família, ainda que os fundamentos familiares agora sejam de livre escolha e sem hierarquia, resgatam um projeto simbólico, que possibilitará a geração de outros projetos de caráter duradouro.¹²⁰

Grosso modo, a mídia, o mercado e o consumo determinam o futuro de algumas tribos urbanas. Consumidores não vinculados às tribos urbanas lançam mão dos adereços, gêneros musicais, vestimentas, estética corporal, que descaracterizam determinada tribo, levando-a a reformular seu estilo em alguns aspectos. Uma pessoa pode usar *dreads*¹²¹ e não ser adepta do estilo de vida *rastafári*¹²², ou fazer tatuagens, sem ter nenhuma identificação com alguma tribo especificamente. De forma similar, pode ser dito que as marcas de uma tribo fogem do seu controle quando associadas por outras tribos. Em muitos casos, quando os ícones visuais de determinada tribo são imitados, os mesmos são abandonados e ou substituídos, numa tentativa de preservação identitária.

As tribos urbanas, de maneira geral, ocupam determinado espaço urbano, praças, escadas, pistas de skate, shows musicais, em regiões específicas. Contudo, frequentam, com certo cuidado, outras regiões, de tribos diferentes, pois isto pode gerar conflitos, em função da invasão territorial. Há relações de confronto e de aproximações, pela afinidade de interesses, quaisquer que sejam, religioso, musical, linguístico ou visual. Ainda que utilizem determinadas regiões, não se pode dizer que estejam confinados a elas, visto que a cena tribal, neste caso específico, a cena *underground* é inscrita por toda a urbe, gerando conexões e contatos, em trajetos e percursos distintos.¹²³

¹¹⁹ MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, pp. 52.

¹²⁰ Ibid., pp. 55.

¹²¹ *Dread* é uma abreviatura da palavra inglesa *dreadlocks* que descreve um estilo de pentear o cabelo utilizando tranças longas e finas.

¹²² Movimento político-religioso surgido na Jamaica no século 20, em função das condições sociais e econômicas. Utiliza elementos das religiões africanas, judaico-cristã e caribenha. Expressam sua filosofia de vida por meio de determinados símbolos: cabelo (*dreads*), roupas coloridas (vermelho, preto, verde e amarelo ouro), hábitos alimentares (evitam a carne de porco) e o ocasional uso da planta *cannabis* para a meditação.

¹²³ MAGNANI, José Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social*, São Paulo, v. 17, n. 2, pp. 173-205, 2005. Disponível em:

Devemos também refletir sobre o papel social que as tribos exercem nas sociedades contemporâneas. Face à perda de expectativas no que diz respeito às instituições tradicionais como a família, escola, igreja, política e mercado de trabalho, estas tribos oferecem formas de socialização e acesso a bens de consumo, geralmente alternativos, compensando a atomização e a desagregação dos centros urbanos, como resposta à multiplicidade policultural urbana. Algumas tribos estariam suprimindo as ausências do poder público, da família, da escola e da igreja, que se tornaram, em função da crise de credibilidade que esses âmbitos apresentam, obsoletas.¹²⁴

Mas é preciso destacar que apesar das formas de socialização e acesso a bens de consumo alternativos, que ampliam os espaços e as vivências, as tribos não dão conta de suprir necessidades básicas como a profissionalização e os recursos financeiros para a sobrevivência. As tribos urbanas refletem no cenário social contemporâneo dois processos paradoxais, que ainda assim, caminham lado a lado, talvez até aliados, como resposta ao consumo da sociedade contemporânea: uniformização e pluralização. Como resposta, à atomização e homogeneização da sociedade contemporânea, as tribos buscam a diferenciação. Ser diferente do todo massificado pelos ditames culturais, impostos pela mídia, mas ao mesmo tempo sujeitam-se a uma uniformização com seus pares. Essa uniformização desencadeia outro paradoxo.¹²⁵

Era de se esperar que as tribos fossem tolerantes em função de seus protestos em relação às instituições sociais tradicionais. O que tem sido constatado é o contrário. As tribos desenvolvem um exclusivismo que gera em muitas situações, conflitos e violência de tribo para com tribo e para com outros membros da sociedade, ainda que não vinculados às tribos. Uma interpretação romântica das tribos urbanas pode gerar uma leitura equivocada dessa forma de socialidade. Poder-se-ia manter fora do foco de observação os conflitos internos e externos, o reconhecimento mútuo e a exclusão dos não reconhecidos, o sentimento de pertença e o não pertencimento, os preconceitos identitários, que por fim geram muitas situações violência.¹²⁶

<<http://www.scielo.br/pdf/ts/v17n2/a08v17n2.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

¹²⁴ Ibid., pp. 173-176.

¹²⁵ Ibid., pp. 176-180.

¹²⁶ DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. *Revista Brasileira de Educação*, Belo Horizonte, n. 24, pp. 40-52. 2003. Disponível em:

Alguns pesquisadores apontam certa volatilidade na participação das tribos urbanas no espaço político, mesmo levando em consideração as tribos que mantêm algum vínculo com uma determinada área urbana. Não seria o caso de um não comprometimento por questões ideológicas, mas sim certa recusa, como forma de protesto, de entrar na cena social proposta pelo *status quo*. A não participação política assumiria uma característica de resistência subterrânea, visando desqualificar a legitimidade do poder estabelecido.¹²⁷ Há certo potencial criativo e até inovador neste vitalismo que se opõem ao individualismo ao optar por seguir marginalmente em relação às normas propostas pela sociedade. O caráter dinâmico e o processo de constante mudança reconstróem e ofertam novo significado às experiências e vivências nas diversas dimensões representativas que as tribos fazem de si mesmas.¹²⁸

Retorna-se novamente ao questionamento básico da tese. Como falar de Deus para indivíduos vinculados a estas tribos urbanas e em especial àqueles com vínculo específico com as tribos urbanas de rosto *underground*? O drama das pessoas vinculadas às tribos urbanas, que talvez seja o mesmo drama de todo o ser humano que vive em ambiente urbano, cada vez mais agudo, pode ser chamado de crise de esperança. Essa crise de esperança deve motivar as Igrejas Cristãs a comprometerem-se com as tribos urbanas, na proposta desta tese, em especial com as de rosto *underground*, promovendo uma ação evangelizadora de matriz inculturada capaz de oferecer esperança. Entender as tribos urbanas por meio de suas práticas culturais e como organizam suas experiências nas diferentes instâncias da vida, pode ser um caminho valioso para as Igrejas Cristãs no seu desafio de falar de Deus para estes indivíduos.

Para a construção do conceito de *underground*, na continuidade das análises dos referenciais socioculturais, propõe-se uma apreciação a partir do significado histórico e cultural e apresenta-se uma proposta de um quadro tipológico da cultura *underground*.

É necessário deixar claro que o conceito de *underground* é fluido e divergente. Os obstáculos naturais enfrentados pelo pesquisador ao analisar tal conceito estiveram circunscritos, em primeiro lugar, pela ausência de uma

<<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a04.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

¹²⁷ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*., p. 75.

¹²⁸ PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva. *Tribos urbanas*., pp. 33-34.

literatura específica sobre o assunto. Em segundo lugar, na literatura existente, por não haver uma aproximação consensual do que seja *underground*, muitas vezes o termo é associado à contracultura e, outras vezes, é entendido apenas como uma via alternativa para viver a vida.

2.5

***Underground*: um estilo de vida contracultural**

O termo *underground* (*subterrâneo*), ao ser analisado em sua origem, aparece em muitas situações, relacionado à história dos Estados Unidos da América do Norte. No período de 1800, foi utilizado para identificar uma rede de rotas e esconderijos clandestinos e secretos, designada de *underground railroad* (*ferrovia subterrânea*), pela qual os escravos fugitivos nos Estados Unidos eram ajudados a alcançar os estados livres do norte e o Canadá em busca de liberdade, com o auxílio dos abolicionistas e aliados que eram simpatizantes àquela causa.¹²⁹

Usado para designar, na história mundial, os movimentos de resistência a determinados regimes de governo, o termo *underground*, por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial, no período de 1940, foi utilizado para indicar os movimentos de resistência secreta ao regime nazista e contra a ocupação inimiga na Europa. O termo *underground* referia-se às atividades secretas fundamentais para o sucesso destes movimentos de resistência. Jean-Paul Sartre, filósofo vinculado ao movimento existencialista Parisiense, participou de um grupo de resistência Francesa durante a II Guerra Mundial. Utilizou-se do expediente da publicação de textos com perfil de resistência no jornal *Combat*, descrito por alguns pesquisadores como um jornal de resistência ao movimento nazista e por outros como um jornal contracultural ou *underground*, porque tinha "[...] suas raízes nos movimentos de contra-cultura norte-americanos e, através deles, no orientalismo, no anarquismo e no existencialismo de Jean Paul Sartre".¹³⁰ Jack Kerouac e Allen Ginsberg, expoentes da *beat generation* nos Estados Unidos nas décadas de 1940 e de 1950, foram, em certa medida, influenciados em suas obras pelo pensamento dos filósofos, dentre eles Sartre, artistas e poetas existencialistas

¹²⁹ BRIDGWATER, Willian; SHERWOOD, Elizabeth J. *The Columbia encyclopedia*: in one volume. 2. ed. New York: Columbia University Press. 1950, p. 2034.

¹³⁰ KUCINSKI, Bernardo. *Jornalistas e revolucionários*. Nos tempos da imprensa alternativa. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: EDUSP, 2001, p. XV.

parisienses.¹³¹

No período de 1960 a expressão foi novamente utilizada em referência a uma ampla rede de casas e grupos de aconselhamento usados para ajudar os jovens que não queriam participar da Guerra do Vietnã, oferecendo-lhes condições de fugirem para o Canadá. Também foi aplicado, no período de 1970, ao movimento clandestino de pessoas e mercadorias, liderado pelo movimento indígena norte americano, que entravam e saíam das reservas indígenas, vigiadas pelo governo norte-americano, que desejava um controle severo destes primeiros habitantes das Américas.

Theodore Roszak entende que o poema de Allen Ginsberg intitulado *Howl* (Uivo) pode ser interpretado como documento fundador do movimento contracultural ou *underground*.¹³² Cláudio Jorge Willer, pioneiro tradutor de literatura *beat* no Brasil, afirma que a influência de Ginsberg e da literatura *beat* para o movimento contracultural ou *underground* é inegável.¹³³

No período de 1960, o termo *underground* passou a ser associado mais especificamente ao movimento contracultural que tinha como característica mais marcante o protesto contra o modelo predominante de sociedade. O movimento contracultural é geralmente entendido como movimento *underground* e confundem-se muitas vezes porque "[...] o 'irracional', o instintivo, o intuitivo, o sensorial, o místico etc, se cruzaram e se enfeixaram, nos anos sessenta, ganhando o nome de contracultura ou de *underground*, isto é, subterrâneo."¹³⁴

O termo passa a ser usado para descrever culturas alternativas, diferentes da cultura *mainstream*¹³⁵ ou cultura dominante, quer se considerem ou não contraculturais ou *underground*, e muitas vezes são igualmente consideradas por aqueles que assim as interpretam. Ao se falar sobre o movimento contracultural ou *underground* é preciso ter em mente que este é um fenômeno complexo. Por

¹³¹ CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. Volume único digital. São Paulo: Leya, 2011, p. 2832. Disponível em: <<http://portalconservador.com/livros/Otto-Maria-Carpeaux-Historia-da-literatura-ocidental.pdf>>. Acesso em: 21 jul. 2013.

¹³² ROSZAK, Theodore. *A contracultura*, p. 76.

¹³³ WILLER, Claudio. *Geração Beat*. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 103.

¹³⁴ CAPELLARI, Marcos Alexandre. *O discurso da contracultura no Brasil: o underground através de Luiz Carlos Maciel (c. 1970)*. Orientadora: Raquel Glezer. 2007. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-14052008-132129/>>. Acesso em: 26 jan. 2009. f. 13.

¹³⁵ Forma principal mais corrente e mais aceita, de reflexão e ou ação em relação a um determinado assunto, posicionamento ou cosmovisão, no caso desta tese, dito em relação à cultura dominante.

ser fragmentário e contraditório não pode ser reduzido a uma de suas expressões. Afirmar que foi o desdobramento de uma única ideologia, nega as contradições ideológicas internas ao fenômeno, o que seria uma simplificação. Tampouco não se pode incorrer na tentativa de explicá-lo como o reflexo de um conjunto de ideias desconexas de um ou mais grupos que se autodenominam ou são denominados contraculturais ou *underground*.

Theodore Roszak foi o criador da expressão contracultura. Analisando o movimento jovem, rebelde, dos anos de 1960, ele o declara como contracultural.

Na verdade, quase não parece exagero chamar de ‘contracultura’ aquele fenômeno que estamos vendo surgir entre os jovens. Ou seja, uma cultura tão radicalmente dissociada dos pressupostos básicos da nossa sociedade que muitas pessoas nem sequer a consideram uma cultura, e sim uma invasão bárbara de aspecto alarmante.¹³⁶

A década de 1960 foi uma década de transição na qual as normas e os costumes da geração anterior foram questionados pelos jovens. Direitos civis, a brutalidade dos assassinatos políticos, protestos estudantis contra a guerra do Vietnã, a ameaça de uma catástrofe nuclear e a crescente tensão entre pais e filhos eram temas presentes. As mesas das cozinhas tornaram-se um campo de batalhas ideológicas em que pais e filhos colidiram de frente. Embora considerada como a geração mais abastada e educada na história norte-americana, os *baby-boomers*, os nascidos entre 1945 e 1960, rejeitam a visão materialista de seus pais com a esperança de criar sua própria utopia.¹³⁷

O movimento contracultural ou *underground* se tornou um ponto de mobilização juvenil e protesto. Porém, é preciso enfatizar, que o movimento contracultural ou *underground* não foi elaborado, inventado ou criado nos Estados Unidos e posteriormente difundido por outras partes do mundo. O movimento contracultural ou *underground* é des-territorializado. Há uma diversidade de influências internacionais em diferentes manifestações contraculturais ou *underground*. As representações constituintes do movimento contracultural ou *underground* foram re-contextualizadas e re-significadas em todo o mundo por meio de questões e atitudes que ganhariam o *status* de contraculturais nos anos seguintes e até hoje assim são mencionadas.

¹³⁶ ROSZAK, Theodore. *A contracultura*, p. 54.

¹³⁷ GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. *Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu a cultura digital*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007, p 47.

A década de 1960 ficou caracterizada no imaginário popular como anos rebeldes ou os anos de chumbo. A economia configura-se transnacional; o transporte e comunicação vivem um tempo revolucionário transformando o planeta Terra numa aldeia global, mostrando, pelos meios de comunicação, a história, muitas vezes censurada. Podem ser alistados como exemplos: norte-americanos e russos suas disputas políticas, corridas armamentista e espacial; a construção do muro de Berlim em 1961, a crise dos mísseis de Cuba em 1962 e a deposição de João Goulart da presidência do Brasil em 1964. Movimentos como as passeatas exigindo a retirada das tropas norte-americanas do Vietnã em 1965, a Revolução Cultural Chinesa em 1966, o movimento anarquista autodenominado de *Provos*, termo derivado da palavra provocação, ocorrido em Amsterdã, Holanda, em 1966, o Festival Pop de Monterrey em 1967, o Maio de 1968 na França e a Primavera de Praga em 1968, fazem parte deste movimento contracultural ou *underground*, liderado pela juventude insatisfeita com o mundo em que vivia e que se posiciona contra a repressão política, o capitalismo e o conservadorismo.¹³⁸

O movimento contracultural ou *underground* também não pode ser visto apenas, ou simplesmente, como um estilo de vida que difere da cultura dominante, do *maistream*. A essência do movimento contracultural ou *underground*, como um fenômeno histórico, que pode ser datado historicamente, deve ser assinalada, indicando o poder do indivíduo para criar seu próprio estilo de vida, sem ter que aceitar a moral e as convenções da sociedade, quer sejam provenientes da cultura dominante, ou até mesmo, das subculturas.

O movimento contracultural ou *underground*, no rastro da contracultura dos anos de 1960, 1970 e 1980 vem expressando-se através de manifestações de caráter filosófico, religioso, artístico e comportamental. Dessa forma opõe-se não somente ao conteúdo da cultura dominante, isto é, aos valores e conceitos vigentes, mas muito fortemente ao discurso racional internalizado como atividade constitutiva da realidade objetiva. Três características do movimento contracultural ou *underground* são fundamentais: afirma a precedência da individualidade acima de convenções sociais e restrições governamentais; desafia o autoritarismo de forma óbvia, mas também de forma sutil; defende mudanças

¹³⁸ HOBBSBAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1995, pp. 317-323.

individuais e sociais.¹³⁹

O período de 1990 é marcado e definido pelo caos estabelecido nas grandes concentrações urbanas. As pessoas são atraídas por novas oportunidades, em diversas áreas da vida humana, ofertadas nas metrópoles do mundo inteiro. Essa população migratória carrega consigo sua história, seus hábitos e sua cultura. No passado os imigrantes se adaptavam à cultura do novo país para o qual acorriam. Agora as minorias fortalecem suas peculiaridades e identidades. Isto provoca no espaço urbano uma enorme diversidade cultural, acentuando a diferença. As pessoas são diferentes. O diferente reside na casa ao lado. Todo esse movimento em direção à cidade fragmenta a sociedade.

Em meio a esta fragmentação social, no período de 2000, emergem como um reflexo da globalização das sociedades modernas, provocado por uma urbanização aguda, tribos urbanas. Algumas destas tribos urbanas são denominadas como *underground*, em função de afastarem-se da cultura dominante em busca de uma cultura alternativa, cultura *underground* ou subterrânea. Algumas tribos urbanas aceitam o rótulo *underground*, entendido como um conjunto de práticas discursivas e sociais, presentes no consumo e na valorização de uma produção alternativa na música, na literatura, no cinema, nas artes plásticas e no esporte. Assim marcam sua presença na cultura contemporânea opondo-se à cultura dominante.

O quadro apresentado a seguir destaca os significados históricos do conceito de *underground* elencados nesta discussão.

Quadro 6 - Significados históricos do conceito de *underground*

Período de 1800	<i>Underground railroad</i> Ferrovia subterrânea	Rota de fuga dos escravos nos Estados Unidos
Período de 1940	Segunda Guerra Mundial	Movimentos secretos de resistência.
Período de 1960	Guerra do Vietnã	Rede de casas usadas para ajudar os jovens que não queriam participar da Guerra.
Período de 1960	Movimento Contracultural	Theodore Roszak: normas e costumes da geração anterior, questionadas pelo movimento juvenil.
Período de 1970	Movimento Indígena Norte-americano	Movimento clandestino de pessoas e mercadorias que entravam e saíam das reservas indígenas.

¹³⁹ GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. *Contracultura através dos tempos.*, pp. 47-49.

Período de 1980	Culturas alternativas	Oposição ao conteúdo, valores, conceitos e discurso racional da cultura dominante, <i>maistream</i> .
Período de 1990	Grandes concentrações urbanas	Tribos urbanas. Neotribalismo. Michel Maffesoli.
Período de 2000	Cultura <i>underground</i>	Ambiente cultural distanciado dos padrões comerciais ou da mídia, geralmente designado de <i>mainstream</i> , ou cultura dominante.

Nos significados históricos do conceito de *underground* percebe-se a presença constante de atitudes que questionam determinados aspectos culturais, em variados períodos históricos, e demonstram sua clara oposição à cultura dominante em cada época analisada.

Não será fácil indicar quais são as tribos urbanas que apresentam este rosto *underground*. Não existe uma tipologia ou caracterização das mesmas, bem como não existe uniformidade naquilo que se afirma sobre as mesmas. Apesar disso, para efeito de delimitação para esta tese serão oferecidas algumas características para onde convergem os olhares dos que analisam estas tribos urbanas de rosto *underground*.

Cultura *underground* é um termo utilizado para designar um ambiente cultural distanciado dos padrões predominantes na sociedade geralmente designado de *mainstream* ou cultura dominante. O estilo de vida *underground* está circunscrito aos campos artísticos como literatura, música, artes plásticas, moda e esportivos como o *skate* e o *surf*. Estas expressões artísticas e esportivas são influenciadas e influenciam a cultura urbana contemporânea pós-industrial. Em geral os protagonistas destas expressões artísticas e esportivas não possuem vínculos comerciais com o *mainstream* e suas propostas seguem um percurso diferenciado, de alcance de um público específico, geralmente alternativo ou *underground*, o que torna seu trabalho muitas vezes indisponível ao público em geral.

Esta cultura *underground* pode ser definida como um tipo específico de oposição contra os valores, ideias e ideais dominantes, considerados opressivos. Sugere um grau de inadequação em relação à cultura hegemônica, mas não insinua, fundamentalmente, uma reconfiguração ideológica específica, nem muito menos um conjunto de regras, de valores ou de saberes idênticos entre si. Como toda e qualquer rebeldia, a cultura *underground* poderia ser considerada, grosso modo, como um impulso de

negação, de repúdio à ordem vigente ou, em outras palavras, à própria dominação. Ela se define mais por negar do que por afirmar, mais pela recusa do que pela explicitação de um determinado projeto. Pode ser descrita como espontânea, e por assim ser, estará, segundo esta noção, à sombra da cultura vigente. Assim sendo, o discurso da cultura *underground*, contrapõe-se à noção de que o mundo constitui-se como realidade objetiva, entendimento fundamental do realismo cultural. Poderia também ser descrita pelos seguintes adjetivos: amadora, alternativa, criativa, conceitual, comunitária, experimental, inovadora, minoritária, rara e rebelde.

Já foi mencionado anteriormente que não seria fácil apresentar uma tipologia específica para as tribos urbanas de rosto *underground*. A maior dificuldade reside em como classificar uma determinada tribo urbana como *underground* diferenciando-a de outras tribos urbanas. Em busca de uma tipologia básica, a presente tese, oferece a partir das leituras de pesquisas relativas à cultura *underground*, uma proposta que permitirá delimitar, em princípio, para os objetivos da própria tese, as tribos urbanas especificamente relacionadas à cultura *underground*. É preciso registrar de forma enfática e veemente que as características de uma tribo urbana de rosto *underground* se confundirão com boa parte das características de outras tribos urbanas.

As tribos urbanas de rosto *underground* apresentam-se, no cenário urbano pós-industrial, especificamente vinculadas à cosmovisão da cultura *underground*. Em função desta visão de mundo específica da cultura *underground*, comungam da mesma indignação em relação à cultura dominante ou *mainstream*, bem como rejeitam os valores e a visão de mundo impostos pela cultura dominante e hegemônica. O que há de contundente é a constatação por parte dos envolvidos nestas tribos de que a cultura dominante, o *mainstream*, promove opressão, redução da autonomia e restrição da liberdade.

Nas manifestações das tribos urbanas de rosto *underground* a rejeição em relação à cultura dominante ganha forma e conteúdo ao se materializar como o oposto das configurações culturais vigentes. Uma rebeldia nomeadamente em relação à cultura, mas à cultura considerada como base do real e não meramente como sua expressão. Ao contrário de outras formas de rebeldia, as tribos urbanas de rosto *underground* contrapõem-se àquilo que é próprio da realidade social vivida, aos valores e à definição do real que

movimenta e conserva toda a dinâmica social: a economia, a política, a religião, os saberes, os comportamentos - considerados opressivos em seu conjunto.

Após a análise dos significados históricos do conceito de *underground* e das características da cultura *underground* resgata-se seu distintivo mais nítido que diz respeito a um estilo de vida que é contracultural. Percebe-se nos movimentos da contracultura, historicamente situados, uma crítica contundente aos valores e a visão de mundo imposto pela cultura dominante e hegemônica. Dentre estes valores e visão da cultura dominante, enquadram-se o consumismo e o materialismo da sociedade capitalista, a guerra como arma política, a falta de preocupação ecológica e consequente destruição do planeta e uma filosofia de vida centrada num rigorismo moral e religioso extremado. Como resposta a estes valores a contracultura critica o consumismo e o materialismo da sociedade capitalista, defende o pacifismo, prega uma consciência ecológica radical, busca o relativismo moral como filosofia de vida e defende a liberdade nas expressões artísticas, nas práticas sexuais e no uso de drogas.¹⁴⁰

A contracultura não deve ser vista apenas como uma provocação em relação à ordem estabelecida. Nas pessoas que aderiram ao movimento havia uma esperança utópica de que era possível construir uma sociedade nova, diferente da que estava estabelecida, e talvez, se fosse preciso, uma sociedade paralela ou alternativa. Não resta dúvida que esses novos valores apregoados eram um escândalo para a sociedade vigente. Toda ação contracultural gera reações por parte da cultura dominante. Não havia como a sociedade de então aceitar ou encarnar estes valores contraculturais. Este alvo de estabelecimento de uma sociedade alternativa com novos valores atingiu outros níveis. Atualmente o mais comentado é o nível estético. Incluíam-se neste nível estético as expressões artísticas como um todo. Aquilo que é específico do estético está afeito ao próprio conceito de estético, não sendo objeto específico desta tese.¹⁴¹

Contudo, outro nível interessa para esta análise. É o nível da concepção da realidade, ou a cosmovisão na ótica contracultural. A compreensão do ser humano,

¹⁴⁰ CASTRO, Cláudia Maria de. Ruptura e utopia: entre Benjamin e a contracultura. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia. *"Por que não?": rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2007, pp. 13-33.

¹⁴¹ MACIEL, Luiz Carlos. O tao da contracultura. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia. *Op. cit.*, pp. 64-75.

do planeta terra, da relação da sociedade com o capital, das relações sociais. A busca da paz, amor, rejeição ao consumismo capitalista e contraposição à hipocrisia religiosa. Uma busca para transformar a sociedade numa outra sociedade possível que indique uma ruptura com os valores hegemônicos da cultura dominante. Em outras palavras, a contestação atingia as estruturas econômicas, sociais e políticas, seguindo o método próprio da contracultura.¹⁴²

Desta forma, evita-se uma concepção exclusiva de culturalismo. O conceito de cultura não pode ser desconectado do todo social, das esferas políticas, sociais e econômicas. Cultura deve ser lida em vinculação com outros aspectos: conflito de classes, nacionalismo, imperialismo etc. Se assim não fosse, a noção de cultura *underground*, ficaria apreendida apenas ao aspecto mais específico do campo das representações, dos padrões de comportamento, das simbologias, da rebeldia etc. Tornaria secundários, talvez nulos, os fatores econômicos, sociais e políticos.

Nessa perspectiva é possível propor, ainda que deva ficar novamente registrado que toda tipologia é provisória, dependente do olhar do pesquisador e de onde o mesmo se encontra. Em busca de uma tipologia que ofereça elementos para melhor compreender as tribos urbanas de rosto *underground*, a partir da análise apresentada nesta seção, pode-se afirmar que a cultura *underground* se caracteriza por:

1. uma concepção contracultural da realidade, isto é, uma cosmovisão que questiona a cultura dominante;
2. uma crítica contundente em relação ao consumismo e o materialismo da sociedade capitalista;
3. desafiar de forma óbvia, mas também de forma sutil, toda e qualquer forma de autoritarismo;
4. defender mudanças radicais de comportamento, quer individuais quer coletivas, seja na relação com o planeta terra, na relação da sociedade com o capital, na organização social, na visão de mundo e nas relações sociais;
5. transformar a sociedade numa outra sociedade possível que indique uma ruptura com os valores hegemônicos da cultura dominante.

¹⁴² MORICONI, Ítalo. Para repensar o impensado. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia. "*Por que não?*", pp. 76-81.

2.6

Tribos urbanas de rosto *underground*: um objeto material peculiar

A opção por estudar as tribos urbanas de rosto *underground* diz respeito não apenas às relações específicas com este grupo, mas à ação evangelizadora em seu conjunto. O mundo atual, no seu processo de globalização-fragmentação, tende a propiciar o surgimento de tribos urbanas, algumas das quais de rosto *underground*. A complexidade deste fenômeno, conforme demonstrado neste capítulo, faz com que seu estudo, seja, ao mesmo tempo, urgente e desafiador. Toca na delicada e importante relação entre Fé e Cultura, exigindo o desafio de se estabelecer o que se entende por cultura. Na medida em que cultura refere-se basicamente aos critérios de compreensão da vida, é possível afirmar que o fenômeno das tribos e mais ainda das tribos de rosto *underground* é um fenômeno tipicamente urbano.

Se, por um lado, este fenômeno, em sua história e tipologia, se caracteriza por uma postura reativa em face ao *mainstream*, por outro, não se pode negar que, na história da humanidade, esta postura, de algum modo, sempre ocorreu. A novidade encontra-se no fato que as posturas de discordância, rejeitadas e mesmo combatidas nos ambientes pré-urbanos, tendem a ser acolhidas na direta proporção em que o fenômeno urbano se torna mais agudo. Nesse sentido, os ambientes urbanos pós-industriais são mais aptos à geração de tribos de rosto *underground*.

O grande desafio para estas tribos encontra-se na resposta que fornecem à questão da insatisfação diante do *status quo*. Percebe-se que todo este processo está profundamente ligado à crescente afirmação do sujeito individual em relação ao todo social. Este sujeito individual pode ser uma única pessoa ou um sujeito individual coletivo, pois a caracterização não se encontra tanto na quantidade de membros, mas na afirmação da individualidade em relação ao todo.

Para uma análise da ação evangelizadora junto a estas tribos é sempre bom estar atento para a reação da cultura dominante no sentido de esteticizar e tornar mercadoria as formas alternativas e de protesto, características do ambiente *underground*.

Por tudo isso, o objeto material desta tese toca muito de perto a questão das cidades e do fenômeno urbano em toda a sua complexidade. Ele o faz de modo

indutivo, ou seja, analisa o fenômeno urbano a partir de uma situação bem pontual: as tribos urbanas de rosto *underground*. Para tanto, destaca entre outros aspectos a dimensão cultural. Por ela, olhou-se o mundo urbano e as cidades.

Até este ponto o olhar da tese foi norteado a partir dos referenciais socioculturais que propuseram definições intercambiadas com o objeto material da tese. Na continuidade da reflexão a tese volta seu olhar para os referenciais teológicos que permitirão pavimentar um caminho para propor às Igrejas Cristãs uma matriz evangelizadora inculturada.

3

Definindo o olhar. Referenciais teológicos: evangelização, missão e inculturação

No capítulo anterior intitulado norteando o olhar foram recolhidas algumas compreensões que serão agora elencadas a título de introdução do atual capítulo que se optou por atribuir o título definindo o olhar. De fato, o fenômeno *underground*, em decorrência de sua complexidade, pode ser abordado sob diversos pontos de vista. Na medida, porém que o interesse desta tese é a ação evangelizadora das Igrejas Cristãs juntos a esses grupos, importa analisá-las a partir dos conceitos de evangelização e missão, com eles destacando a perspectiva de inculturação.

Do capítulo anterior, ficou claro que o fenômeno *underground* aqui referido é uma realidade tipicamente urbana atual. Se, por um lado, sempre houve comportamentos dissonantes do padrão sociocultural, por outro, o fenômeno urbano ora analisado, vem adquirindo conotações específicas, já referidas anteriormente, que cumpre agora considerar.

No mesmo capítulo anterior, constatou-se que as cidades e o fenômeno urbano estão imbricados e influenciam-se reciprocamente. Embora não seja possível identificar os dois conceitos como único, entre ambos existe uma forte correlação. Urbano é um estilo de vida presente em estruturas físico-sociais. Em nossos dias, percebe-se forte transformação neste processo urbano e, dito de outra maneira, no estilo de vida das cidades, notadamente as grandes cidades. O que se destaca nestas cidades é o estilo de vida do ser humano. É fundamental compreender este ser humano em seu contexto urbano atual, com seu estilo de vida, seu modo de entender sua existência e com ela se relacionar.

Também do capítulo anterior, concluiu-se que este modo de vida urbano gera ou gesta as tribos objeto deste estudo. Estas tribos podem ser consideradas uma metáfora interligada à forma de ocupação do espaço urbano, e muito mais ainda aos relacionamentos construídos nestes agrupamentos humanos e destes com o todo social. Foi com base neste pressuposto que se entendeu *underground*

como manifestação cultural de determinadas tribos em relação à cultura dominante, com oposição aos valores da cultura dominante, considerados opressivos em seu conjunto.

O presente capítulo analisa os referenciais teológicos, assumindo metodologicamente a posição de *Julgar*. Lida com o enfoque teológico da tese. É o coração da tese. Observando as constatações do *Ver*, volta-se para o enfoque teológico em busca de definir o olhar das Igrejas Cristãs têm a dizer face ao desafio de evangelizar pessoas de vínculo com tribos urbanas de rosto *underground*.

Serão analisados os conceitos de evangelização, missão e inculturação para, a partir dos mesmos, propor uma matriz evangelizadora de linha inculturada que promova inclusão e diálogo para e com pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*.

Para cumprir esta tarefa serão dados alguns passos em vista da compreensão do que venha a ser evangelização e missão. Estes passos não poderão deixar de manifestar o lugar eclesial do pesquisador, oriundo da Igreja Batista. Por certo, serão consideradas as conclusões e reflexões sobre o tema evangelização-missão ocorridas nas últimas décadas na Igreja Católica Apostólica Romana, uma vez que o conceito de inculturação tem ali suas raízes. Será possível perceber o que diferencia e o que aproxima as duas visões, a protestante e a católica, com o detalhe de que, no caso da perspectiva protestante será necessário distinguir também a perspectiva evangelical da ecumênica. Em tudo isso, na verdade, o que se está a tratar é a identidade da missão da Igreja enquanto evangelizadora e missionária.

3.1

Modelos de Teologia da Missão nas Tradições Cristãs Ocidentais

No campo protestante, a questão sobre a natureza da missão da Igreja tornou-se cada vez mais divisora nas opiniões e posicionamentos das tradições cristãs no decorrer do século 20. Até o fim do século 19, havia certa concordância entre os protestantes que o objetivo da missão era evangelizar o mundo e estabelecer igrejas em todas as terras. O movimento missionário mundial do

século 19 contemplou missionários de uma variedade de tradições protestantes trabalhando lado a lado sem muita dificuldade apesar das diferenças confessionais. Na tradição católica ocorriam reformas como o retorno às Escrituras, uma nova aspiração pela vida de santidade e pela pregação do evangelho.¹⁴³

Em 1910 a Conferência Missionária Mundial, de liderança protestante, realizada em Edimburgo, afirmou a necessidade de evangelizar o mundo naquela geração, com foco na curva crescente do esforço missionário que tinha visto a igreja cristã de tradição protestante tornar-se um fenômeno mundial. Os participantes daquela conferência entenderam como uma real possibilidade o estabelecimento de uma igreja cristã de tradição protestante em nível mundial e uniram-se para apresentar o desafio de como concretizar este ideal de forma que o Evangelho, entendido na perspectiva protestante, fosse proclamado para todos os seres humanos, considerados pelos protestantes como não cristãos.¹⁴⁴

As décadas de 1920 e 1930 testemunharam os protestantes mais e mais divididos em função de suas diferentes perspectivas doutrinárias. Após a Segunda Guerra Mundial, sérias tensões desenvolveram-se entre os protestantes de forma geral e dois segmentos passaram a ser identificados em função de suas posições teológicas, particularmente sobre a natureza e autoridade das Escrituras. Foram nomeados de liberais e conservadores. Estas divergências nas perspectivas teológicas começaram a dividir o esforço missionário. Pelo fato da teologia da missão da Igreja estar vinculada a doutrinas específicas, tornou-se inevitável que estas diferenças doutrinárias desenvolvessem diferentes perspectivas sobre o que é missão.¹⁴⁵

Este foi o contexto no qual o Conselho Mundial de Igrejas foi formado em 1948. Houve uma convocação a levar a sério o mandato bíblico da unidade afim de que o mundo cresça em Jesus (Jo 17,21), pois este mandamento estava sendo ignorado pelos conservadores, na ótica dos liberais. Por outro lado, os conservadores que entendiam que a tarefa prioritária da Igreja era evangelizar no sentido de discipular e plantar igrejas, viam com desconfiança e não

¹⁴³ NEILL, Stephen. *História das missões*. São Paulo: Vida Nova, 2001.; ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. São Paulo: Hagnos, 2008.

¹⁴⁴ BLINCOE, Robert A. Como as águas cobrem o mar. In: WINTER, Ralph D.; HAWRHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, 2009, pp. 227-234.

¹⁴⁵ BLINCOE, Robert A. Op. cit., pp. 235-244.

demonstravam um real interesse em cooperar efetivamente como este movimento emergente, denominado ecumênico. Em função disso, duas distintas correntes de interpretação e ação em relação à teologia da missão da Igreja foram concebidas no ambiente protestante, em função de suas próprias agendas teológicas, políticas e prioridades missionárias, e podem ser classificadas de maneira bem abrangente como evangelical e ecumênica.¹⁴⁶

Enquanto isso, enormes mudanças ocorriam na Igreja Católica Apostólica Romana como resultado direto do Concílio Vaticano II (1962-1965). A Igreja Católica, reconhecendo-se internamente como povo de Deus e sacramento de Cristo (*Lumen Gentium*), ampliou sua relação com o mundo (*Gaudium et Spes*), e com as demais religiões (*Nostra Aetate*). Com isso a Igreja Católica Apostólica Romana desenvolveu um processo próprio sobre a identidade de sua missão, processo esse, distinto das tradições cristãs protestantes evangelical e ecumênica, e que chegou ao conceito de inculturação.

Consequentemente três grandes correntes da teologia da missão desenvolveram-se nas tradições cristãs no mundo ocidental no século 20. É importante reconhecer que a nomenclatura usada para identificar estas três correntes da tradição cristã é geral, principalmente no ambiente protestante, onde há uma enorme variedade de tendências, como já mencionado anteriormente.

Para entender as diferentes ênfases e prioridades no conceito de missão em cada uma destas três correntes, é necessário se deter um pouco em cada uma, considerando os principais documentos gestados por elas, especificamente no que diz respeito à evangelização, missão e inculturação.

3.1.1

Desenvolvimentos históricos da Teologia da Missão na Tradição Cristã Protestante Evangelical

Como definir evangelical? Há atualmente um amplo espectro de igrejas e suas correspondentes teologias que assumem para si mesmas a condição evangelical. Nos anos recentes este espectro tem-se ampliado, em parte em função do movimento pentecostal e neopentecostal, em parte como resultado da maior abertura entre os evangelicais para a diversidade religiosa e em parte em resposta

¹⁴⁶ BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, pp. 342-345.

aos desafios da pós-modernidade.

Tradicionalmente os evangélicos têm enfatizado a veracidade e a suficiência do testemunho apostólico e a vida e a fé da Igreja primitiva como um modelo para todas as épocas. De forma bem abrangente poderiam ser listadas as seguintes doutrinas como núcleo central do pensamento da tradição cristã protestante evangélica: 1. A absoluta inspiração e autoridade da Bíblia; 2. A doutrina da vida eterna; 3. A perdição da raça humana e a oferta de salvação eterna através de Cristo; 4. Cristo, o único Mediador, Salvador e Senhor; 5. A Igreja como Corpo de Cristo; 6. Evangelização à luz do fim dos tempos; 7. A principal missão da igreja: evangelização do mundo e o crescimento da Igreja; 8. O Espírito Santo como a força para o evangelismo.¹⁴⁷

Em termos de missão, a teologia da missão da tradição cristã protestante evangélica abrange dois períodos principais no século 20. Antes de 1966 as organizações protestantes atuavam separadamente, cada qual preocupada com sua própria interpretação do que concerne a Grande Comissão (Mt 28,18-20). A partir de 1966, uma série de encontros aproximaram os protestantes em busca de compartilhar uma preocupação comum: fazer evangelismo no mundo moderno. Desta forma surgiram debates em torno das diferentes interpretações sobre o que é missão da Igreja. Para vários grupos evangelizar envolvia como principal tarefa "salvar as almas perdidas", com uma preocupação particular para os "povos não alcançados" pelo protestantismo.¹⁴⁸

Outros reconheceram a necessidade de relacionar o evangelho com as realidades sociais e culturais onde este é proclamado, embora existissem relutâncias sobre o tema do envolvimento social. Apesar disto, no século 19, os missionários protestantes envolveram-se em projetos sociais como construção de hospitais e projetos educacionais, dentre outros, como um aspecto da sua responsabilidade missionária. Quando o chamado evangelho social¹⁴⁹ se tornou proeminente, houve uma reação de setores mais conservadores protestantes, que entendiam o envolvimento social como comprometimento do evangelho puro, isto

¹⁴⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil.*, pp. 133-144.; Id. Quem é evangélico no Brasil? *Contexto Pastoral*. Suplemento Debate. n. 8, pp. 3-6, 1992.

¹⁴⁸ BEAVER, R. Pearce. A história da estratégia missionária. In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, 2009, pp. 256-268.

¹⁴⁹ Por evangelho social entende-se o esforço de unir a proclamação do evangelho e a responsabilidade social.

é, ganhar almas para Jesus.¹⁵⁰

Em 1966, foram realizadas duas conferências de importância mundial, em Wheaton (EUA)¹⁵¹ e Berlim (Alemanha)¹⁵². Esses dois eventos buscaram unir os protestantes em torno de uma visão de missão aproximativa e que reconhecia as turbulentas mudanças da década de 1960. O Congresso de Wheaton reuniu duas organizações: a International Fellowship of Mission Association e a Evangelical Fellowship of Mission Association. Curiosamente, embora ambas rejeitassem a interpretação do Conselho Mundial de Igrejas sobre missão, ligado à tradição cristã protestante ecumênica, os da tradição cristã protestante evangelical refletiam sobre os mesmos assuntos: como se relacionar com as igrejas nativas, como equilibrar evangelismo e responsabilidade social, e o que a unidade visível significaria na prática. A declaração final de Wheaton 1966 afirmou que a proclamação verbal do Evangelho deveria ser o coração da missão. Somente no final do documento há um reconhecimento de que o evangelho se relaciona com as questões sociais, o que foi uma declaração radicalmente nova naquele momento. Não foi discutida que relação era proposta entre o evangelho e a responsabilidade social, entretanto para aquela época foi um passo pequeno que no futuro viria a frutificar em outras conferências.¹⁵³

O Congresso de Berlim sob o tema "Uma Raça, um Evangelho, uma Tarefa", definitivamente deu um novo sentido de identidade e unidade para a comunidade mundial de tradição cristã protestante evangelical. Mais uma vez é reafirmado o evangelismo entendido como ganhar almas para Cristo, como tarefa principal da missão, o que mostra que a teologia da missão não avançou, principalmente nas questões sociais. Prova de que não houve avanço são reações como a Declaração de Frankfurt (1971) inspirada pelo teólogo reformado alemão Peter Beyerhaus, que dogmaticamente afirmou a prioridade absoluta do

¹⁵⁰ BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, pp. 403-412.

¹⁵¹ CONGRESS ON THE CHURCH'S WORLDWIDE MISSION. April 9-16, 1966, Wheaton, Illinois. Disponível em: <<http://www2.whwaton.edu/bgc/archives/GUIDES/021.htm>>. Acesso em: 2014.

¹⁵² WORLD CONGRESS ON EVANGELISM. Berlin, West Germany. October, 25 - November 1, 1966. Disponível em: <<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/014.htm>>. Acesso em: 2014.

¹⁵³ WHEATON DECLARATION. Wheaton: Billy Graham Center Archives, 1966, pp. 23-24. Disponível em: <<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/docs/wd66/b23.html>>. Acesso em: 14 ago. 2014. "Today evangelicals are increasingly convinced that they must involve themselves in the great social problems men are facing. They are concerned for the needs of the whole man, because of their Lord's example, His constraining love, their identity with the human race, and the challenge of their evangelical heritage."

relacionamento vertical com Deus sobre os relacionamentos horizontais do mundo.¹⁵⁴

Foi em Lausanne no ano de 1974 que a teologia da missão da tradição cristã protestante evangelical deu um significativo passo na busca de um posicionamento mais abrangente sobre a identidade da missão. No final do Congresso, um pacto, conhecido como Pacto de Lausanne, com quinze artigos, foi assinado por quase todos os representantes presentes no Congresso e se tornou um marco no pensamento da tradição cristã protestante evangelical. O pacto mostrou um novo espírito de abertura em relação às outras tradições cristãs e como uma grande variedade de pontos de vista das demais tradições poderiam ser reunidos em torno de uma visão completamente nova sobre a missão da Igreja. As reflexões do Congresso de Lausanne foram influenciadas pelos membros da Fraternidade Teológica Latino-Americana. Fruto do 1º Congresso Latino-Americano de Evangelização, ocorrido em Bogotá, Colômbia, em 1969, a Fraternidade Teológica Latino-Americana, criada no Seminário Jorge Alan, em Cochabamba, Bolívia, em 1970, tinha entre seus pensadores mais articulados, René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Arana, entre outros.¹⁵⁵

Estes teólogos do chamado terceiro mundo causaram um grande impacto em Lausanne. Propuseram a reflexão sobre a dimensão social do discipulado cristão como algo central para a agenda do congresso. Lausanne é o marco contundente no desenvolvimento do movimento evangelical. De tal maneira, que muitos já estabeleceram uma relação com o Concílio Vaticano II da tradição cristã católica, no sentido de que o Congresso de Lausanne está para o movimento evangelical assim como o Concílio Vaticano II está para a Igreja Católica Apostólica Romana.¹⁵⁶

¹⁵⁴ SCHULZ, Klaus Detlev. Propostas para ação em missões urbanas. *Vox Concordiana*, São Paulo, v. 16, n. 2, pp. 72-94, 2001, p. 82. LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005, p. 80. MCGAVRAN, Donald (Ed.). *The conciliar-evangelical debate: the crucial documents, 1964-1976*. South Pasadena: William Carey Library, 1977, pp. 287-293.

¹⁵⁵ CAVALCANTI, Robinson. A teologia da missão da igreja no Brasil. In: PADILLA, René; COUTO, Pérciles (Orgs.). *Igreja: agente de transformação*. Curitiba: Missão aliança, 2011, pp. 27-30.

¹⁵⁶ STEUERNAGEL, Valdir R. Social concern and evangelization: our journey since Lausanne I. *Transformation*, v. 7, n. 1, pp. 12-16, 1990, p. 12. Disponível em: <<http://trn.sagepub.com/content/7/1/12.full.pdf+HTML>>. Acesso em: 21 out. 2014. FRESTON, Paul. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: University Press, 2001. pp. 36, 150, 242. Disponível em: <<http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO9780511487705>>. Acesso em: 21 out. 2014. O

A influência de John Stott foi significativa ao definir a missão como "tudo o que a Igreja é enviada ao mundo para fazer como parte do trabalho de Deus em Cristo" e evangelismo "como a mensagem do Evangelho a ser compartilhada".¹⁵⁷ Evangelismo e ação social eram vistos como complementares, enquanto que evangelismo, responsabilidade social, discipulado cristão, a renovação e unidade da Igreja passaram a ser todos vistos como elementos integrantes da missão, apesar da ênfase ainda prioritária do evangelismo enquanto entendido como ganhar almas. Houve manifestação no sentido de incluir claramente que o evangelho deveria estar vinculado com libertação, restauração, plenitude, ou seja, uma salvação total para esta perspectiva, abraçando a realidade cósmica como um todo, o que, porém, não ocorreu de maneira plena e abrangente.¹⁵⁸

A Consulta em Pattaya no ano de 1980 sobre a evangelização mundial promove uma reação à Lausanne por parte de grupos mais conservadores que queriam fazer uma clara distinção entre a ênfase espiritual e a dimensão social da missão. Houve muito destaque para as estratégias de como evangelizar diferentes culturas e religiões e de crescimento numérico das igrejas.¹⁵⁹

No segundo congresso ocorrido em Wheaton, em 1983, com o tema "Edificarei minha Igreja", é colocada em pauta uma nova palavra: transformação. Não pode haver uma preocupação exclusiva com a conversão, mas também deve ficar claro um compromisso com transformação social, contudo, fruto de um processo pessoal que influenciará uma experiência social também transformadora.¹⁶⁰

Em 1989, o Congresso de Manila, apelidado de Lausanne II, apresentou

bispo anglicano brasileiro, Robinson Cavalcanti, falecido em 2012, em diversos artigos afirmava que a revista norte-americana *Time* denominou o Congresso de Lausanne de "O Vaticano II dos Evangélicos". Disponível em: <<http://www.me.org.br/6noticias/lausanne02.html>>. Acesso em: 21 out. 2014.

¹⁵⁷ STOTT, John R. W. *Pacto de Lausanne*. Belo Horizonte: ABU; Visão Mundial, 2003, pp. 46-50

¹⁵⁸ Id. A base bíblica da evangelização. In: GRAHAM, Billy (Org.). *A missão da igreja no mundo de hoje*. 2. ed. São Paulo ABU; Visão Mundial, 1984, pp. 33-53.

¹⁵⁹ SCHELIGA, Eva L. *Missão Integral e responsabilidade social*: notas a partir do Boletim Teológico (FTL-B). Comunicação apresentada no 54º Congresso Internacional de Americanistas. Viena, Áustria, Julho de 2012. Disponível em: <http://www.academia.edu/2402341/Missao_Integral_e_responsabilidade_social_notas_a_partir_d_o_Boletim_Teologico_FTL-B>. Acesso em: outubro 2014.

¹⁶⁰ WHEATON '83. *An International Evangelical Conference on the Nature and Mission of the Church*. Disponível em: <<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/598.htm>>. Acesso em: 30 out. 2014.

o tema "Proclame Cristo até que Ele volte". Procurou consolidar o que foi construído em Lausanne. A dimensão sociopolítica do evangelho estava mais ou menos assumida e presumida nesta altura. Os participantes afirmaram que o evangelho deve alcançar aqueles que estão espiritualmente e fisicamente pobres e conclamaram uma integração de Palavra e Ação, fiel à proclamação de Jesus. O evangelho deve ter inescapáveis implicações sociais, mas deve haver comprometimento em oferecer para todas as pessoas a oportunidade de aceitarem Boa Nova do Evangelho. Houve também um novo reconhecimento do papel do Espírito Santo na missão.¹⁶¹

O 3º Congresso de Evangelização Mundial realizado em Cape Town, África do Sul, em 2010, que ficou conhecido como Lausanne 3, abordou o tema "Deus em Cristo, reconciliando o mundo para si mesmo" (2 Cor 5,19), tendo produzido um documento intitulado "Compromisso da Cidade do Cabo: uma declaração de fé e um chamado para agir". Foi dividido em duas partes, sendo a primeira uma declaração de fé, e a segunda um chamado para a ação. A palavra amor aparece cem vezes, além das noventa e oito vezes em que o verbo amar é utilizado. Afirmou mais uma vez a verdade de Jesus Cristo; apresentou uma declaração clara sobre a urgência do testemunho cristão entre pessoas de outras religiões; enfatizou a evangelização com foco na missão integral da Igreja; conclamou a Igreja para buscar a humildade, integridade e simplicidade; e ofereceu um sério desafio para novas iniciativas de colaboração e parcerias, abordando questões importantes para a Igreja em função do mundo de Deus e suas dores.¹⁶²

Como se pode perceber, a tradição cristã protestante evangelical, oscilou entre a reafirmação da perspectiva individual (salvar almas) e o crescimento da incidência social do evangelho. Ainda que a perspectiva individual tenha sido reafirmada e às vezes realçada, houve um avanço na compreensão da importância da dimensão da responsabilidade social.

Nesse sentido, evangelização e missão, podem ser compreendidos como ganhar almas para Cristo e se envolver com as questões sociais do mundo. É claro

¹⁶¹ FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO AMERICANA SETOR BRASIL. *Boletim Teológico*. a. 4, v. 12, Agosto 1990. Disponível em: <<http://www.ftl.org.br/new/downloads/bt012.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2014.

¹⁶² LAUSANNE MOVEMENT. *Compromisso da Cidade do Cabo*. Disponível em: <<http://www.lausanne.org/gatherings/congress/2010-cape-town>>. Acesso em: 30 out. 2014.

que, a abordagem evangelical se refere aqui a um amplo espectro de concepções e concretizações, cujo detalhamento ultrapassa em muito os limites desta tese. No entanto, em busca de um elemento comum é possível afirmar que evangelização e missão consistem em um processo de salvação individual desencadeador de compromisso na transformação social. Não há, pois, como transformar pessoas sem interferência no todo social. Entre os evangélicos, a Teologia da Missão Integral ressalta a integralidade da missão através da ênfase na responsabilidade social.

3.1.2

Desenvolvimentos históricos da Teologia da Missão na Tradição Cristã Protestante Ecumênica¹⁶³

O marco primeiro do movimento ecumênico moderno é a Conferência Internacional sobre Missão ocorrida em Edimburgo, Escócia, em 1910. Não se tratava da primeira conferência deste tipo, mas sua representatividade foi significativa e veio a ser conhecida como um divisor na história do ecumenismo. Dessa Conferência foram criadas organizações donde se originaria o Conselho Mundial de Igrejas.¹⁶⁴

O Conselho Mundial de Igrejas nasceu após a II Guerra Mundial como fruto do empenho de um segmento cristão protestante da Europa. Preocupados e perturbados com a capacidade destrutiva da civilização bélica que ajudaram a erguer, decidiram envidar esforços no sentido de que aqueles fatos não tornassem a ocorrer. Era necessário repensar a teologia da missão.¹⁶⁵

O documento *Missão e evangelização: uma afirmação ecumênica*, publicado pelo Conselho Mundial de Igrejas em 1981, tem sido considerado como um marco na tradição cristã protestante ecumênica e tem promovido reflexão para além dos âmbitos ecumênicos. Os temas principais da teologia da missão da

¹⁶³ BARRETO JUNIOR. O movimento ecumênico e o surgimento da responsabilidade social no protestantismo brasileiro. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v 13, n. 1-2, pp. 273-323, 2010. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1503/1050>>. Acesso em: 25 out. 2014.

¹⁶⁴ BRAKEMEIER, Gottfried. "Preservando a unidade do Espírito no vínculo da paz": um curso de ecumenismo. São Paulo: ASTE, 2004, pp. 31-37.

¹⁶⁵ DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v 1, n. 1, pp. 127-163, 1998. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/899/78>>. Acesso em: 25 out. 2014, p. 129.

tradição cristã protestante ecumênica podem ser listados assim: 1. O mundo é o lócus da atividade salvadora de Deus; 2. O Reino de Deus é uma nova ordem social; 3. O pecado é corporativo tanto quanto é individual; 4. Salvação envolve humanização; 5. A reconciliação será em última análise cósmica; 6. A ação social é tão importante quanto o evangelismo entendido aqui como salvação individual; 7. Abertura à verdade proclamada por outras religiões.¹⁶⁶

Após a Conferência Internacional sobre Missão, realizada em Edimburgo, Escócia, em 1910, três grandes conferências, convocadas pelo Conselho Missionário Internacional foram realizadas: Jerusalém, Palestina, em 1928, Tambaram, Índia, em 1938 e Whitby, Canadá, em 1947. Em 1948, na cidade de Amsterdam, Holanda, foi organizado o Conselho Mundial de Igrejas que se descreve como "uma reunião de igrejas que confessam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador, de acordo com as Escrituras, e, portanto buscam cumprir em conjunto seu chamado comum para a glória do único Deus, Pai, Filho e Espírito Santo".¹⁶⁷ Este encontro fica registrado como a I Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas. O tema discutido e analisado é: A desordem humana e os desígnios de Deus. Os debates orbitaram em torno de temas como Igreja universal no projeto de Deus; As igrejas testemunham do projeto de Deus; A Igreja e a desordem da sociedade e A Igreja e a desordem internacional.¹⁶⁸

As demais conferências mundiais de Missão ocorreram em Willingen, Alemanha, em 1952; Achimota, Gana, em 1958; Nova Déli, Índia, 1961; Cidade do México, México, em 1963; Bangcoc, Tailândia, 1972; Meulbourne, Austrália, em 1980; San Antonio, EUA, 1989; Salvador, Brasil, 1996; Atenas, Grécia, 2005 e Edimburgo, Escócia, em 2010, por ocasião da celebração do centenário.¹⁶⁹

A II Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas ocorre na cidade de Evanston, EUA, em 1954 onde os participantes refletem sobre o tema: Cristo, a esperança do mundo. Foram analisados os seguintes assuntos: A unidade em Cristo e a desunião das igrejas; A missão da Igreja para aqueles que estão fora de sua vida; Uma sociedade responsável em perspectiva mundial; Cristãos na luta pela comunidade mundial; As igrejas em meio à tensão racial e étnica; Os leigos:

¹⁶⁶ VERCUYSSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica.*, pp. 47-62.

¹⁶⁷ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Missão e evangelização.*, p. 11.

¹⁶⁸ VILLAIN, Maurice. *Introdução ao ecumenismo.* Lisboa: Moraes, 1962, pp. 30-39.

¹⁶⁹ RIBEIRO, Antônio Carlos. Ecumenismo: perspectiva eclesiológica. Das grandes rupturas ao debate ecumênico atual. *Horizonte.* v. 9, n. 20, pp. 114-139, jan./mar. 2011.

o cristão em sua vocação.¹⁷⁰

Em 1961, na cidade de Nova Déli, o Conselho Missionário Internacional, com ênfase mais voltada para a missão, e o Conselho Mundial de Igrejas, que atuava numa perspectiva mais voltada para a unidade da Igreja, fundiram-se, por entenderem que a unidade e a missão da Igreja pertencem à sua própria essência. De lá para cá o Conselho Mundial de Igrejas assumiu a missão como o coração de sua visão para a unidade da Igreja. As agências missionárias, por sua vez, abraçaram a perspectiva ecumênica em suas ações missionárias. Uma nova organização foi criada, a Comissão para a Missão e o Evangelismo Mundial, com a responsabilidade de orientar o Conselho Mundial de Igrejas no tocante à sua teologia da missão. Sob o tema Jesus Cristo, a luz do mundo, este encontro fica registrado como a III Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas. Três palavras-chaves são analisadas no contexto de missão: testemunho, serviço e unidade.¹⁷¹

Em 1968, na cidade de Uppsala, Suécia, sob o tema Eis que faço nova todas as coisas, com base na passagem de Ap 21,5b, o Conselho Mundial de Igrejas reúne-se em sua IV Assembleia. Um marco importante é a presença de observadores da Igreja Católica Apostólica Romana. Foram abordados os temas: O Espírito Santo e a catolicidade da Igreja; A renovação na missão; O desenvolvimento econômico e social do mundo e O sentido de Justiça e Paz nos assuntos internacionais.¹⁷² As duas palavras-chaves desta Assembleia foram: antecipação e participação. A Igreja é chamada a antecipar o Reino de Deus através da promoção da justiça, liberdade e dignidade, vistas como parte da restauração da verdadeira humanidade em Cristo. O Reino de Deus é visto como a unidade de toda a humanidade. A ênfase recai claramente no já muito mais do que no ainda não. Participação diz respeito a ver o mundo como uma única comunidade. A Igreja é convocada a ver todos os habitantes da terra como vizinhos e a responsabilizar-se por todos na busca de uma sociedade mundial com justiça para todos, pois Deus é quem faz novas todas as coisas.¹⁷³

A V Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, toma lugar em Nairóbi, Kênia, em 1975, sob a temática Jesus Cristo liberta e une, em função das

¹⁷⁰ VILLAIN, Maurice. *Introdução ao ecumenismo.*, pp. 55-73.

¹⁷¹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *World Council of Churches' assemblies timeline*. Disponível em: <<http://www.oikoumene.org/en/about-us/organizational-structure/assembly/since-1948>>. Acesso em: 15 set. 2015.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998, pp. 59-60.

preocupações daquela década turbulenta. Há uma convocação para a Igreja confessar a Cristo, buscar a unidade, educar para a libertação da comunidade, lutar pela libertação daqueles que estão presos em estruturas de injustiça, e promover o desenvolvimento do ser humano.

No ano de 1983, o Conselho Mundial de Igrejas reuniu-se em sua VI Assembleia, na cidade de Vancouver, Canadá. O tema proposto foi: Jesus Cristo, a vida do mundo. A Igreja foi convidada a testemunhar em um mundo dividido, agir em busca de fortalecer a unidade entre os cristãos, curar e compartilhar a vida em comunidade, confrontar as ameaças à paz e à sobrevivência e lutar pela justiça e dignidade do ser humano.¹⁷⁴

Em Camberra, Austrália, no ano de 1991, refletindo sobre o tema Vem, Espírito Santo, renove toda a criação, foi realizada a VII Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas. Pela primeira vez um tema evoca explicitamente a terceira pessoa da Trindade. Todas as ênfases são voltadas para este clamor. Os temas das plenárias foram: Espírito doador da vida, sustente sua criação!; Espírito da verdade, liberta-nos!; Espírito de unidade, reconcilie seu povo! e Espírito Santo, transforme-nos e santifique-nos!

Após meio século de Fundação oficial do Conselho Mundial de Igrejas, as igrejas membro renovaram seu compromisso de permanecerem e empreenderem a tarefa missionária. Com o tema Voltem-se para Deus, rejubilem-se na Esperança, a VIII Assembleia decidiu criar uma comissão sobre a participação da Igreja Ortodoxa no Conselho. Um debate sobre a sexualidade do ser humano e a solidariedade para com as mulheres reforçou o compromisso de lutar pelas causas sociais.¹⁷⁵

No Brasil, na cidade de Porto Alegre, em 2006, refletindo sobre o tema Deus, em tua graça, transforme o mundo, a IX Assembleia Conselho Mundial de Igrejas reúne mais de 4.000 participantes de organizações ecumênicas de todo o mundo. Foram abordados temas sobre a unidade cristã, a catolicidade da Igreja, o batismo, a oração, a justiça econômica, a identidade cristã, o pluralismo religioso

¹⁷⁴ RAMALHO, Jether Pereira. "As forças da morte são fortes. A dívida da vida em Cristo é ainda mais forte." Informações sobre a sexta Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas. *Tempo e Presença*, n. 187, pp. 4-7, out. 1983.

¹⁷⁵ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Eighth Assembly of the World Council of Churches*. Disponível em: <<http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/index-e.html>>. Acesso em: 15 out. 2014.

e a violência contra a juventude.¹⁷⁶

O Conselho Mundial de Igrejas realizou em Busan, Coréia do Sul, em 2013 sua X Assembleia propondo o tema Deus da vida, guie-nos para a justiça e a paz. Afirmaram que a busca pela unidade na Coréia é um sinal de esperança no mundo. Por não ser este o único país ou parte do mundo onde as pessoas vivem divididas, no limite entre pobreza e riqueza, felicidade e violência, bem-estar e guerra, houve um clamor no sentido de que a Igreja não pode fechar os olhos às realidades duras e deve envidar esforços para combater estes e outros males que assolam a vida.¹⁷⁷

No decorrer destes anos em que as assembleias eram realizadas sempre foram manifestas posições mais conservadoras em relação aos empenhos do Conselho Mundial de Igrejas. Muitos cristãos de tradição protestante evangelical acusaram, ao longo destes anos, o Conselho Mundial de Igrejas de promover apenas um evangelho social sem comprometimento com a salvação individual. Este posicionamento ainda está em debate em muitos círculos acadêmicos e gera algumas incertezas sobre a possibilidade de uma unidade plena das tradições cristãs protestantes.¹⁷⁸

Outras conferências da tradição cristã protestante ecumênica trouxeram variações sobre os temas abordados nas Assembleias. Apresentaram a salvação como libertação e a libertação no sentido de mudança tanto das pessoas quanto das estruturas sociais em medida igual. Missão continua sendo o chamado para todos os seres humanos para a salvação em Cristo. Além disto, missão é o chamado para o crescimento no conhecimento de Cristo. A totalidade da salvação proposta por Deus inclui envolvimento, participação, respostas, soluções para as questões sociais, econômicas e políticas enfrentadas pela humanidade. Além do mais, nesta busca por justiça, deveria haver mais abertura para outras crenças e a disposição de trabalhar dialogicamente com todas elas, visto que Deus trabalha entre todas as pessoas, através de seu amor salvador, onde quer que sejam manifestas suas obras de amor. Algumas situações prioritárias seriam: empoderar os sem poder; apoiar movimentos em busca de uma sociedade mais justa e

¹⁷⁶ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *9th Assembly of the World Council of Churches*. <Disponível em: <http://wcc2006.info/>>. Acesso em: 15 out. 2014.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ CORRIE, John. *Evangelicals and Liberation Theology*. In: CORRIE, John; ROSS, Cathy. *Mission in context: exploration inspired by J. Andrew Kirk*. England: Ashgate. 2012, pp. 61-76.

construir uma sociedade industrial mais engajada nas questões sociais.

Houve uma significativa mudança no foco da teologia da missão na tradição cristã protestante ecumênica. Houve uma crescente orientação no sentido de ver o mundo e o sofrimento da humanidade, que demandava uma atitude de solidariedade, ao invés de vê-los, no sentido de serem conquistados pelo evangelho. Tem sido enfatizado cada vez mais que a Igreja deve permanecer ao lado da humanidade em seu sofrimento, promovendo justiça, reconciliação e paz de maneira mais contundente, participativa e com muito mais seriedade. Não é mais a Igreja o foco exclusivo da missão.

A Igreja é chamada, convocada para responder aos anseios mundiais por justiça e reconciliação, de forma que aquilo que Deus está fazendo no mundo estabelece sua agenda da missão. Sendo assim, a missão de Deus chama a Igreja a ser uma Igreja para os outros. A forma tradicional de fazer evangelismo, chamar pessoas para aceitar a Jesus como Salvador e Senhor e para separar-se do mundo, deve dar lugar ao compromisso, a partir de Cristo, para dentro do mundo, em participação e presença junto aos que sofrem. Deve ser uma atividade realizada em testemunho profético de luta por justiça, reconciliação e paz e em solidariedade vivida e comprometida à luz da verdadeira humanidade de Cristo.

Como se pode perceber, a perspectiva chamada ecumênica apresenta conotações distintas da evangelical. De modo resumido estas diferenças encontram-se na relação entre a salvação individual com o todo social, de modo especial no que diz respeito à justiça, igualdade entre as pessoas, liberdade e libertação. O modelo ecumênico articula evangelização e missão com Reino de Deus, permitindo maior circulação entre a perspectiva individual e a social. O quadro abaixo apresenta uma análise comparativa da teologia da missão nas tradições cristãs protestantes evangelical e ecumênica.

Quadro 7 - Comparativo da teologia da missão nas tradições cristãs protestante evangelical e ecumênica

EVANGELICAL	ECUMÊNICA
Considera a humanidade da perspectiva da Queda.	Considera a humanidade da perspectiva da Criação.
Julga a humanidade negativamente.	Julga a humanidade positivamente.
Enfatiza a verdade.	Enfatiza a unidade.
Deus revela-se apenas através do Filho, Jesus Cristo .	Deus revela-se através da experiência contemporânea.
Ênfase na palavra - ortodoxia.	Ênfase nas atitudes - ortopraxis.

Envolvimento social é resultado da conversão pessoal.	Envolvimento social faz parte da missão da igreja.
Ética pessoal é mais importante do que ética societal.	Ética societal é prioritária em relação à ética pessoal.
Pecado é exclusivamente individual.	Pecado, também tem uma dimensão estrutural.
Missão é equivalente ao chamado para a conversão e plantação de igrejas.	Missão é equivalente a humanização e mudança social.
Proclamação é o alvo primário que gera amizade e serviço.	Proclamação apóia a amizade e o serviço.
Enfatiza a justificação e a redenção individuais.	Enfatiza a libertação.
Ouve o grito do perdido.	Ouve o grito do pobre e oprimido.
Afirma a existência de claros limites entre a Igreja e o mundo.	Nega a existência de claros limites entre a Igreja e o mundo.

Assim como na reflexão sobre a perspectiva evangelical, também aqui, ao analisar a ecumênica, importa destacar que não se trata de uma corrente única e uniforme, mas de um complexo de tendências e pontos de vistas com uma base comum. Alguns grupos oscilarão mais para a dimensão individual-pessoal, enquanto outros tenderão mais para o lado social. Para fins desta tese, o importante é ressaltar a contribuição da perspectiva ecumênica para os conceitos de evangelização e missão. Trata-se da abertura para o social enquanto força interpeladora e mesmo transformadora. Qualquer que seja a forma de presença do social dos cristãos, não há como deixar de interpelar o todo social, especialmente naquilo que tem de injusto e desumanizador, contrário ao Reino de Deus.

3.1.3

Desenvolvimentos históricos da Teologia da Missão na Tradição Cristã Católica Apostólica Romana

A teologia da missão na tradição cristã Católica Apostólica Romana é compreendida a partir daquilo que é ser Igreja e a natureza desta Igreja. Missão e Igreja são dois conceitos intrinsecamente conectados na teologia da missão da tradição cristã Católica.¹⁷⁹ De acordo com o Vaticano II, a Igreja da parte de Cristo recebeu a missão de evangelizar e, por conseguinte, proclamar a salvação para toda humanidade, por isso ela é peregrina e missionária por sua natureza, um sacramento ou sinal da união com Deus. (AG, 2; LG, 1)¹⁸⁰

¹⁷⁹ BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, pp. 442-454.

¹⁸⁰ KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Orgs.). *Compêndio do Vaticano*

O Concílio de Trento, (1545 -1563), promoveu uma reforma radical da tradição cristã católica o que gerou uma concreta identidade. A Igreja foi definida em termos formal, institucional e hierárquico, tendo como absoluta autoridade o Papa. De acordo com Libânio, o Concílio [...]

[...] criou um forte imaginário religioso sobrenatural, deslocando a religião da necessidade para a da salvação eterna. Enquadrou o clero numa disciplina intelectual, moral e pastoral, de modo que ele assumiu séria e eficazmente a função da evangelização. E investiu pesadamente na catequese e na prática sacramental junto ao povo, inserindo-o dentro de uma estrutura de Igreja bem definida, clara e exigente.¹⁸¹

Diante das afirmações das diversas correntes advindas dos movimentos protestantes sobre a descrição do que vinha a ser a Igreja, a Igreja Católica Romana descreveu-se como “[...] a verdadeira igreja, que 'consiste em sua unidade' e possui um governante invisível, Cristo, mas também um visível, a saber, 'o legítimo sucessor de Pedro, o Príncipe dos Apóstolos', que 'ocupa a Sé de Roma’”.¹⁸²

Nos séculos 16 e 17, a missão católica avançou significativamente, respaldada pelo colonialismo de Portugal e Espanha. No século 18, uma combinação de fatores, incluindo a supressão das atividades dos Jesuítas e a Revolução Francesa, diminuíram o envolvimento e o desenvolvimento missionário. Com o Concílio Vaticano I, (1869-1870), houve uma reforma na teologia da tradição cristã católica. Contudo, a guerra franco-prussiana criou um obstáculo para que os documentos produzidos no concílio fossem amplamente divulgados, analisados e implementados.¹⁸³

No século 20 muitos teólogos católicos romanos entendiam que a Igreja precisava de uma reforma. Teólogos como Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Yves Congar, Hans Kung, dentre outros, representavam uma ala que insistia na necessidade de redefinir o entendimento sobre o que significava ser Igreja. Eles propunham uma imagem da Igreja Católica mais próxima das necessidades e do pensamento do mundo do século 20. Por anos, pareceu que a tradição cristã católica estivesse afastada dos interesses e demandas do mundo, voltada para si mesma, sem oferecer uma forma significativa de viver a vida em função das

II: constituições, decretos, declarações. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 351; pp. 39.

¹⁸¹ LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 173-175.

¹⁸² BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, pp. 303-304.

¹⁸³ LENZENWEGER, Josef. *História da Igreja Católica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013, pp. 321-339.

mudanças que o mundo experimentava.¹⁸⁴

Às vésperas do Vaticano II, a Igreja Católica se apresentava como uma poderosa instituição multinacional centralizada, dirigida pela classe clerical, e hasteando a bandeira da valorização espiritual da existência. Mas os percalços para uma atuação mais efetiva no seio da sociedade se multiplicavam.¹⁸⁵

Duas alas se formaram. Uma mais inflexível para que uma remodelação da Igreja ocorresse em relação ao seu papel para com o mundo, e outra, mais progressista, que desejava mudar positivamente a imagem da Igreja. Desejavam uma Igreja que representasse e apresentasse Cristo para o mundo de forma significativa e com maior abertura para com os dilemas do mundo.

Estes movimentos coincidiram com quatro importantes encíclicas sobre a missão, fato que ajudou a reavivar o esforço missionário. A Carta Apostólica *Maximum Illud*¹⁸⁶ de Bento XV de 1919, Sobre a Propagação da Fé Católica no Mundo Inteiro, tinha como objetivo dinamizar a Igreja em sua expansão missionária. Bento XV conclamou a Igreja Católica para a necessidade de alcançar as imensas multidões de pessoas que habitam nas trevas e na sombra da morte. Queria que a Igreja se tornasse verdadeiramente nativa. Ele constituiu os alicerces da missão moderna, assim como a disposição de Igrejas próprias e de um clero.¹⁸⁷

Esses temas foram reafirmados por Pio XII em 1926 quando foi emitida a Carta Encíclica *Evangelii Praecones*¹⁸⁸, Sobre o Fomento das Missões, declarando seu desejo de que a Igreja tornasse Cristo conhecido no mundo todo e que esta era uma tarefa urgente. A ênfase não apenas recaía na necessidade de que novas pessoas se tornassem cristãs por meio da aceitação de Cristo, mas também no desenvolvimento de um clero local e no encorajamento dos cristãos no sentido de exercerem seus dons como leigos na igreja. Só assim a o Reino de Deus seria propagado e as fronteiras deste Reino de Deus seriam coincidentes com as

¹⁸⁴ AZZI, Riolando. Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. In: MOREIRA, Alberto da Silva; RAMMINGER, Michael; SOARES, Afonso Maria (Orgs.). *A primavera interrompida*. O projeto Vaticano II num impasse. v. 2, São Paulo: Koinonia, 2008, pp. 9-26.

¹⁸⁵ Ibid., pp. 22.

¹⁸⁶ BENTO XV. *Carta Apostólica Maximum Illud*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud_lt.html>. Acesso em: 2014.

¹⁸⁷ LENZENWEGGER, Josef. *História da Igreja Católica*, p. 334.

¹⁸⁸ PIO XII. *Carta Encíclica Evangelii Praecones*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones_po.html>. Acesso em: 2014.

fronteiras do mundo. Esta ênfase sobre os leigos pode ser considerada uma antecipação de um dos temas chave do Concílio Vaticano II.¹⁸⁹

João XXIII, em 1959, emitiu a Encíclica *Princeps Pastorum*¹⁹⁰, Sobre as Missões Católicas, reafirmando que missão é o primeiro alvo da Igreja. O Papa João XXIII foi o precursor do Concílio Vaticano II. Ele reconheceu juntamente com vários teólogos católicos que a tradição cristã católica tinha se isolado do mundo, bem como, das demais tradições cristãs e religiões não cristãs. Ele compartilhou sua visão, que ficou conhecida como *aggiornamento*, ou seu desejo de que a tradição cristã católica atualizasse sua mensagem em função das necessidades do mundo e se tornasse relevante para o mundo. Ele convocou o Concílio Vaticano II, que ao se realizar, provou ser aquilo que o Papa desejava, uma brisa refrescante para a tradição cristã católica. O Concílio certamente influenciou na compreensão da teologia da missão.¹⁹¹

As encíclicas produzidas até então sobre a teologia da missão da tradição cristã católica focavam a pregação do evangelho e a plantação da Igreja de maneira convencional, reproduzindo as estruturas em todos os lugares onde igrejas fossem plantadas. O Concílio Vaticano II propõe uma renovação da identidade da Igreja, bem como sua autocompreensão, redefinindo seu relacionamento com o mundo, e uma maior abertura com as demais tradições cristãs e outras crenças. Um empreendimento sem precedentes na história da tradição cristã católica em busca de autocompreensão e autoexame eclesiológico.

O Concílio Vaticano II foi o vigésimo terceiro Concílio Ecumênico da tradição cristã católica, e contou com a participação de mais de dois mil e seiscentos bispos de todos continentes e culturas, sendo descrito pelo Papa João XXIII como o maior dos concílios já realizados em termos de representação mundial. Após quatro anos de trabalho, o Concílio produziu dezesseis documentos de abrangências variadas. O objetivo não foi o de produzir conclusões dogmáticas e nem havia insistência que o ensino fosse definitivo. A ideia orbitava em torno de ser um conclave eivado de preocupação pastoral para com o mundo e os seres humanos, sem uma densa linguagem técnica que proporcionasse uma maior

¹⁸⁹ BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, p. 270.

¹⁹⁰ JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Princeps Pastorum*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps_po.html>. Acesso em: 2014.

¹⁹¹ MIRANDA, Mário de França. O Concílio Vaticano II ou a Igreja em contínuo *aggiornamento*. *Perspectiva Teológica*, n. 38, pp. 231-250, 2006, p. 232.

abertura da própria igreja para com a sociedade mundial, em atenção para com cada e toda cultura. A teologia da tradição cristã católica sempre entendeu o papel da Igreja como fundamental para a realização dos propósitos de Deus e, portanto, igualmente fundamental para a tarefa missionária.¹⁹²

Redefinir a identidade da Igreja teria implicações tremendas para a compreensão da teologia da missão. Yves Congar já tinha falado da Igreja como Povo de Deus, insistindo na necessidade de maior participação dos leigos e um reconhecimento de que a Igreja era mais do que a Igreja Católica Apostólica Romana.¹⁹³

Sob o ponto de vista pastoral, a noção de Povo de Deus presta-se a uma catequese extremamente real e à comunicação de um sentido concreto e dinâmico da Igreja. Pode mostrar-se como, dentre todos os povos da terra, Deus juntou um povo especialmente seu: povo de Deus.¹⁹⁴

Karl Rahner afirmara que a Igreja Católica Apostólica Romana não detinha a posse do mundo e não devia agir como se detivesse. Ele apresentou a tese do Cristão Anônimo, pessoas em quem a graça de Deus se manifesta, mesmo que estejam fora da Igreja e não se apresentem como cristãos. Ele entendia que a graça de Deus para com os seres humanos no processo de comunicação e revelação de Deus, era livre e em forma de um convite da parte de Deus, algo que estava disponível para todas as pessoas, independentemente da Igreja. Muitos destes argumentos de Rahner foram abraçados no transcurso do Concílio Vaticano II. Suas ideias foram fundamentais para a composição do documento Constituição Dogmática *Lumen Gentium* Sobre a Igreja.¹⁹⁵

A ênfase central da *Lumen Gentium* indica a Igreja como o Povo de Deus, resgatando uma imagem do Antigo Testamento em referência ao povo peregrino através da história da salvação (LG, 9). A Igreja não deve ser vista primordialmente como uma sociedade ordenada por uma hierarquia e leis que não podem ser repensadas (LG, 8). A Igreja deve ser vista tanto como humana como divina, e em assim sendo, ela deve compartilhar dos problemas e das dores do mundo (LG, 7). Ela não é perfeita e também não é a manifestação completa e

¹⁹² LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II.*, pp. 9-14.

¹⁹³ CONGAR, Yves. A Igreja como povo de Deus. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n.1, pp. 8-26, jan. 1965.

¹⁹⁴ Ibid., p.19.

¹⁹⁵ ALBERIGO, Giuseppe (Dir.). *Historia del Concilio Vaticano II*. La formación de La conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963), v. II. Leuven: Peeters; Salamanc: Sígueme, 2002, pp. 224-254.

única do Reino de Deus. O Reino de Deus é maior do que a Igreja, porque a igreja serve aos propósitos do estabelecimento do Reino de Deus no já e no ainda não (LG, 5).¹⁹⁶

Essas conclusões representam uma mudança fundamental para a teologia da missão para a tradição católica. Enquanto Povo de Deus, a ênfase recai sobre o povo e não sobre a hierarquia (LG, 8); há uma consciência de um cuidado pastoral que atenda ao chamado divino para cuidar e lutar pelo oprimido e necessitado (LG, 9); há espaço para mais diversidade, há reconhecimento de outras tradições cristãs como participantes deste Povo de Deus (LG, 15); há um encorajamento ao diálogo e a cooperação com outras tradições cristãs que é extensivo para outras crenças (LG, 16); há disposição em trabalhar com todos que lutam para a construção de um mundo mais justo e pacífico (LG, 17). Esta abertura para com outras tradições cristãs e outras crenças se baseia no entendimento que a salvação está também para além da Igreja Católica. Não apenas porque o Reino de Deus é mais do que a Igreja, mas também porque a salvação é considerada universal e disponível para todos por causa da *missio Dei* (LG, 13).¹⁹⁷

Observa-se então que, a *Lumen Gentium* afirma o desejo de unidade, esperança e salvação para toda a humanidade. Esta salvação que inclui todos que vierem a reconhecer o Criador, inclusive os muçulmanos, e ainda aqueles que buscam a Deus com sinceridade de coração sob a influência da graça divina. Estas conclusões mudam o entendimento de uma teologia da missão monolítica, institucional, hierárquica para um modelo de missão onde a Igreja é o Corpo de Cristo e a responsabilidade para com a missão é compartilhada com as pessoas que são os membros deste Corpo de Cristo.¹⁹⁸

Outro documento de destaque do Concílio Vaticano II foi o Decreto *Ad Gentes*, Sobre a Atividade Missionária da Igreja, que expressou a convicção que a Igreja toda é missionária e o trabalho da evangelização é a tarefa básica do Povo de Deus (AD, 35, 36, 37). É um documento específico e que entende a missão como uma combinação do trabalho pastoral entre os fiéis, evangelização, plantação de igrejas e abertura ao ecumenismo (AD, 6, 8, 10, 11,). É também um documento prático, endereçado aos cristãos ocidentais, no sentido de convencê-

¹⁹⁶ KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico.(Orgs.). *Compêndio do Vaticano II.*, pp. 37-117.

¹⁹⁷ Ibid., pp. 37-59.

¹⁹⁸ LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II.*, pp. 41-47.

los que o trabalho missionário em outras nações é uma tarefa vital para a Igreja (AD, 1). Ainda que pareça a manutenção de uma perspectiva monocultural da missão, refletida no fato de que, no Terceiro Mundo, a Igreja Católica ainda é muito dependente de missionários estrangeiros, houve uma preocupação em reafirmar a intenção de uma missão verdadeiramente multicultural.¹⁹⁹

Contudo, o Decreto não conseguiu resolver certas contradições sobre o que a missão é, especialmente no que diz respeito ao envolvimento sociopolítico da Igreja. Permaneceram indefinidas questões concernentes ao conceito de salvação e se o que Deus está fazendo no mundo depende ou não da ação da Igreja. O documento não mais reafirma a Igreja de maneira exclusivista. Delega responsabilidade em termos de missão para as igrejas locais. Há um sincero desejo de superar a imagem triunfalista e exclusivista da Igreja. Há uma busca de redefinição da Igreja, aberta para cooperar com o mundo, a ciência, as demais tradições cristãs e outras crenças, em busca de uma fraternidade universal na qual todas as nações formariam uma comunidade singular com uma origem comum, o amor do Pai. "Toda **obra humana** conjuga um aspecto de **acabamento** e um de **incompletude**. Uma vez realizada, ela tem algo já terminado. Mas, por causa da inerente imperfeição da condição de criatura, deixa diante de si muito a ser feito".²⁰⁰

Terminado o Concílio, enquanto reunião dos bispos, iniciava-se o Concílio enquanto aplicação, apropriação pela Igreja Católica em nível universal e em nível de igrejas locais. Pode-se mesmo dizer que também ocorreu certa apropriação do Concílio pelo mundo extra católico. Neste âmbito, o da Igreja Católica, destacaram-se os sínodos, encontros temáticos de bispos, para aprofundar questões iniciadas pelo Vaticano II, mas não completadas: justiça social, evangelização, missão, catequese, entre outros. De cada Sínodo, mais exatamente das conclusões, os papas produziram documentos com valor normativo, dos quais é importante destacar alguns para efeito desta tese.

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*²⁰¹, Sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo, de 1975, do Papa Paulo VI, apresenta uma

¹⁹⁹ KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico. (Orgs.). *Op. cit.*, pp. 349-399.

²⁰⁰ LIBANIO, João Batista. Concílio Vaticano II., p. 179. Os destaques em negrito constam do original.

²⁰¹ PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Ao episcopado, ao clero, aos fiéis de toda a terra sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 22. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

compreensão global do que é evangelização. Declara a necessidade de conversão da Igreja e do mundo. A Igreja está em constante conversão e renovação para evangelizar o mundo com credibilidade. Desta forma a Igreja existe para evangelizar, para proclamar a Boa Nova da Palavra, do Filho feito carne, e para viver o mistério do evangelho pelo exercício da fé, respondendo à ação do Espírito Santo que revela a vida e o amor de Deus. Alguns pontos de destaque na compreensão da missão: 1. O testemunho cristão pessoal e comunitário de uma genuína vida cristã (EN, 15); 2. A proclamação do nome, dos ensinamentos, da vida, das promessas, do Reino e do mistério de Jesus de Nazaré (EN, 20); 3. A proclamação de Jesus deve ocorrer com respeito à cultura e ao contexto (EN, 21); 4. A evangelização deve estar conectada com libertação, justiça, desenvolvimento humano e paz mundial (EN, 23); 5. A proclamação evangélica deve ser algumas vezes exercida com base no diálogo inter-religioso (EN, 24); 6. A evangelização deve ter caráter comunitário para proporcionar a conversão e a integração na comunidade de fiéis (EN, 31); 7. Pessoas evangelizadas devem evangelizar outras (EN, 53).²⁰²

A *Evangelii Nuntiandi* utiliza a expressão evangelização em lugar de missão, para evitar as noções equivocadas que sofreram críticas geradas pela palavra missão como: colonialismo, desprezo das culturas, autoritarismo, falta de sensibilidade, expansão numérica e cultural, dentre outras. Esta mudança de terminologia gera mudanças de compreensão e de ação em como falar de Jesus para as pessoas. Desta forma, as pessoas poderão ouvir o evangelho, assimilá-lo e apresentá-lo dentro do seu próprio horizonte cultural.²⁰³

A Encíclica do Papa João Paulo II, *Redemptoris Missio*²⁰⁴, Sobre a Validade Permanente do Mandato Missionário, afirma que a missão existe porque a verdadeira libertação consiste em alguém abrir-se ao amor de Cristo. Somente e apenas por Ele é possível ser livre de toda alienação e dúvida, bem como, da escravidão do pecado e da morte (RM, 11). A missão de Jesus denota uma ação integral de salvação para a pessoa humana de forma completa como também para toda a humanidade (RM, 4). Os cristãos são chamados a testemunhar e

²⁰² KODITHUWAKKU, Indunil Janaka. The definition of evangelization. *Sedos*, v. 43, n. 7/8, pp. 182-190, 2011, p. 185.

²⁰³ MELO, Antônio Alves de. *A evangelização no Brasil*, pp. 69-71.

²⁰⁴ JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. Sobre a validade permanente do mandato missionário. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

compartilhar para a humanidade toda a riqueza e novidade proveniente de Deus através de Jesus. Destaca a urgência da tarefa missionária (RM, 1). Argumenta sobre as possíveis dúvidas e ambiguidades sobre esta tarefa ser relevante e um alvo válido para a Igreja. Reafirma que a salvação vem apenas por meio de Jesus que revela Deus e conduz a Deus. Reconhece o projeto salvífico universal de Deus sendo que a Igreja convida e não impõe nada (RM, 39). Admite que fiéis de outras crenças possam ser alcançados pela graça de Deus e que o Espírito Santo possa oferecer a possibilidade de compartilharem do Mistério Pascal de forma não determinada pela Igreja (RM, 6, 10, 28). Assim a Encíclica enfatiza a evangelização como o trabalho pastoral comum e uma nova evangelização ou re-evangelização dos cristãos afastados da Igreja (RM, 33).²⁰⁵

De modo resumido, é possível passar de João Paulo II para Bento XVI através de quatro documentos, dentre os muitos que poderiam ser escolhidos. Para bem compreender o sentido de evangelização e missão é possível analisara a Encíclica *Deus Caritas Est*, a Exortação Apostólica *Verbum Domini*, o Motu Próprio *Ibicumque et Semper* e a Carta Apostólica *Porta Fidei*. Nestes documentos é possível encontrar aspectos relevantes sobre a temática em análise.

De acordo com o Papa Bento XVI, na Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, Sobre o Amor Cristão, a fonte da evangelização é o encontro pessoal com Cristo. Não pode ser uma tomada de decisão apenas a partir de uma escolha nobre, de uma atitude ética superior. Portanto, é um encontro com um evento, a pessoa de Jesus que oferece rumo e horizonte. Além disso, ele afirma que a evangelização não é uma opção, mas uma ordem divina. Esta ordem é dada para todos os cristãos para servirem a humanidade no encontro com Cristo (DCE, 1).²⁰⁶

Na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, Sobre a Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja, Bento XVI, destaca a necessidade de um reavivamento da consciência missionária presente no Povo de Deus desde o início (VD, 92); que a proclamação da Palavra não está vinculada apenas ao processo de comunicação verbal, mas direta e intimamente vinculada à maturidade de uma comunidade eclesial (VD, 95). Ele convida todos os cristãos para proclamarem em ação, assim como na palavra (VD, 95). Ele faz uma abordagem integral da

²⁰⁵BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Os desafios que os modernos areópagos apresentam para a evangelização segundo a Encíclica “*Redemptoris Missio*” do Papa João Paulo II. *Atualidade Teológica*. a. XV, n. 38, pp. 357-360, maio a agosto, 2011.

²⁰⁶KODITHUWAKKU, Indunil Janaka. The definition of evangelization., p. 185.

evangelização: acolhimento da Palavra de Deus e compromisso com justiça na sociedade (VD, 100); reconciliação e paz (VD, 102); caridade prática (VD, 103); proclamação da palavra de Deus para os jovens (VD 104), para os migrantes (VD 105), para os que sofrem (VD 106) e para os pobres (VD, 107); proteção da criação (VD, 108).²⁰⁷

Em 2010, Bento XVI, por meio da Carta Apostólica em Forma de Motu Proprio *Ubicumque et Semper*, instituiu o Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização. Proclamou um ano especialmente dedicado ao tema da fé, com o objetivo de um aprofundamento teológico e pastoral e de iniciativas práticas para a propagação da Boa Nova de Cristo Jesus. Tinha como objetivo revitalizar as igrejas em atividade nos territórios tradicionalmente considerados cristãos e que na ótica do papa precisavam de um renovado impulso missionário e uma nova e generosa abertura ao dom da graça. Os objetivos do novo Pontifício Conselho visavam aprofundar o significado teológico e pastoral da nova evangelização; promover o ensino do Magistério em relação à nova evangelização; tornar conhecidas as iniciativas das igrejas locais e promover novas iniciativas envolvendo os institutos religiosos, novas comunidades de fé e leigos; estudar e utilizar o uso dos meios de comunicação como instrumentos para a nova evangelização e divulgar o Catecismo da Igreja Católica.²⁰⁸

É importante destacar a Carta Apostólica em forma de Motu Proprio *Porta Fidei* do papa Bento XVI, mais específica para o ano da fé. Nela o papa chama a atenção para um fato que, se não for levado a sério, acabará por truncar a ação evangelizadora nos dias atuais. O papa lembra que o processo de vivência do evangelho tende a considerar muito mais as consequências e as aplicações do encontro com Jesus do que atentar para o encontro em si mesmo. Para Bento XVI a vivência do evangelho toma como pressuposto este encontro com Jesus, quando, em nossos dias este encontro não pode mais ser dado como lógico, plausível. Ao contrário, é necessário que se de grande atenção a este encontro do qual, por certo, brotam atitudes pessoais, comunitárias e sociais (PF, 2).²⁰⁹

Na Exortação Apostólica do Papa Francisco *Evangelii Gaudium*, Sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Atual, é notável verificar que a palavra

²⁰⁷ Ibid., p. 187.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ BENTO XVI. *Carta Apostólica sob forma de Motu Proprio Porta Fidei com a qual se proclama o ano da fé*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 4.

alegria dá o tom da exortação, aparecendo cento e onze vezes, enquanto o próprio tema evangelização aparece noventa e uma vezes. Fica clara e estabelecida uma linha de articulação entre evangelho e alegria. Relembra as palavras do anjo aos pastores "... trago notícias de grande alegria,..." (Lc 2,10). O papa Francisco apresenta a evangelização como um dever de toda a Igreja, que é sujeito ou protagonista da evangelização. A evangelização se dá através da proclamação explícita de que Jesus é o Senhor. A evangelização enfatiza que a salvação é para todos e que a Igreja está a serviço da humanidade ao receber e atender seu mandato missionário. Ao mesmo tempo, fica clara a proposição de que a Igreja não é só protagonista, mas também destinatária da evangelização.²¹⁰

Um olhar transversal, ainda que muito breve, sobre a perspectiva católica, mostra não apenas um processo evolutivo, mas também, como algumas características que, de algum modo, se articulam com a problemática vivida no mundo protestante tanto evangelical quanto ecumênico. O ponto de partida é a relação pessoal-individual com Jesus Cristo, o encontro salvífico, que liberta, transforma e que não pode ser desprezado nem pressuposto. Ainda que em doses diferentes as três grandes perspectivas aqui apresentadas deixam claro este aspecto: não se faz evangelização sem um encontro pessoal com Jesus Cristo.

O segundo aspecto diz respeito ao modo como esse encontro com Jesus Cristo vai incidir na vida das pessoas em sua relação como o todo social. Também aqui, trata-se de um elemento essencial no sentido de que a experiência cristã não leva a se distanciar da sociedade na qual se está inserido, mas, ao contrário, interpelá-la em vista de transformação.

Importa destacar como toso isso acontece na relação com a(s) cultura(s). Já na Carta apostólica *Maximum Illud*, destacava-se a importância da igreja local, ainda que restrita à formação de um clero local, na responsabilidade por articular evangelização e cultura. Décadas depois, como se mostrará mais adiante, a consciência missionária lidará com o conceito de inculturação. Para chegar a este passo, serão analisados de forma comparativa os conceitos de evangelismo e evangelização, bem como, de missão e missões.

Analisando as três tendências aqui descritas, pode-se notar que há vários

²¹⁰ FERNANDES, Leonardo Agostini. Missão e missiologia a partir da *Evangelli Gaudium*. In: AMADO, Joel Portella. Joel Portella; FERNANDES, Leonardo Agostini (Orgs.). *Evangelli Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2014, pp. 277-308.

pontos de convergência naquilo que entendem por missão da Igreja, embora existam questões diferentes em função de suas compreensões doutrinárias. Por exemplo, todas afirmam que a missão é a tarefa central da Igreja e que deve incluir todo o povo de Deus na busca de cumprir os propósitos de Deus para o mundo. Contudo, ainda existem nestas tradições cristãs, questões em aberto no que diz respeito ao envolvimento social e se o mesmo faz parte do núcleo central da missão ou pertence às tarefas ou ações secundárias. Embora possa ser dito que a relação entre a Igreja e o mundo esteja na agenda das três perspectivas, ainda há significativas diferenças neste entendimento. Em especial, as diferenças dizem respeito sobre o que Deus está fazendo no mundo por intermédio do Espírito Santo. Uma questão-chave é a relação entre a salvação de Deus em Jesus Cristo e sua presença e atividade em todo o mundo.

A questão entre inclusivismo e exclusivismo no processo de salvação vai, de algum modo, incidir nas noções de evangelização e missão. Se a salvação é restrita ao encontro pessoal e insubstituível com Jesus Cristo, evangelizar e missionar implicarão necessariamente conversão à pessoa e à mensagem de Jesus Cristo, bem como a adesão à comunidade eclesial que o representa, seja protestante ou católica. Se, por outro lado, se aceita a condição salvífica das diversas experiências religiosas em si mesmas, as noções de evangelização e missão perdem fôlego no que diz respeito a chamar para dentro das igrejas. Passam a ser concebidas, por exemplo, com anúncio e vivência de valores universais, colocados sob a ótica do Reino de Deus.

Além disso, percebe-se uma aceitação de que a evangelização e ação social são dimensões essenciais da missão da Igreja. Mesmo assim, as tensões permanecem sobre a prioridade que deve ser dada a cada uma destas dimensões. A tradição cristã protestante ecumênica quer promover uma abordagem integral entre proclamação da Palavra e ação, mesmo sendo criticada pela tradição cristã protestante evangelical de que a orientação que recai sobre a ação tem maior peso do que a proclamação da Palavra e a aceitação de Jesus. A tradição cristã protestante evangelical ainda sofre as tensões internas por manter uma orientação quase que exclusiva para a conversão pessoal em detrimento de uma abordagem mais envolvida com os aspectos político e social.

No segmento deste capítulo serão analisados os conceitos de evangelismo e evangelização em busca da apreensão do desenvolvimento das compreensões

das Igrejas Cristãs acerca da tarefa de proclamar a Boa Nova de Cristo Jesus.

3.2

Aproximações sobre os conceitos de evangelismo e evangelização

A análise dos termos evangelismo e evangelização pode, à primeira vista, parecer dispensável. Permanece, todavia, dentro desta tese, em função do seu objetivo que é a evangelização das tribos urbanas de rosto *underground*. Em virtude das concepções das igrejas, conforme descrito a pouco nas três tendências, percebe-se, na prática, a não univocidade terminológica, em especial no campo protestante. Algumas vezes os termos se aproximam e mesmo se fundem. Outras vezes se distanciam e até se opõem. Daí ser importante refletir inicialmente sobre evangelização e evangelismo.

Na língua grega, o termo evangelho quase sempre era usado no plural com o sentido de sacrifícios ou ofertas de ações de graças, oferecidos por causa das *boas novas* recebidas. Homero, poeta lendário da literatura grega, utiliza, num dos escritos considerados como dos mais antigos, a noção de evangelho como recompensa por ter trazido *boas novas*.²¹¹ Aristófanes, um dramaturgo grego, utilizou a palavra evangelho com referência às próprias *boas novas*. Plutarco, filósofo grego, usou a palavra evangelho no sentido de notícias de vitória, empregando-a também com o sentido de *boas novas*. Flávio Josefo, o historiador judeu, utilizou o vocábulo indicando também *boas novas*.²¹²

O termo foi também empregado em relação ao culto ao imperador, visto que os imperadores romanos eram adorados como deuses. Sentidos específicos envolviam a palavra evangelho quando relacionada ao culto ao imperador. As primeiras *boas novas* diziam respeito ao nascimento do futuro imperador. A ascensão de um imperador ao trono também era celebrada como *boas novas*. As declarações de um imperador eram anunciadas ao povo como *boas novas*.²¹³

Teriam os cristãos utilizado esta palavra evangelho propositalmente para

²¹¹ GREEN, Michael. *Evangelização na igreja primitiva*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1989, pp. 56-65.

²¹² BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.; CULLMAN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

²¹³ PADILLA, C. René. *Missão integral: o reino de Deus e a igreja*. Viçosa: Ultimato, 2014. p 99-116.

mostrar que Cristo é o verdadeiro Senhor, que anunciou as verdadeiras *boas novas*? A Septuaginta utiliza a palavra evangelho como se fosse um empréstimo baseado em conceitos do Antigo Testamento. Algumas ocorrências como 2 Sm 18,20,25-27 e 2 Rs 7,9 trazem o sentido de *boas novas*. Em 2 Sm 4,10 e 18,22 é usada no sentido de recompensa pelas *boas novas*. Caso admitamos que a palavra *evangelho*, usada no mundo helênico com o sentido de *boas novas*, era entendida no Antigo Testamento de maneira semelhante ou similar, certamente foi útil para os primeiros cristãos aplicarem o termo *evangelho*, vinculando o ato salvador de Cristo às efetivas *boas novas*. Assim, é possível afirmar que as *boas novas* que Jesus trouxe estavam nas expectativas dos autores do Antigo Testamento. Mateus 11,5 faz referência ao texto de Isaías 35,4ss como um ato de pregação do evangelho, no sentido dos sinais das *boas novas*.²¹⁴

No Novo Testamento há diversos sentidos para o termo *evangelho*. Todos eles apresentam alguma relação com o ato salvador de Cristo e de como ele trouxe essas *boas novas* aos seres humanos. Como substantivo, *evangelho*, aparece setenta e sete vezes no Novo Testamento, em várias conexões, ou como parte de diversos títulos de Cristo.²¹⁵ Na forma verbal, *evangelizar* aparece cinquenta e cinco vezes no Novo Testamento, traduzido como pregar o evangelho, anunciar boas novas, ou, simplesmente, pregar. O evangelista Marcos intitula assim sua obra: O Evangelho de Jesus Cristo. Esse genitivo, de Jesus Cristo, poderia ser objetivo ou subjetivo. Se for objetivo, então pode ser entendido como o Evangelho que proclama Jesus Cristo; se for subjetivo, o sentido seria o Evangelho que Jesus proclamava. Em qualquer das possibilidades, a Boa Nova é Jesus Cristo. Os padres da Igreja usavam o termo *evangelho*, indicando um gênero literário, em alusão aos quatro evangelhos.²¹⁶

Apenas duas vezes o Novo Testamento utiliza a forma verbal *evangelizar* para identificar situações comuns do cotidiano. Em Lucas 1,19 encontramos o anjo Gabriel informando a Zacarias as *boas-novas* de que Isabel estava para ter um filho, e em I Tessalonicenses 3,6 Timóteo leva a Paulo as *boas-novas* do amor e da fé que os tessalonicenses estavam demonstrando. De forma geral, a utilização normal do verbo relaciona as *boas-novas* aos próprios cristãos.²¹⁷

²¹⁴ CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo Testamento interpretado*. Versículo por versículo. v. 1, São Paulo: Milenium. 1980, p. 185.

²¹⁵ GREEN, Michael. *Op. cit.*, pp. 56-65.

²¹⁶ CHAMPLIN, Russel Norman. *Op. cit.*, p. 187.

²¹⁷ STOTT, John R. W. *A missão cristã no mundo*. São Paulo: Candeia, 2008, p. 37.

A expressão verbal evangelizar e os substantivos evangelismo e evangelização ficaram quase sem uso durante a Idade Média. No princípio do século 19 estes termos passaram a receber atenção e começaram a ser utilizados novamente pelas igrejas cristãs. Entre as décadas de 1920 e 1960, estes termos ganharam grande importância e passaram a ser utilizados desde a década de 1970 em círculos protestantes, ecumênicos e evangélicos, bem como entre os católicos. A tradição cristã protestante evangélica intercambia a utilização dos termos evangelismo e evangelização. A tradição cristã católica utiliza o termo evangelização, sendo o termo evangelismo ausente nas suas reflexões. Já a tradição cristã protestante ecumênica optou por utilizar o termo evangelismo.

Como se pode ver as definições são variadas e muitas delas não são convergentes nos seus significados. Mas os termos também trazem diferenças. Evangelismo e evangelização, por um lado, compartilham da mesma natureza, comunicar o evangelho, e o mesmo propósito, oferecer uma oportunidade de receber a Cristo. Para efeito desta tese evangelismo é uma atividade, uma estratégia, enquanto evangelização se refere ao alvo desta atividade. Evangelismo é um método para fazer com que a Boa Nova de Cristo seja conhecida.

De forma geral os termos evangelismo e ou evangelização são usados como sinônimo. Não são necessariamente interpretados como sinônimos, mas na prática são utilizados como sinônimos, visto que as definições se entrelaçam e complementam. É possível afirmar que as definições variam de uma posição mais especificamente centrada na esteira e interpretação teológica considerada conservadora de determinadas âmbitos da tradição cristã para uma análise mais progressista em outros âmbitos da tradição cristã.

De modo muito simples é possível dizer que evangelização é o termo maior, teológico, referindo-se à toda a vida da Igreja de Cristo, ao passo que evangelismo é o termo menor, pedagógico, referindo-se às estratégias utilizadas por alguns grupos cristãos no desejo de cumprir a tarefa da evangelização. Nesse sentido, é possível dizer que pode existir evangelização sem evangelismo, mas nunca evangelismo sem evangelização. Como dito antes nesta tese, evangelismo é uma estratégia com uma concepção de evangelização subjacente, a saber, a conversão a Jesus Cristo, conversão essa concretizada na adesão à uma igreja cristã.

Com a publicação em 1975, da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do papa Paulo VI, a realização da Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em

Nairóbi, e a publicação em 1982, do livro *Missão e evangelização*: uma afirmação ecumênica, pelo Conselho Mundial de Igrejas²¹⁸, surge um importante reavivamento do interesse católico e protestante na discussão e análise do termo evangelização.²¹⁹ Os termos evangelismo e ou evangelização passaram a substituir o termo missão, nas tradições evangelical, ecumênica e católica, em virtude do fato de que estes termos passaram a ser considerados mais adequados do que o termo missão, visto que este termo carrega laços com as implicações colonialistas associadas ao mesmo.²²⁰

Na continuidade deste capítulo, serão analisadas as expressões missão e missões, que muitas vezes se apresentam em tensão, visto que o entendimento de seus significados está eivado e perpassado pelas compreensões e construções históricas nas reflexões teológicas das tradições cristãs.

3.3

Conceitos em diálogo: missão e missões

Os termos missão ou missões não são encontrados na Bíblia. O termo missão está relacionado ao verbo enviar. No Antigo Testamento o termo enviar é expresso pela palavra *salah*. No Novo Testamento, são usadas as expressões *apostello*, *apostellein* nos Sinóticos ou *pempein* em João. O Novo Testamento emprega os termos enviar e evangelizar como verbos (Lc 4,18). O substantivo missão não é uma expressão bíblica. A palavra missão deriva das palavras latinas *mitto e missio*. A palavra missão foi usada pela primeira vez no século 16 por Inácio de Loyola e Jacob Loyner para descrever a propagação da Fé Cristã.²²¹ No século 17, passa a ser utilizado como termo de reflexão teológica.²²²

Em sua origem vincula-se ao fato de Jesus ter enviado os apóstolos para proclamarem o Evangelho, a Boa Nova (Mc 16,15). A Igreja entende-se convocada por Deus para dar prosseguimento à obra de Jesus, e envia

²¹⁸ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Missão e evangelização*, 1983.

²¹⁹ BOSCH, David J. *Missão transformadora*, pp. 489-503.

²²⁰ LÓPEZ-GAY, J. Evolución histórica del concepto de Evangelización. In: DHAVAMONY, Evangelisation, *Documenta Missionalia*. n. 9, Roma: Pontificia Universidade Gregoriana, 1975, pp. 161-190.

²²¹ OTT, Craig; STRAUSS, Stephen J. *Encountering theology of mission: biblical foundations, historical developments, and contemporary issues*. Baker Academic: Michigan, 2010, p. XVI.

²²² BOSCH, David J. *Missão transformadora*, p. 281.

missionários ao mundo inteiro. Este envio nunca deixou de ser feito, variando, porém, no tempo e no espaço. Varia, por exemplo, entre o âmbito católico e o âmbito protestante; varia dentro de cada um destes dois âmbitos; varia, enfim, de acordo com a compreensão que se tem da natureza da Igreja e do que antes se mostrou na relação entre evangelização e evangelismo. Esta variação aparece de modo claro no uso singular ou plural do termo missão, isto é, missão ou missões.

O conceito missão, no singular, indica a *missio Dei* ou missão de Deus. A missão de Deus é o anúncio da Boa Nova de um Deus envolvido inteiramente com o ser humano. Esse Deus, que opta por fazer morada com os seres humanos através de seu Filho, desempenha uma missão que envolve tanto o mundo como a Igreja. A *missio Dei* é o próprio Deus em atividade. Esta atividade abraça tanto a Igreja quanto o mundo. Já o conceito de missões, no plural, é entendido de forma geral como o conjunto de ações missionárias da Igreja. Ações estas, desenvolvidas em lugares e épocas distintas à luz das necessidades específicas de povos e nações como forma de participar na *missio Dei*.²²³

Assim como entre evangelismo e evangelização existe uma relação e uma diferenciação, também missão e missões enfrenta a mesma realidade. Missão é o termo teológico, indispensável, enquanto missões é um termo prático, pastoral, estratégico, voltado mais para o modo com a Igreja vai cumprir a missão concebida teologicamente. É claro que existem posicionamentos distintos aos aqui mencionados.²²⁴

Creio que o uso da terminologia de ‘missões’ e de ‘missão’, além de muito controvertido e variado, é desnecessário e mais difícil de sustentar biblicamente. É difícil porque não há uma única palavra ou frase bíblica que ‘missões’ ou ‘missão’ traduz. É desnecessário por que a maneira como o termo ‘evangelismo’ é usado no Novo Testamento já abrange tudo que se quer dizer por ‘missões’ e ‘missão’.²²⁵

Como se percebe, a questão terminológica é carregada de variação e mesmo passionalidade, exigindo objetivação que, para fins desta tese implica em distinguir o que é dado teológico do que é dado estratégico.

Em relação ao Antigo Testamento, o problema de fundo fica claro, quando é analisado o fato que o povo de Israel não possuía um programa missionário de conversão para quem não fosse judeu. Deve-se destacar que, a própria afirmação de

²²³ Ibid., pp. 468-469.

²²⁴ Ibid., p. 28.

²²⁵ CARRIKER, C. Timóteo. *Proclamando boas novas!*, p. 10.

que Israel é o povo escolhido por Deus cria obstáculos para o tema da missão, vista como *missio Dei*, pois limita a ação de Deus e a circunscreve a um único povo, o povo escolhido. Sendo Israel o povo escolhido por Deus, seria difícil, e até mesmo contraditório, desenvolver uma teologia da missão em favor dos povos não escolhidos. Não raramente, a eleição de Israel representa um conflito para *missio Dei*.²²⁶

O Antigo Testamento não apresenta indicações claras de que os israelitas foram enviados por Deus para vencer barreiras geográficas, religiosas, sociais e culturais com o objetivo de fazer missão e ganhar adeptos para o judaísmo.²²⁷

Nelson Killp aquiesce com a noção de que em "Israel não existia a tentativa de propagar a fé em Javé entre os povos que não o confessavam." Contudo, ainda que a história de Israel e suas Escrituras revelem um movimento centrípeto, para dentro de si mesmo, e Israel entenda-se como povo eleito de Deus, Killp percebe que Israel demonstrou sinais de solidariedade missionária com outras nações no seu processo de desenvolvimento histórico. Destacam-se aqui alguns de seus argumentos. A noção de povo eleito poderia indicar em si mesma uma tentativa "de romper com a proposta imperialista" de um deus particular pertencente a cada nação em separado. Esta noção "de povo eleito, aos poucos, foi entendida como tarefa para Israel diante dos outros povos (Am 3,2)". A percepção de Israel como bênção às nações (Gn 12). No período exílico Israel "começou a refletir sobre como deveria ser a relação do judeu com o não-judeu". A compreensão de que o Servo sofredor de Is 42; 49; 53-55 será luz das nações e mediador de aliança. A possibilidade de aderir à fé israelita "sem necessidade de pertencer à nação e seguir estritamente os seus ritos". A obediência à Lei garantia o direito para alguém "ser considerado membro da comunidade israelita (Is 56.1-8, Rute)". O belo exemplo do livro de Jonas em tempos de ortodoxia nacionalista.²²⁸

²²⁶ BOSCH, David J. *Missão transformadora*, pp. 35-40.

²²⁷ SENIOR, Donald; STUHLMEYER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão*, pp. 23-24.

²²⁸ ZWETSCH, Roberto E. *Mision - Testimonio del Evangelio en el horizonte del Reino de Dios*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teología práctica en el contexto de América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011, pp. 213-215. Nelson Kilpp esboza algunas tesis al respecto, donde encontramos lo que sigue: 1) En Israel no existía el intento de propagar la fe en Jehova entre los pueblos que no lo confesaban. Es que en el Antiguo Oriente prevalecían los "dioses nacionales". Cada pueblo se comprendía vinculado a un dios particular (Dt.7.6-8). El acompañaba, protegía y luchaba con su gente. Victorias eran atribuidas a él. En los conflictos, había la imposición de la religión y del dios victorioso. En el imperio de David y Salomón, la fe jehovista fue impuesta sobre los vencidos. Durante la supremacía asiria, los reyes de Judá fueron obligados a colocar estatuas, altares y símbolos de divinidades asirias en El templo de Jerusalén. En lugar de misión había imperialismo. Además de

Senior & Stuhlmüller apresentam a seguinte síntese concorde com as teses de Killp:

Precisou Israel aprender a reagir positivamente. [...] À medida que Israel transformava eventos seculares em tipos ou imagens religiosas, a religião purificava e outorgava nova vida aos fenômenos seculares. [...] O mundo secular, ou periférico, estava sempre dando sinais ou lampejos de grande importância para Israel. [...] Com muita frequência, essas intuições incidentais tornavam-se tão importantes como o corpo principal da doutrina e da fé de Israel, as primeiras intimavam Israel a atuar um sobre o outro e assim cumprir a sua missão.²²⁹

Já, o ministério missionário de Jesus entre os gentios está embasado em sua atitude de abertura em relação para aos mesmos. As Escrituras revelam a percepção de Jesus em convocar e acolher todos os seres humanos no Reino de Deus por ele anunciado. Com essa atitude, Jesus se dirigiu também aos gentios, expandindo o conceito de missão para além das fronteiras geográficas, religiosas, sociais e culturais de Israel. O Reino de Deus é, portanto, condição para que se compreenda ao sentido de missão, com toda sua força de universalidade. Os mesmos relatos bíblicos indicam Jesus instruindo a seus discípulos nesse sentido (Mt 28,18-20; Mc 16,15-16). Estas orientações de Jesus sobre uma missão

esto, Jehova estaba vinculado a Palestina, mientras que Asur, a la tierra y a la capital Asur. 2) La idea de pueblo elegido quizá marque uno de los primeros intentos de romper con la propuesta imperialista. La idea de pueblo elegido, gradualmente, fue comprendida como tarea para Israel ante los demás pueblos (Am. 3.2). En el siglo 10 a.C., el jvismo elabora la idea de Israel como bendición a las naciones (Gn. 12), que puede ser ejercitada de muchas formas. 3) Los profetas de los siglos 8 y 7 eran normalmente enviados al pueblo de Israel como mensajeros de Dios que apuntaban la culpa del pueblo (denuncia) y anunciaban juicio para el futuro. A veces, también anunciaban salvación. En estos casos el pueblo era llamado al arrepentimiento. Todavía anunciaban la destrucción de las naciones imperialistas vecinas o como Jehova actuaba por medio de estas para liberar a su pueblo. Pero no tenemos en ellos una clara perspectiva misionera. 4) En Isaías y Miqueas, encontramos la convicción que Jehova hará subir a los pueblos hasta Jerusalén, vista como “ombligo del mundo” y lugar para la manifestación de la ley justa de Jehova y el fin de la guerra. 5) En el tiempo del exilio, surge la necesidad de preservar la fe lejos de Israel. Son valorizadas instituciones como la circuncisión y el sábado, así como la sinagoga. En este contexto, se empieza a reflexionar como debería ser la relación del judío con el no judío. En los cantos del Siervo sufriente (Is. 42, 49, 53-55), el Deutero-Isaías afirma que este será la luz de las naciones y mediador de la alianza. 6) Solamente tras la destrucción de Jerusalén y la dispersión de la nación israelita, en el siglo 6 a.C., se abrieron las puertas a la adhesión a la fe israelita sin necesidad de pertenecer a la nación y seguir estrictamente sus ritos. La Tora y la sinagoga laica se volvieron un sustituto al templo y al pueblo. El que obedecía la Ley podía ser considerado miembro de la comunidad israelita (Is. 56.1-9, en especial el ejemplo de Ruth). 7) Después del exilio, la ortodoxia nacionalista se impuso. La comunidad de los samaritanos se alejó definitivamente, pero sin embargo algunos grupos marginales mantuvieron una apertura hacia afuera en dirección a las demás naciones. Un bello ejemplo es el libro de Jonas. En la época helenística, se intensificó la lucha contra los invasores (cf. Macabeos), pero intentos misioneros podrían haber influenciado la apertura de la élite con relación a la cultura griega. Intencionalmente o no, la traducción del AT a la lengua griega, la *Septuaginta* (siglo 3 a.C.), seguramente facilitó el acceso de muchos no judíos a la fe de Israel. Son conocidos en la literatura como prosélitos.

²²⁹ SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão.*, pp. 60-61.

universal foram dadas no contexto pós-pascal. De maneira geral, a missão entre os gentios cresce como um produto das reflexões da Igreja primitiva sobre o alcance universal dos ensinamentos de Jesus sobre o Reino de Deus. A Igreja primitiva percebeu as implicações da mensagem de Jesus e lançou-se, gradativamente, nessa missão universal, compreendida como o anúncio do Reino de Deus a todos os povos.²³⁰

Foi, portanto, a partir da ressurreição de Jesus que a comunidade primitiva desencadeou a atividade missionária. Aspectos fundamentais do ministério de Jesus inspiraram a comunidade pós-pascal a desenvolverem uma missão em sentido universal. Embora a ação de Jesus estivesse, de certo modo, mais limitada à Palestina, sua pessoa, ministério, morte e ressurreição foram catalisadores do impulso para a missão da Igreja primitiva. Em Jesus reside a fonte e a perspectiva universalista do cristianismo primitivo e de todo cristianismo.²³¹

Os evangelhos sinóticos lançam mão dos ensinamentos de Jesus para orientar a missão da Igreja nascente. Marcos, por exemplo, aponta para o ministério de Jesus na Galiléia, indicando que tanto o lado judaico como o lado gentio do lago de Genesaré, foram impactados com a proclamação do Reino. Mateus, por sua vez, orienta a comunidade judaico-cristã em sua luta com o problema do universalismo. Em Lucas e Atos encontramos reflexões sobre a missão universal para a comunidade judaico-cristã. João utiliza as tradições da sabedoria perante a cultura helenista com uma perspectiva cósmica da missão de Jesus.²³²

Paulo, a partir de sua experiência de conversão, convenceu-se de que o Deus de Israel desempenha sua soberania sobre a criação e sobre todos os povos, alcançando-os por meio da salvação em Jesus Cristo. Este é o aspecto fundamental da teologia paulina sobre a missão: "Deus é Deus apenas dos judeus? Ele não é também o Deus dos gentios? Sim, dos gentios também, visto que existe um só Deus, que pela fé justificará os circuncisos e os incircuncisos" (Rm 3,29-30). O impacto da pessoa de Jesus na vida de Paulo é outro componente importante para entender a teologia paulina sobre a missão. O mais importante para Paulo era saber *quem* era Jesus. A convicção de Paulo sobre a identidade de Jesus como Messias

²³⁰ ZWETSCH, Roberto E. *Mision - Testimonio del Evangelio en el horizonte del Reino de Dios*, p. 216.

²³¹ *Ibid.*, p. 217.

²³² HOEFELMANN, Verner. A missão de Jesus e a missão da comunidade no Evangelho de Lucas e em Atos dos Apóstolos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 28, n. 1, pp. 71-98, 1988, pp. 85-87.

permite-nos alargar nossa compreensão sobre a teologia paulina a respeito da missão: missão consiste em anunciar Jesus a todos os povos.²³³

A missão de Jesus Cristo tinha o mesmo alcance que o dom gratuito que Deus faz da salvação. A morte de Jesus é igual tanto para judeus como para gentios. "Mas agora se manifestou uma justiça que provém de Deus, independente da Lei, da qual testemunham a Lei e os Profetas, justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo para todos os que creem. Não há distinção, pois todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente por sua graça, por meio da redenção que há em Cristo Jesus" (Rm 3,21-24). Para Paulo, a salvação trazida em Jesus, supera as diferenças de todo tipo, uma vez que é radicalmente universal. Deste modo, a Igreja é no entender de Paulo instrumento e modelo de reconciliação universal entre todos os povos (Gl 3,28). O próprio Paulo lança-se a uma missão que busca unir judeus e gentios, numa só Igreja. Paulo constituiu-se assim no apóstolo dos gentios e evangelizador além-fronteiras.²³⁴

O fundamento cristológico reforça a missão cristã à luz da compreensão que a Igreja tem de Jesus Cristo e do valor redentor de sua morte-ressurreição. A fé no Jesus crucificado e ressurreto, o Filho de Deus feito homem, que morreu e ressuscitou para a salvação de todos, que foi enviado pelo Pai e que junto ao Pai enviou o Espírito Santo, esta fé, reforça o papel missionário da Igreja. A missão universal da Igreja nasce da fé em Jesus Cristo. Não pode existir uma missão cristã sem proclamar Jesus Cristo morto e ressuscitado. O que torna a missão da Igreja, única, singular, é a pessoa de Jesus Cristo.²³⁵

Por sua vez a missão de Jesus está sempre entrelaçada ao Espírito Santo, o qual surge como o ator principal da missão da Igreja no livro de Atos. A Escritura mostra que a Igreja e sua missão dependem do derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes e de sua contínua presença (At 9,31; 13,4; 16,6). O Espírito conduziu os apóstolos a levarem a Palavra de Deus até os confins do mundo. O Espírito Santo antecede e acompanha toda a Igreja na sua missão. O Espírito faz missionários aos apóstolos, testemunhas da ressurreição de Cristo. Estar comprometido com a missão de Jesus é aceitar o dom de vida do Espírito Santo que transforma o mundo. O fundamento pneumatológico da missão motiva, inspira,

²³³ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão.*, pp. 400-401.

²³⁴ BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, pp. 42-46.

²³⁵ ZABATIERO, Julio. *Fundamentos da teologia prática.* São Paulo: Mundo Cristão, 2005, pp. 49-62.

fortalece e impulsiona a Igreja ao mundo.²³⁶

O fundamento eclesiológico da missão indica que a Igreja deve ser participante da *missio Dei*. A Igreja nasce para ser instrumento *do* e *no* Reino de Deus anunciado por Jesus Cristo, e ela o faz anunciando Jesus Cristo e o Reino. O mandato missionário de Jesus, bem como o fato dos evangelhos e do livro dos Atos acolherem este mandato, indica a convicção da Igreja primitiva quanto ao seu envio. Recebeu de Jesus o mandato de proclamar o Reino de Deus. Compreendeu Jesus como enviado do Pai. Percebeu no Espírito Santo o impulso para ir ao mundo. Nesse sentido, o Deus-trindade, o Deus do Reino anunciado por Jesus é, deste modo, a base fundamental da natureza missionária da Igreja. Ele é se revela à humanidade como Pai, Filho e Espírito Santo, comunhão universal, radical, abrangente e envolvente, condição indispensável para que se entenda a Igreja e sua missão. A Igreja é peregrina e missionária, pois sua origem está alicerçada na *missio Dei*, isto é, neste amor quenótico, auto-esvaziante, transbordante, que a todos busca, envolve e acolhe. O Pai envia o Filho; o Filho e o Pai enviam o Espírito Santo. Assim, reafirma-se que a natureza missionária da Igreja encontra sua natureza na Trindade. O fundamento trinitário constitui-se como indispensável para a atividade missionária da Igreja.²³⁷

Em meio a essa consciência trinitária, universal, relacional da missão, a história da Igreja, nas diversas tradições cristãs, tem sido construída com acertos e erros, avanços e retrocessos. Não se trata aqui de uma emissão de juízo sobre um determinado ponto específico da longa e rica história da Igreja, mas de reconhecer que no cumprimento da missão universal a Igreja de Cristo, nas suas diversas tradições, entrou em contato com culturas diferentes, num processo de mútua interpenetração. Algumas vezes o anúncio do Evangelho influenciou mais as culturas, enquanto em outras vezes se deixou condicionar pelos dados culturais.

Que motivações devem ter as tradições cristãs ao participar de uma ação evangelizadora entre pessoas de tribos urbanas de rosto *underground*? Como dialogar com a cultura moldada pela cosmovisão destas tribos urbanas de rosto *underground*, de modo a, por um lado não se deixar cooptar pela cultura de rosto *underground*, nem por outro, impor a esta cultura dados culturais como se fossem dados de fé? Para isso, no entender desta pesquisa é preciso recolher, ainda que de

²³⁶ AULÉN, G. *A fé cristã*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002, pp. 141-142.

²³⁷ BOSCH, David J. *Missão transformadora*, pp. 47-51.

modo resumido, o que já foi refletido a respeito do termo cultura e especificamente sobre o conceito de inculturação, na compreensão desta tese, indispensável para que se encontre uma ação evangelizadora inculturada no ambiente cultural de rosto *underground*. Para se alcançar este objetivo é preciso ver a cultura com lugar teológico e percorrer as interpretações e implicações do conceito de inculturação.

3.4

A cultura lida em referencial de lugar teológico

A expressão lugar teológico pode ser associada a Tomás de Aquino²³⁸ e a Melchor Cano. A expressão identifica onde podem ser encontrados os argumentos teológicos. Cano destaca em seus escritos dez lugares teológicos: Sagrada Escritura, tradições de Cristo e dos Apóstolos, Igreja Católica, concílios, Igreja Romana, santos padres, teólogos escolásticos, razão natural, filósofos e história humana.²³⁹ Jon Sobrino e Ignacio Ellacuria compreendem que existem outros lugares teológicos além destes. Para eles, o lugar teológico não indicaria exclusivamente as fontes de argumentos da teologia, mas o horizonte, a perspectiva ou o ponto de vista, a partir de onde se lê e se interpreta, inclusive, os distintos argumentos da teologia.²⁴⁰

Neste sentido, também a cultura pode ser entendida como lugar teológico, como lugar onde Deus se manifesta e onde se percebe a manifestação deste Deus. Partindo do princípio que o lugar teológico é o local usado para a interpretação da vida à luz da Fé Cristã, é possível que, através dos tempos, as tradições cristãs têm analisado e proposto suas teologias tomando por base também a realidade vivida e, nelas as mudanças na história da humanidade. Isso indica que a realidade vivida precisa ser revista de maneira continuada, pois ela não pode ser enquadrada apenas em um tipo de compreensão.

Olhando para a história da humanidade, concretizada em tempos e em lugares diversos, as tradições cristãs são questionadas e articulam as respostas para estes questionamentos a partir dos pressupostos da Fé Cristã. A Fé Cristã não pode ser entendida fora, acima, ou ainda à margem da história humana. A Fé

²³⁸ AQUINO, São Tomás de. *Suma teológica*. v. 9, São Paulo: Loyola, 2009. q.1, a.8, ad 2.

²³⁹ CANO, Melchor. *De locis theologicis*. Madrid: BAC, 2006, pp. 7-10.

²⁴⁰ SOBRINO, Jon. *El principio-misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992, pp. 47-80.

Cristã é sempre uma fé encarnada e encarnada nas culturas. Por isso o cristianismo em cada tempo é perpassado pelos aspectos socioculturais, pois sua mensagem tem que dialogar com a cultura na qual está imerso. Só é possível haver um modo cristão de vida: a partir do modo de vida da cultura.²⁴¹

Jesus não veio ao mundo para propor uma doutrina. Doutrina aqui no sentido de formulações fechadas em si, aculturais, isto é, indiferentes às peculiaridades de cada cultura. Ele veio desafiar o ser humano a um modo de vida: viver de maneira cristã a cultura na qual está inserido.

A história deve ser compreendida não apenas como um relato de fatos passados, mas também a partir da cultura do ser humano no seu tempo, no seu espaço geográfico, em relação aos seus desafios. O ser humano precisa ser compreendido a partir das dimensões geográficas, linguísticas, antropológicas e culturais. A julgar que um lugar teológico é o local de onde se interpreta a vida vivida, a cultura pode então ser considerada como lugar teológico.²⁴² A cultura enquanto expressão do cotidiano das pessoas é lugar teológico por excelência por ser nela que o ser humano se encontra com Deus. A história concreta, vivida a cada dia, representa o lugar da manifestação de Deus ao ser humano.²⁴³

A presença de Deus na história da humanidade, desde a criação do mundo, antecede a encarnação de Jesus. A eleição do povo de Israel não foi um simples privilégio ou uma escolha sem propósito. A eleição tinha o objetivo de servir à humanidade. Deus se revela como um Deus que quer se relacionar com a humanidade. Através do Verbo Encarnado, Deus revela outra vez seu desejo de se relacionar com a humanidade. Não há possibilidade de ler a história da humanidade sem a percepção que toda ela foi e continua atingida pela encarnação de Jesus. Isso significa dizer que todo processo da Revelação foi marcado pela relação com a cultura, no caso, a cultura semita. Consequentemente a ação evangelizadora precisa sempre ser vista também em relação à cultura.²⁴⁴

O ser humano precisa ser visto como sujeito cultural em consonância com sua própria cultura, com a oportunidade de autopromoção de sua cultura e de um futuro inventivo. A universalidade da salvação só pode ocorrer quando Cristo

²⁴¹ LOHSE, Bernhard. *A fé cristã através dos tempos*. São Leopoldo: Sinodal, 1972, pp. 239-240.

²⁴² BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Mem Martins: Europa América, 1997, p. 86.

²⁴³ DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. Interpretação histórico-teológica. v. I, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 11.

²⁴⁴ MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 138.

instaura seu Reino a partir dos pressupostos culturais de cada povo. Se por um lado a salvação é universal, por outro, ela sempre acontece situada, culturalmente localizada. A graça de Cristo excede todo e qualquer paradoxo cultural, mas isso não significa que a afirmação da graça dê ao evangelizador o direito de menosprezar as realidades culturais específicas, porque a graça se manifesta no cotidiano de pessoas e povos de forma encarnada, concretizada. Quando Paulo propõe que em Cristo está abolida todo tipo de divisão (Gl 3,26-28; Cl 3,11), manifesta-se a abertura para com judeus, gregos, escravos, livres, homem, mulher, o que inclui a cultura, em forma do idioma, da comunidade, da raça, do sexo e da condição social.²⁴⁵

A pessoa que recebe os valores da Fé Cristã reinterpreta estes valores a partir de sua cultura e esta cultura reinterpreta os pressupostos da Fé Cristã interpelando-a. A própria Fé Cristã não se realiza no vazio, mas sim numa cultura. Toda cultura está repleta da ação do Verbo de Deus. Tudo foi criado por Ele e para Ele (Cl 1,16). Recorde-se que o Verbo tornou-se carne em circunstâncias de tempo, lugar e cultura bem definidas (Lc 2.1-3). Em e a partir do Jesus encarnado, há sempre uma enorme possibilidade do ser humano encontrar o seu sentido de vida sem ter que largar o seu tempo, lugar e cultura.

Quando se pensa na cultura como lugar teológico, é fundamental descobrir qual a verdade de Deus para a vida humana onde quer que este ser humano viva. A cultura onde o ser humano experimenta a vida é essencial para que a verdade de Deus faça sentido. A verdade de Deus é sempre sentido para a vida. Através da cultura as tradições cristãs são chamadas a desenvolver uma relação culturalmente inserida. Desse modo, as tradições cristãs estarão envolvidas num processo de inculturação da Fé Cristã, no encontro da Fé Cristã com a diversidade de culturas. Quando os valores da Fé Cristã são inculturados há sempre uma renovada vitalidade no processo de proclamação dos conteúdos e argumentos teológicos hauridos da Palavra de Deus. Para tanto, se faz necessário que sejam superados conceitos que muitas vezes obstem o processo de inculturação. Toda instituição tende a auto perpetuar seus princípios, confundindo os dados especificamente de fé com as formulações culturais destes mesmos dados. Apenas quando é questionada é que pode vir a assumir os riscos das

²⁴⁵ SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão*, pp. 259-268.

mudanças ou se fechar ainda mais, pois toda mudança gera riscos.

A reflexão até aqui desenvolvida leva, portanto, a uma inevitável questão: como apresentar os valores da Fé Cristã dentro de um modo ou de um estilo de vida cultural num efetivo equilíbrio entre o dado da fé e a formulação cultural? A apresentação dos valores cristãos será interpretada por quem os recebe e certamente será condicionada por esta interpretação. Viver a cultura a partir dos valores cristãos é afirmar o respeito pela cultura. Aqui reside o grande desafio de uma ação evangelizadora qualquer, inclusive no ambiente urbano onde se encontram as tribos urbanas de rosto *underground*. O ambiente urbano é multicultural e complexo. Nele, o receptor da Palavra de Deus vive realidades culturais diferentes e é mister que a capte dentro de seu horizonte cultural específico.

Para desenvolver uma ação evangelizadora junto às pessoas de vínculo com as tribos urbanas de rosto *underground* as tradições cristãs precisam proclamar em forma inculturada a Boa Nova em Jesus. É um processo de trocas. O Evangelho, através do missionário, interpreta as culturas. Estas por sua vez interpretam as compreensões que o missionário carrega consigo a respeito do Evangelho. Neste encontro, que acontece em clima de mútua interpelação é preciso haver abertura e respeito: respeitar o outro, ouvir o outro e então compartilhar o que Deus faz. Não se pode esquecer que o ministério de Jesus foi para servir o outro. Nenhum cristão o é para si mesmo. Todos são cristãos para os outros, cristãos e não cristãos. Todos são chamados a estabelecer o Reino de Deus, aceitando e recebendo o evento Jesus Cristo.

Para compreender como este processo de inculturação se dá, o próximo item apresentará algumas questões importantes acerca da compreensão do que é inculturação.

3.5

Questões em torno do conceito de inculturação

Nesta seção pretende-se indicar o surgimento da temática, apontando elementos para a compreensão de um processo de inculturação da fé e definindo o processo de inculturação a partir da experiência de fé, vivida no cotidiano, para

articular o falar de Deus para tribos urbanas de rosto *underground*.

Na reflexão teológica a expressão inculturação é relativamente nova. É um neologismo teológico, surgido na década de 70 e se situa nas reflexões da teologia. Tem sido compreendida e analisada de diferentes formas e a partir de diferentes abordagens. Esta compreensão da relação entre Fé e Cultura recebe definições variadas, tais como: adaptação, acomodação, encarnação, implantação, indigenização, contextualização, enculturação, aculturação, inculturação, interculturação e in-religionação.²⁴⁶ Cada um destes termos se refere a um momento ou tipo de relação entre Fé e Cultura. A dificuldade maior consiste na leitura excludente entre eles, no sentido de que um único termo seja suficiente para expressar a riqueza e a abrangência entre Fé e Cultura. Estes termos são predominantemente sócio-antropológicos. Já o termo inculturação é teológico, pois se refere a um neologismo específico da linguagem cristã. Embora tenha uma conotação antropológico-cultural, este termo distingue-se de outros do léxico antropológico.

O processo de encontro entre Fé Cristã e Cultura não é uma novidade da contemporaneidade. O processo de inculturação está presente de maneira prática nas ações dos cristãos desde as origens da ação missionária. A Igreja primitiva experimentou a inculturação da fé no universo greco-romano e no Oriente Próximo, dando origem a expressões teológicas bem diversas como a latina, a grega, a siríaca, a copta e a árabe.

A noção de inculturação entrelaça os conceitos de Fé e Cultura. Ao longo do século 20 cresceu a percepção de que o cristianismo distanciou-se das demandas da vida concreta, tornando-se uma expressão religiosa não valorizadora da diversidade cultural, e em muitos casos, agredindo esta diversidade, com o envio de missionárias e missionários que estavam mais empenhados em apresentar sua realidade cultural como dado de fé, em detrimento da realidade cultural daqueles que eram evangelizados. Com isso as tradições cristãs identificaram-se apenas com um projeto monocultural²⁴⁷, dando um rosto à experiência de fé e à mensagem cristã quase que exclusivamente ocidental, de rosto europeu ou norte-americano. Este fato atingiu tanto a Igreja Católica quanto

²⁴⁶ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, pp. 34-39.

²⁴⁷ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *M. Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 2001, pp. 20-24;

às diversas tradições protestantes, que em virtude do momento histórico não conseguiram distinguir o dado da fé das aqui tão mencionadas formulações culturais.²⁴⁸

No mesmo século 20 as tradições cristãs começam a tomar consciência da ruptura e do distanciamento que promoveram em relação às diversas culturas, sejam africanas, asiáticas, ameríndias, bem como em relação à mulher e aos pobres, resultando numa expressão religiosa distanciada da vida concreta, seus dilemas e desafios culturais e conjunturais.²⁴⁹ A afirmação: "A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama de nossa época, como o foi também de outras épocas"²⁵⁰, aponta para uma identificação das tradições cristãs com uma manifestação cultural do passado e dissociada da diversidade cultural, do lugar da experiência de vida. Contudo, a perspectiva monocultural das tradições cristãs tem sido impactada e até certo ponto influenciada pelas comunidades que teceram um cristianismo pluricultural, ainda que muitas vezes não reconhecidos - mulheres, indígenas e pobres - mas que estão contribuindo como sujeitos na apreensão e reinterpretação dos pressupostos da Fé Cristã em suas próprias culturas e histórias. Na década de 1970, quando a temática da inculturação começa a ser estudada pela teologia cristã²⁵¹, o cristianismo se abre e aprofunda um rico debate sobre a evangelização multicultural, propondo mudanças na forma de apreender e compreender as culturas. O tema inculturação propõe uma nova maneira de compreender a relação entre Fé e Cultura, entrelaçada com as relações socioculturais, fato que influenciaria numa nova dinâmica de evangelizar.

Após séculos de uma linguagem monocultural por parte das tradições cristãs, observa-se uma crescente abertura ao pluralismo e o respeito para com outras culturas. Este processo não foi construído sem conflitos e ainda não pode ser dito acabado. A manifestação de culturas marginalizadas aliada à antropologia forçou o cristianismo a perceber que as culturas devem ser entendidas em pé de igualdade e que as tradições cristãs são convocadas a transpor a mentalidade e a prática etnocêntricas. O instrumental fornecido pela antropologia cultural para a

²⁴⁸ NASCIMENTO, Analzira. *Evangelização ou colonização?: o risco de fazer missão sem se importar com o outro*. Viçosa: Ultimato, 2015, pp. 45-95.

²⁴⁹ SUESS, Paulo. Inculturação: desafios, caminhos, metas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, n. 49, pp. 81-127, 1989, pp. 122-126.

²⁵⁰ PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Parágrafo 20.

²⁵¹ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé.*, pp. 272-302; SUESS, Paulo. Op. cit., pp. 107-109.; MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, pp. 24-34.

teologia cristã foi fundamental e decisivo.²⁵²

Pois é a cultura que humaniza o ser humano, iluminando-o, guiando-o em sua existência, oferecendo-lhes padrões de comportamentos e de práticas, transmitindo-lhes as riquezas das gerações passadas e abrindo-lhes expectativas para o futuro. Tudo isso acaba por provocar a reflexão teológica, já que a identidade cristã se constitui pelo seguimento de Cristo, por uma práxis iluminada pela fé, enfim, pela vida vivida à luz do Evangelho. Fé e cultura aparecem assim estreitamente relacionadas.²⁵³

A mensagem do Evangelho pode ser ideologicamente utilizada com o fim da promoção e manutenção de relações de domínio. Contudo, quando acontece um autêntico processo de inculturação, o Evangelho produz uma experiência cristã empenhada em promover relações justas e fraternas, através de uma atitude prática de transformação, que gera o bem comum para todas as pessoas cristãs ou não cristãs. Análises socioculturais identificam que a inculturação ocorre através de múltiplas formas entrelaçadas de relações. Assim o discurso evangelizador passa a ver o valor das culturas. Não apenas para a manutenção de uma Fé Cristã monocultural, estática, estacionada no passado, mas como possibilidade de renovação histórico-cultural da novidade do Evangelho, que evite interpretações dualistas entre Fé e Cultura, no sentido de ser a fé uma experiência sagrada e a cultura uma vivência profana. Fé e Cultura derivam do amor gratuito de Deus.²⁵⁴

Pode-se afirmar que as culturas provêm de Deus para o ser humano e têm como apelo a obra salvífica de Deus. Mas, as culturas são finitas, históricas e dependem da participação humana, e como tal apresentam as ambiguidades humanas, relativas à finitude, egoísmo e pecado do ser humano. Em e por intermédio de Deus o diálogo entre Fé e Cultura pode acontecer na ação salvífica desse mesmo Deus. A Fé é obra da ação amorosa e comunicativa de Deus por meio *da e na* história, isto é, numa determinada cultura.

Num primeiro momento, diversos posicionamentos acerca do processo de inculturação, davam ênfase aos aspectos antropológico e teológico das culturas, apontando que era imperativa a encarnação do Evangelho nas culturas. Contudo, não havia uma percepção de que o Evangelho de alguma forma já está inculturado, pois sua apresentação é sempre realizada através dos conteúdos

²⁵² AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas.*, pp. 20-26.

²⁵³ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, p. 16.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 87-104.

culturais do agente evangelizador.²⁵⁵ Analisada desta maneira reducionista, a noção de inculturação continua apresentando um dado unilateral, em que apenas o Evangelho comunica dentro de determinada cultura sem receber nenhum influxo por parte daquela cultura. Superada esta análise é possível perceber que a proclamação do Evangelho e a vivência da fé só podem acontecer de fato dentro de uma cultura. O Evangelho e a Fé Cristã se concretizam numa situação cultural específica e são expressos a partir desta cultura específica.²⁵⁶

Percebe-se um movimento de mão dupla. A experiência da Fé Cristã afeta as culturas em busca de desenvolver seus potenciais humanos e humanizadores e é afetada pelas culturas na medida em que amplia a compreensão e a prática do Evangelho. Por certo, não se trata de corrigir, purificar ou completar o Evangelho enquanto tal, pois este é em si pleno, perfeito e acabado. Trata-se de interpelar e mesmo purificar as compreensões que os agentes evangelizadores carregam consigo, algumas vezes de modo impositivo, ou seja, não distinguindo o dado de fé da experiência cultural que ele, agente evangelizador possui. Na inculturação, quando efetivamente ocorrida, observa-se mútua interpelação e purificação. O Evangelho anunciado interpela e ratifica ou purifica os valores culturais conforme o caso. Por sua vez, os valores culturais interpelam, ratificam ou purificam não o Evangelho em si, mas as compreensões que o agente evangelizador possui. Este influxo certamente enriquece a Fé Cristã, ajudando na desarticulação de conceitos equivocados em relação às culturas muitas vezes apresentadas de forma distorcida diante dos valores do reino de Deus. Em todo e cada processo de inculturação, a interpretação oferecida do encontro com Jesus Cristo e a vivência da salvação são realizadas a partir da experiência concreta da vida como lugar teológico, no caso específico deste estudo, as tribos urbanas de rosto *underground*. Deste modo, inculturar é ingressar numa cultura, em princípio estranha, em busca da compreensão dos códigos e da presença pessoal a fim de estabelecer relações de confiança.

Num sentido diacrônico, implica um diálogo retrospectivo com as culturas que gestaram a atual forma da Fé Cristã. Num sentido sincrônico, significa não só uma interação entre as várias Igrejas, mas também entre grupos culturais

²⁵⁵ Ibid., pp. 35-36.

²⁵⁶ Ibid., p. 25.

distintos no interior da Igreja local.²⁵⁷

É claro que esse diálogo não ocorre sem tensões. Por isso é sempre preciso deixar registrado que a experiência bíblica das primeiras comunidades cristãs servirá de critério de outros processos de inculturação, a partir do encontro salvífico com Jesus Cristo em cada cultura concreta.²⁵⁸ A partir da vida, morte e ressurreição de Cristo, as primeiras comunidades cristãs experimentaram a ação salvífica de Deus, e impulsionadas pelo Espírito Santo (At 9,31) proclamaram a fé em Cristo a diferentes povos e realidades culturais.

Desde os primórdios do cristianismo, o processo de inculturação se fez presente na vida da Igreja, na medida em que a mesma entrou em contato com as culturas judaica, grega e romana. Os textos do Novo Testamento apresentam, notadamente, realidades históricas, socialmente contextualizadas e inculturadas pela Fé Cristã, dentro dos limites possíveis para sua própria época. Todo processo de inculturação deve acontecer a partir do encontro salvífico com Jesus, e será caracterizado não por um conteúdo teórico, abstratamente transmitido, mas pela experiência da vida, pois são os seres humanos que acolhem o Evangelho, em sua realidade concreta, cultural e social. O processo de inculturação da Fé Cristã diz respeito à própria experiência cristã, experiência esta que pretende alcançar a totalidade do ser humano. Esse processo deve ocorrer em diálogo, como instrumento de presença e participação abrangente, concreta e afetuosa. Deve promover o respeito à mundivivência do outro, abarcando todas as dimensões da sua vida em atitude de compreensão para com seus valores permitindo abertura para as diferenças culturais do outro a ponto de ser questionado por esse mesmo outro.

Como já afirmado anteriormente, a Fé Cristã não se estabelece, não cria vínculos fora de uma cultura. Ao falar-se de processo de inculturação da Fé Cristã, reafirma-se a experiência da mesma não a partir de um conteúdo teórico, abstrato, desencarnado, mas como uma experiência acolhedora e consciente da ação salvífica de Deus na vida e na história. A experiência salvífica dos cristãos primitivos, exposta no Novo Testamento, foi apresentada, através do testemunho e anúncio, para diferentes culturas e tradições ao longo da história da humanidade,

²⁵⁷ Ibid., pp. 39-39.

²⁵⁸ KONINGS, Johan. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo (Org.). *Inculturação da fé*. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 13-14.

em cada contexto social, vivido e expresso a partir de seus desafios culturais e sociais. "Ela implica necessariamente um momento criativo, um risco do inédito, um surgir do novo. Para manter sua identidade em outros contextos, a experiência salvífica cristã deve ser vivida e expressa diversamente".²⁵⁹

Somente uma matriz evangelizadora de linha inculturada possibilitará o ser humano de qualquer cosmovisão, inclusive a *underground*, experimentar um efetivo encontro com Jesus Cristo. Por isso, a fecundação da salvação de Jesus na realidade existencial e sociocultural, deve sempre possibilitar que o ser humano vivencie sua cultura plenamente. Isso significa que não é necessário ao indivíduo largar sua cultura para se tornar cristão. Ele precisará largar aqueles aspectos de sua cultura que ferem os valores do Reino de Deus, ou seja, o que tradicionalmente se chama de abandonar o pecado. A maneira e a forma como se vive o Evangelho e a fé em Cristo, são por si mesmas, a própria mensagem proclamada. Em consequência, se o agente evangelizador fundir os dados de fé com as formulações de sua cultura matriz e apresentar tudo isso num único bloco, dificilmente ele será uma agente de inculturação. Ao contrário, se, apesar da profunda dificuldade que isso significa, o agente evangelizador conseguir se distanciar, ainda que num nível muito pequeno das marcas de sua cultura, para contemplar e discernir a outra cultura, ele conseguirá estabelecer as primeiras pontes para o processo inculturador.

A vida que o ser humano vive em sua inteireza, imerso em sua realidade cultural, oferece um conhecimento real, não retirado de livros. É a percepção do que ocorre ao seu redor, de sua realidade, de suas angústias e realizações que fornece a base para a evangelização. Esse conhecimento produz uma experiência própria e única para cada ser humano, seja com sua realidade, seja em e com relação a Deus.²⁶⁰ O conhecimento resultante da experiência humana está eivado de interpretações mediadas. A realidade cultural media os conceitos e modelos da própria experiência humana, interpretando a experiência do ser humano à luz do seu passado, do seu presente e de suas expectativas futuras.²⁶¹

A experiência pode ser entendida e apreendida de forma empírica,

²⁵⁹ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, p. 64.

²⁶⁰ BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus hoje: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002, p. 41.

²⁶¹ VAZ, H. de Lima. A linguagem da experiência de Deus. In: Id. *Escritos de filosofia: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, pp. 241-256.; BOFF, Leonardo. *Op. cit.*, p. 42.

experimental e existencial. A experiência empírica provém da vida concreta; refere-se ao cotidiano. A experiência experimental está ligada à busca de respostas para questões específicas e poderá ser verificada e repetida em ambiente científico. A experiência existencial diz respeito à vivência pessoal do ser humano, em seu ambiente cultural, no local onde ocorrem suas realizações. É exatamente no nível da experiência existencial, onde o ser humano se realiza enquanto ser humano, que ocorre a experiência de conhecer a Deus. Todas as situações da vida e das realidades culturais permitem uma experiência de conhecimento de Deus.²⁶²

Com já dito outras vezes nesta pesquisa, a experiência de conhecimento de Deus não deve ser vista como monocultural, monolítica, única e imutável. Ela precisa abrir-se para acolher a presença salvífica de Deus fora do controle de uma determinada e específica tradição religiosa. Deus está para além das afirmações dos seres humanos sobre quem Ele é e onde pode ser encontrado ou experimentado. A experiência cristã de conhecimento de Deus se aproxima em vários aspectos com a experiência de conhecer a Deus de outras tradições religiosas da humanidade. Contudo, a identificação característica da experiência de conhecimento de Deus no cristianismo, está diretamente ligada ao encontro com Jesus Cristo como experiência do encontro com o próprio Deus. O cristianismo tem sua procedência e seu cerne na experiência com Jesus e os valores do Reino de Deus.²⁶³

O Novo Testamento registra essa experiência do encontro salvífico com Jesus não de maneira monolítica. Há no Novo Testamento interpretações de fé de maneira plural, contextualizadas pelo ambiente cultural-religioso da época. O que une essas experiências é a pessoa de Jesus e o anúncio do Reino. As diversas inculturações da experiência cristã desencadearam expressões variadas para o encontro salvífico com Jesus Cristo. Essas diversas inculturações são intervenções da Revelação de Deus em linguagem compreensível para o ser humano. Indicam de maneiras próprias e variadas para a Revelação de Deus, contribuindo para que a compreensão de Deus não seja restrita, monoliticamente, a uma única linguagem. A categoria teológica da inculturação resgata criticamente o valor das culturas para a evangelização e enfatiza a realidade histórica e cultural da fé. Deus

²⁶² MIRANDA, Mário de França. *Op. cit.*, pp. 69-70.

²⁶³ VELASCO, Juan Martín. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trota, 1996, pp. 42-43.

se manifesta ao ser humano através de mediações culturais, no sentido amplo do termo, que inclui valores, padrões, formas de relações, emoções, enfim a própria vida, vivida em sua amplitude.²⁶⁴

Na tradição cristã protestante evangelical o termo inculturação tem sido evitado dando lugar ao termo contextualização. Embora não sendo equivalente ao termo inculturação, a contextualização da mensagem do Evangelho ou evangelização contextualizada apresenta pressupostos semelhantes ao da inculturação.²⁶⁵ A contextualização refere-se sempre à situação concreta em que é necessário apresentar o Evangelho para cada realidade cultural. A contextualização abarca mais o nível sociopolítico e econômico. Corre o risco de não abrir-se para os desafios do futuro e manter-se no campo da mera adaptação. Em ambientes da tradição cristã protestante evangelical a não aceitação do termo inculturação ocorre em função das particularidades e exclusividades da concepção de missão por estes construída. Já em ambientes da tradição cristã protestante ecumênica o termo inculturação tem sido utilizado nas reflexões teológicas por eles produzidas.²⁶⁶

Até onde esta pesquisa caminhou nas análises das tradições cristãs protestante evangelical e ecumênica, uma reflexão mais abrangente relativa aos enfoques sobre o tema, realizada por Richard Niebuhr, em muitos aspectos tangencia o tema da inculturação.²⁶⁷ A tipologia de Niebuhr, resguardadas as limitações de toda tipologia, apresenta com clareza os desafios que os cristãos enfrentam ao anunciar o Evangelho em outras culturas. "O Cristianismo, quer definido como Igreja, credo, ética ou forma de pensamento, se locomove entre os polos de Cristo e cultura. A relação destas duas autoridades constitui o seu problema".²⁶⁸ A tipologia de Niebuhr destaca cinco modos de conceber a relação entre Fé e Cultura, ou na linguagem de Niebuhr, Cristo e a cultura: 1) Cristo

²⁶⁴ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, pp. 53-55.

²⁶⁵ Podem ser citadas as contribuições da Teologia da Missão Integral, representada pela Fraternidade Latino Americana que optou pelo termo contextualização. SANCHES, Sidney de Moraes. A teologia da missão integral como teologia evangélica contextual latino-americana. *Revista Caminhando*, v. 15, n. 1, pp. 65-85, jan./jun. 2010.

²⁶⁶ David Bosch, teólogo sul-africano, da Igreja Reformada Holandesa, e Roberto Zwetsch, teólogo luterano brasileiro, são exemplos da tradição cristã protestante ecumênica que utilizam o termo inculturação em suas reflexões. BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, pp. 535-546; ZWETSCH, Roberto Ervino. *Inculturação*. In: BORTOLETTO, F. F.; SOUZA, J. C.; KILPP, N. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, pp. 524-527.

²⁶⁷ NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1967. Destaque-se que originariamente foi publicado em 1951.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 66.

contra a cultura; 2) Cristo da cultura; 3) Cristo acima da cultura; 4) Cristo e cultura em paradoxo; e 5) Cristo como transformador da cultura. O método de Niebuhr não esgota o assunto. Aponta uma questão sempre retomada pelas tradições cristãs, face ao desafio de levar os valores da Fé Cristã para outros povos de culturas diferentes de outras culturas que não a ocidental, fazendo-o com fidelidade e em respeito para com a cultura de determinado povo.

Stephen Bevans retoma na década de 1980 o conceito de contextualização, afirmando que o mesmo é, em certo sentido, aproximativo em relação para com outros elementos de construção de uma teologia local, dentre as quais a inculturação. A tipologia de Bevans apresenta os seguintes modelos de contextualização: o antropológico, o da tradução, o da práxis, o sintético, o semiótico e o transcendental. A noção que deseja transmitir é que ao proclamar a Boa Nova de Cristo é preciso levar em consideração o espírito da mensagem do Evangelho, a tradição do povo cristão, a cultura específica de uma nação ou região e a mudança social que ocorre devido aos avanços tecnológicos e as lutas por justiça e libertação.²⁶⁹

Raúl Fornet-Betancourt sugere o termo interculturalidade propondo uma configuração da Fé Cristã engajada com as demandas contextuais e universais comprometida com a vida humana em todos os seus aspectos inclusive no que diz respeito à pluralidade cultural e religiosa. Em sua reflexão este autor preocupado como o caráter impositivo de certas tendências missionárias propõe que os conceitos da Fé Cristã sejam reinterpretados e os valores fundamentais sejam ofertados como dádiva ou presente, sem a preocupação de se receber algo em troca, nem mesmo agradecimento ou reconhecimento. A este modelo Fornet-Betancourt chama de missão-não-missão ou desmissão. Percebe-se através destes termos o quanto este autor é marcado pelo modelo impositivo e monolítico que ele identifica como missão. Por isso para negar o modelo ele faz esse jogo de palavras, chamando a apresentação gratuita de não-missão, isto é, diferente do até então praticado.²⁷⁰ Ainda que sua crítica seja contundente, Fornet-Betancourt reconhece que na inculturação encontra-se “todo um programa de renovação teológico, pastoral, litúrgico, catequético etc, que reorienta a presença do

²⁶⁹ BEVANS, Stephen. Models of contextual theology. *Missiology: An International Review*. v. XII, n. 2, 1985, pp. 185-201. Id. *Modelos de teología contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004.

²⁷⁰ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Harmonia; Sinodal, 2007, pp. 35-53.

cristianismo no mundo e ressignifica seu tradicional sentido ‘missionário’ ao exigir-lhe entrar em diálogo com a diversidade cultural da humanidade”.²⁷¹

Outra abordagem sobre o assunto é apontada por Andrés Queiruga que entende que o termo inreligiosa, ainda que deva ser entendido em paralelo ao termo inculturação, avança em questões relativas aos encontros e aproximações da Fé Cristã com outras religiões provocando um necessário diálogo inter-religioso.²⁷² Com Queiruga, a ação evangelizadora se depara com o desafio de respeitar e dialogar com outras experiências religiosas, deixando o desafio, assim como no caso de Fornet-Betancourt, de se medir até que ponto devem ir o respeito e o diálogo, afim de não serem confundidos com imposição.

Tendo apontado outras possibilidades de terminologias para que o Evangelho seja compartilhado com e em outras culturas, cabe lembrar que José Comblin adverte para o fato de que o conceito de inculturação, ao se tornar exclusivo pode gerar certa falta de avaliação crítica ao tratar o tema cristalizando apenas uma face dessa análise. Comblin lembra que a compreensão da cultura como espaço de realização da evangelização é tomada por segmentos conservadores e progressistas das tradições cristãs como um ponto de partida crucial, quer abracem o ideal de resgatarem a proposta de uma única cultura cristã quer promovam a noção da diversidade cultural. Alerta para o fato de que a cultura, não raras vezes, é repressora de noções libertadoras e impeditiva para as realizações do oprimido.²⁷³ Não se nega a importância da preocupação com os excluídos como uma forma da Fé Cristã interpelar as culturas. Sem o compromisso efetivo com os excluídos ou oprimidos não se faz efetiva inculturação. Nesse sentido, pode-se compreender a crítica de Comblin como feita apenas a um tipo de relação entre Fé e Cultura, mas não à inculturação enquanto tal, pois na verdade inculturação e libertação não se excluem.

A crítica de Comblin serve porém de ultimato para todos os segmentos das tradições cristãs, tão mergulhados ainda no sistema e lógica da cristandade, buscando viver diariamente uma cultura cristã de vertente ocidentalizada e que

²⁷¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade.*, p. 40.

²⁷² TORRES QUEIRUGA, Andrés. A. Cristianismo y religiones: inreligión y cristianismo asimétrico. *Sal Terrae*, Santander: Universidad Pontificia de Comillas, n. 997, pp. 3-19, jan. 1997.

²⁷³ COMBLIN, José. As aporias da inculturação I. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 56, n. 223, pp. 664-689, set. 1996.; COMBLIN, José. As aporias da inculturação II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 56, n. 224, pp. 903-929, dez. 1996.

luta por impor sua cosmovisão sobre outras culturas, visto que é reconhecidamente mais confortável manter o *status quo*. É por isso que as tradições cristãs precisam estar atentas para o fato de que estão lidando com uma força poderosa, uma cultura hegemônica, aliada à lógica daquilo que costumeiramente é denominado de pós-modernidade, que é predominantemente individualista e antissocial, atributos que negam a Boa Nova do Jesus crucificado-ressuscitado. Todo modelo de inculturação há de lidar com a busca de uma visão de mundo emancipadora, a fim de resgatar a comunidade, para estabelecer uma atitude de solidariedade em lugar da competição.²⁷⁴

O modelo teológico de inculturação, embora nem sempre compreendido, como se pode ver acima, e algumas vezes confundido com mera adaptação ritual - liturgia inculturada, padre ou pastor inculturado, música inculturada etc - a inculturação se apresenta com grande potencialidade para fomentar o diálogo entre o Evangelho e as culturas, ainda que desencadeie as tensões inerentes ao encontro dos diferentes que se interpelam. A inculturação promove a interação dialógica com a cultura quando esta é interpelada pelo Evangelho e os agentes evangelizadores, também eles, se deixam interpelar e purificar suas compreensões do Evangelho. Essa interação é desafiadora para as Igrejas Cristãs porque exige uma via de mão dupla: o Evangelho é inculturado, encontrando novas formas de formulação e vivência, bem como o fortalecimento de valores do Reino de Deus que em outras culturas permaneciam relegados a um plano inferior. Além disso, as compreensões do Evangelho formuladas em outros horizontes culturais também passam por purificação, de modo que, tanto na cultura do evangelizador quanto na cultura do que é evangelizado, é o Evangelho que vai se sobressaindo com clareza escatológica, isto é, num processo ininterrupto na história da humanidade. A ação evangelizadora ao fecundar uma cultura com os valores do Reino de Deus e se deixar interpelar pela cultura renova, ao mesmo tempo, as compreensões do Evangelho e da própria cultura.²⁷⁵

Em seu sentido teológico, inculturação, ultrapassa a noção de adaptação e respeito à cultura do outro. Possibilita que cada cultura vivencie a mensagem do Evangelho através do mútuo interpelar dos valores do Reino de Deus em relação à cosmovisão própria daquela cultura. Nessa interpelação mútua, a cultura é

²⁷⁴ ZWETSCH, Roberto E. *Inculturação*, pp. 287-293.

²⁷⁵ BOSCH, David J. *Missão transformadora.*, p. 543.

fecundada e ao mesmo tempo fecunda as compreensões que se tem do Evangelho, através de suas ponderações e contribuições. Onde for possível observar os valores do Reino de Deus em determinada cultura, tais como, valorização da vida, justiça, solidariedade, amor, haverá um diálogo enriquecedor.²⁷⁶

O embasamento teológico da Fé Cristã e em consequência da missão cristã é a autocomunicação de Deus em Jesus Cristo pela força do Espírito Santo. A missão, entendida como *missio Dei*, está pautada na revelação pessoal do próprio Deus aos seres humanos. Deus ama os seres humanos e revela-se um Deus-para os seres humanos bem como um Deus-pelos seres humanos. A *missio Dei* conduz à justiça, à libertação e à solidariedade. A *missio Dei* desafia para a transformação, porque Deus se envolve com os seres humanos. Deste modo a inculturação pode ser compreendida como a incubação da Boa Bova na cultura e não a mera adaptação de conteúdos que não se deixaram interpelar e que, por isso mesmo, não se transformaram nem levaram à mudança de vida. A adaptação pode até fazer parte do processo inculturador, porém tão somente como um dos seus passos iniciais, nunca valendo como a totalidade da inculturação. Esta deve desencadear transformação. A inculturação provoca, desvenda, estimula e distingue a *missio Dei* nas diversas culturas locais.²⁷⁷

Neste capítulo foram analisados os referenciais teológicos necessários ao desenvolvimento da tese. Foram analisados os modelos de teologia da missão das tradições cristãs evangelical, ecumênica e católica. Foram verificadas as diferentes interpretações sobre os conceitos de evangelismo, evangelização, missão e missões. Analisou-se a cultura como lugar teológico e foram consideradas questões em torno do conceito de inculturação. Neste percurso, foi possível perceber a impossibilidade da ação evangelizadora junto aos contextos culturais de rosto *underground* se não for obedecida a lógica da inculturação. Nesse sentido, o que se pede das tradições cristãs é a mudança de mentalidade, superando a perspectiva monolítica, própria dos modelos de cristandade, modelo em que se acredita ter todas as respostas prontas e corretas para toda e qualquer cultura e seus dilemas culturais. Com Fornet-Betancourt, foi possível perceber que

²⁷⁶ GROOME, Thomas. Inculturação: como proceder num contexto pastoral. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia. n. 251. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 134-149.

²⁷⁷ BOSCH, David J. *Missão transformadora*, pp. 26-29.

o processo inculturador deve necessariamente ser vivido em espírito de gratuidade: cabe apresentar sem, todavia, impor, aceitando até mesmo a possibilidade de rejeição. Com Queiruga, percebeu-se, que não se faz inculturação sem o diálogo com outras religiões. A partir de Comblin, torna-se clara a impossibilidade de se separar inculturação de libertação. Na tipologia de Niebuhr foi possível perceber as diversas formas de relação entre o Evangelho e a Cultura. Em tudo isso, fica claro que a ação evangelizadora junto a qualquer grupo haverá de ter sempre a apresentação da pessoa e da mensagem de Jesus, porém não de modo impositivo nem apresentando ou confundido, como um único e unívoco bloco, o dado da fé com as formulações histórico-culturais.

A inculturação é um processo relacional e contínuo. Para fazê-lo, se assim se pode dizer, é preciso ter o espírito aberto e até mesmo se deixar interpelar nas compreensões e formulações que o agente evangelizador, em nível pessoal, comunitário ou institucional, tem a respeito do Evangelho. A inculturação é um processo de esvaziamento e de acolhimento em que o agente evangelizador assume o risco de colocar na arena do diálogo intercultural suas crenças e formulações. Este fato não é secundário, mas, ao contrário, irrenunciável para a ação evangelizadora, uma vez que o que se está anunciando é o Deus-trindade, Deus do amor, da relação, do esvaziamento, do acolhimento e da contínua redescoberta, um Deus, na mais autêntica identidade bíblica, que se vela e se revela, caminhando à frente de seu povo, no caso desta tese, também nas outras culturas, inclusive nas de rosto *underground*, cuja evangelização se vai tratar no próximo capítulo.

4

Desvendando o olhar. Por uma matriz evangelizadora inculturada

Esta tese quis buscar, desde os primeiros momentos de sua construção, o que se pode chamar de *matriz evangelizadora* para as *tribos urbanas de rosto underground*. Por matriz evangelizadora, entende-se aqui a base que deve nortear o contato evangelizador não apenas com tais grupos urbanos, cuja peculiaridade é nítida, mas também, alargando o horizonte, com os demais grupos urbanos. É por isso que, após identificar o que se pode entender por *underground*, foi necessário refletir sobre os referenciais teóricos centralizados no conceito de *missão*. Cabe agora, como parte indispensável da tese, articular os dois momentos, buscando ler o objeto material (tribos urbanas de rosto *underground*) com o objeto formal (missão, evangelização, matriz evangelizadora). Esta é a razão pela qual este último capítulo recebe o título de *Desvendando o olhar*. Nele, aparecem as propostas de ação num enfoque que pode ser chamado de evangelístico-missionário. Para alcançar estes objetivos, serão analisados os limites das matrizes evangelizadoras desenvolvidas predominantemente pelas Igrejas Cristãs ocidentais. Em seguida serão recordados os principais parâmetros para a relação entre Fé Cristã e Cultura para estabelecer em que medida se aproximam e se distanciam e como isto influencia na relação entre ambas. Em continuidade, serão apresentados alguns princípios norteadores para a elaboração de uma matriz evangelizadora de linha inculturada. Concluindo o capítulo, serão propostos alguns passos para a elaboração de um projeto de ação evangelizadora junto às tribos urbanas de rosto *underground*.

Como se pode perceber, trata-se de uma reflexão teológico-pastoral que tem como base os conceitos teológicos de missão e inculturação, no sentido de se perceber como eles estão entrelaçados e como a compreensão de missão se modifica quando se considera a perspectiva da inculturação. A partir daí, a tese deseja apresentar elementos importantes para se construir uma matriz que intencionalmente, nesta tese, se opta por chamar de evangelístico-missionária de

linha inculturada. Agora já, ao final desta reflexão, é possível afirmar que esta matriz é a única capaz de promover o diálogo evangelizador entre as Igrejas Cristãs e a Cultura *Underground*.

De fato, o conceito de inculturação renova os aportes teológico-pastorais para as Igrejas Cristãs, na medida em que estabelece o diálogo e a inclusão como pontos de contato com outras culturas. Infelizmente, os enfoques que ainda predominam em alguns ambientes cristãos apresentam uma visão reducionista na relação entre Evangelho e Cultura, concebendo, ainda que em matizes diferentes, estas duas realidades como opostas entre si. Evangelizar, neste caso, consiste em, no mínimo, desconsiderar o dado cultural, quando não o excluir. Isso significa que, para ser evangelizado, o indivíduo precisa abandonar seus dados culturais, incorporando, deste modo, além dos valores efetivamente evangélicos, também os dados culturais do agente evangelizador.

Por sua vez, o conceito da inculturação, caracterizado pela inclusividade e pelo diálogo, permite que as Igrejas Cristãs apresentem a Boa Nova de Jesus de forma relevante para qualquer cultura, inclusive para a *underground*. Reciprocamente as Igrejas Cristãs deverão ser interpeladas pelos valores do Reino de Deus já manifestos, nos termos desta tese, na Cultura *Underground*. Nesse sentido será uma matriz evangelizadora de proclamação e dialogicidade, para que a partir deste encontro, o Evangelho fecunde a cultura e o agente evangelizador se abra a novas e mais amplas compreensões do Evangelho.²⁷⁸

A pergunta fundamental a ser respondida é como comunicar a fé em Jesus Cristo e sua salvação a uma cultura, neste caso, a Cultura *Underground*, considerando os desafios da alteridade, do diálogo e da inclusão. Em outras palavras, para ser cristão o ser humano precisa deixar a cultura em que está inserido? No caso desta tese, é necessário refletir ainda em que aspectos a Cultura *Underground* está dentro e em que aspectos está fora da abrangência do Reino de Deus. É uma pergunta difícil de solucionar em contexto prático.

Para responder, o ponto de partida encontra-se na história da evangelização. No decorrer desta história, o modelo de missão das Igrejas Cristãs do ocidente adotou predominantemente uma matriz monocultural e, por conseguinte de dominação e exclusão das realidades culturais próprias de cada

²⁷⁸ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Evangelização, inculturação e vida religiosa. *Convergência*, n. 209, Petrópolis: Vozes, pp. 33-45, 1988, p. 35.

povo. Na análise proposta para a seção seguinte serão identificados os principais limites presentes nesta matriz em seus encontros com o outro ser humano de outras culturas que não a do evangelizador. Não se trata, certamente, de julgar o passado com os olhos e a consciência do presente, mas de olhar o passado para não repetir determinadas atitudes no presente.

4.1

Limites das matrizes evangelizadoras monoculturais

Quando revisitada a história da humanidade e analisados os modelos de missão desenvolvidos predominantemente pelas Igrejas Cristãs e a forma como o Evangelho foi proclamado no passado e ainda continua sendo proclamado em alguns círculos cristãos, percebemos que uma perspectiva centralizadora tende muito mais para constituir organismos de domínio do que impulsionar uma prática missionária humanizadora e inclusiva. Explícita ou implicitamente, estabeleceu-se a compreensão de que as culturas não poderiam proporcionar contribuição alguma para a vivência da Fé Cristã. O outro ser humano, porque originário de outra cultura, foi, na prática, desqualificado e precisava ser alcançado e incorporado ao cristianismo e à cultura do agente evangelizador, usando-se de todos os meios disponíveis, inclusive, em alguns momentos, da força. Por incorporação à Fé Cristã deve-se certamente aqui compreender, não apenas a adesão à pessoa e à mensagem de Jesus Cristo, mas também, a aceitação dos parâmetros culturais do agente evangelizador. Acreditava-se implícita ou explicitamente que somente uma cultura escolhida por Deus, isto é, a cultura do evangelizador, poderia expressar a história da salvação para a humanidade.²⁷⁹ É exatamente este tipo de relação entre Fé e Cultura, onde as duas realidades praticamente se fundem que, ao longo da tese, se optou por chamar de *monocultural*. Trata-se da apresentação da fé a partir de *uma única* cultura, a do agente evangelizador.²⁸⁰

²⁷⁹ AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 32-33.

²⁸⁰ Nunca é demais destacar que se trata de uma perspectiva predominante, mas não exclusiva. Por exemplo, o trabalho missionário do jesuíta Matteo Ricci junto aos chineses foi considerado “um modelo de proveitoso encontro entre as civilizações europeia e chinesa”, conforme indicou o Papa Bento XVI em sua mensagem pelo início das celebrações do quarto centenário da morte do referido missionário. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20090506_ricci.html>. Acesso em: 15 dez. 2015.

Esta matriz evangelizadora das Igrejas Cristãs do passado e em muitos casos ainda do presente está, portanto, predominantemente associada a uma mentalidade colonizadora e dominante. O encontro missionário com o outro, em geral, torna-se verticalizado. Programas de catequese, doutrinação, conteúdos e conceitos são transmitidos a partir da cosmovisão do evangelizador, que, por isso mesmo, não considera suficientemente a cosmovisão do ser humano a ser alcançado. É uma mentalidade mais etnocêntrica que efetivamente cristocêntrica. Seu paradoxo está em, por um lado, falar de Jesus Cristo, mas, por outro, desprivilegiar o ser humano e sua realidade histórico-cultural, em detrimento de uma perspectiva de cunho colonial, que desvaloriza a dimensão sociocultural do outro e supervaloriza a do evangelizador. Essa mentalidade não reconhece o outro como sujeito de sua própria história e o submete a padrões culturais de outra cultura, tornando o outro apenas objeto da missão do visitante, longe de atingir o modelo crístico de missão.²⁸¹

A Fé Cristã apresentada em uma matriz evangelizadora considerada de dominação afetou de maneira crucial as experiências missionárias ocorridas noutros ambientes socioculturais. As Igrejas Cristãs propuseram uma visão única de respostas às questões culturais a partir do seu lugar, esquecendo que a vivência da fé, para fazer sentido para aquele que vive esta experiência, deve ocorrer de maneira distinta em contextos distintos. Nesta mentalidade, o resultado, embora dito em linguagem assustadora, é a falta de Jesus, aquele Jesus que sai de sua própria condição em busca daquele que está vivendo desencontros ou tateando por Deus. Falta aquele Jesus que entra no mundo e na cultura do outro, promovendo um encontro expresso dinamicamente na descoberta dos valores do Reino de Deus que já se encontrem de alguma maneira na vivência cultural deste outro.²⁸² Por isso, se disse antes que esta perspectiva não é efetivamente cristocêntrica: não pelo que diz, pois fala de Jesus Cristo, porém, pelo modo como o faz. A imposição dos valores culturais como valores do Evangelho leva consigo a imposição de Jesus e a imposição de Jesus, por sua vez, fere diretamente aquilo que o próprio Jesus quer levar a todos os povos e a todas as culturas: a salvação como dom a ser aceito na liberdade e vivenciado na diversidade das culturas.

As Igrejas Cristãs centradas em suas próprias concepções de mundo

²⁸¹ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, p. 64.

²⁸² RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo.*, p. 185.

muitas vezes acabam por não perceber o agir de Deus no mundo. Ao contrário, quando superam essa atitude etnocêntrica, percebem esse agir, na linguagem desta tese, em toda cultura. É sempre elucidativo lembrar que Deus está presente numa cultura antes da chegada dos missionários. É verdade que esta presença do Deus revelado em Jesus, não será sempre recebida de maneira apropriada pelo ser humano, pois nem sempre ele se deixará ser fecundado pelos valores do Reino de Deus. Além disso, os equívocos de uma matriz evangelizadora de vertente colonialista ou colonizadora acabam por aumentar essa dificuldade, pois geram impedimentos e afetam a proclamação da Boa Nova. Por isso, é necessário ficar claro para o evangelizador que ele não poderá disseminar sua própria cultura junto com os valores do Evangelho, por mais que esta sua cultura venha a marcar sua identidade, por mais que essa cultura tenha sido o veículo em que ele, agente evangelizador, fez seu encontro com Jesus Cristo. A apresentação do Evangelho deve ser feita num horizonte de liberdade e não de imposição. A tarefa do agente evangelizador pode ser compreendida a partir da atitude quenótica de Jesus (Fl 2,5-8). Na mesma medida que Jesus não se apegou à sua condição divina, também o agente o evangelizador precisa assumir a mesma atitude: esvaziar-se o máximo possível de seu condicionamento cultural para que o Evangelho possa ser fecundado na outra cultura.²⁸³ Embora esta não seja uma atitude fácil de ser executada, pois todos somos marcados pela cultura na qual fomos inseridos através dos processos educacionais e, mais ainda, na qual realizamos o encontro com Jesus Cristo, este processo de distanciamento cultural precisa ser feito. Caso contrário, como tantas vezes dito ao longo desta tese, os valores do Reino de Deus serão amalgamados aos dados socioculturais. Neste caso, para ser cristão, será preciso abandonar a cultura de origem e abraçar a realidade cultural do evangelizador. O risco de assim se construir um cristianismo de única face, enquanto expressão, é grande. Já não se terá unidade, mas sim uniformidade imposta.

De alguma maneira, as matrizes missionárias produzidas pela Europa e pelos Estados Unidos têm historicamente tendido a este modelo que funde o dado sociocultural com o dado de fé. Esta realidade se fez presente na história dos católicos e dos protestantes. Trata-se de uma matriz muito influenciada implícita

²⁸³ SASS, W. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 44, n. 2, pp. 73-81, 2004, pp. 73-75.

ou explicitamente pela mentalidade da conquista, muito própria, no mundo católico, do período conhecido como cristandade.²⁸⁴ Nele, a evangelização estava vinculada à colonização. Também a Reforma Protestante reafirmou esta mesma mentalidade monocultural e imperialista, em nada se diferenciando do modelo católico. Se, por um lado, o protestantismo nasceu como crítica a um estilo de catolicismo, por outro, este mesmo protestantismo não conseguiu se libertar da mentalidade que, nesta tese, se tem chamado de colonialista ou monocultural. Na contemporaneidade, esta mentalidade da conquista se faz ver numa matriz evangelizadora que busca quase exclusivamente o aumento do número de membros.²⁸⁵ São, por assim dizer, novas formas de colonialismo ou neocolonialismos.

Esta matriz evangelizadora identificada como conquistadora prejudicou a compreensão do ser humano evangelizado a respeito de Jesus Cristo e da vivência da Fé. Isso aconteceu porque a referida matriz proclamou a Boa Nova exclusiva ou predominantemente dentro dos limites mentais e culturais do evangelizador. Esta mentalidade colonizadora, monocultural, imperialista foi assegurada à custa da negação prática do ser humano evangelizado e sua cultura. As Igrejas Cristãs ocidentais, em muitas situações, impuseram sua cosmovisão e seu estilo de vida para os povos que iam sendo evangelizados e concomitantemente colonizados. Este etnocentrismo eurocêntrico e norte-americano gerou um individualismo impeditivo de produzir relações interculturais, abrindo até mesmo espaço para situações extremadas como a violência, exclusão, dominação e o racismo.²⁸⁶

Um olhar, por exemplo, sobre a história da evangelização na América Latina, mostra que a hegemonia alcançada no período colonial ocorreu não tanto por uma superioridade cultural do evangelizador, mas por um método impositivo, aliado, algumas vezes, até mesmo à violência das armas. Esta postura se esquece de que o encontro entre duas culturas sempre faz com que uma e outra se interpenetrem e, de alguma forma, se transformem. Pode, certamente, ocorrer que uma das culturas acabe por predominar sobre a outra, mas a influência recíproca é

²⁸⁴ AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão e colonização. In: SUESS, Paulo (Org.). *Queimada e semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 89-92.

²⁸⁵ DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão. Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: *História da igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes; CEHILA: São Paulo, 1995, pp. 39-45.

²⁸⁶ Ibid., pp. 46-79.

inegável.

A conquista é, geralmente, um processo dialético; é um movimento pelo qual o horizonte da totalidade se desloca compreensivamente, abrangendo o outro como coisa e incluindo-o quantitativamente dentro da totalidade.²⁸⁷

Por isso, alguns autores insistem em afirmar que a imposição cultural pressupõe também a força das armas. A ideia pode parecer por demais pesada, mas não deixa de chamar a atenção o fato de se conectar imposição cultural e poder das armas.

Esta hegemonia se adensa, toma forma, assume corpo, determinando condutas, infligindo crenças e manifestando certezas. Desta maneira, aquilo que não for próprio da cosmovisão do evangelizador, no caso, do ocidental será assumido como estranho, pagão e bárbaro. Os povos colonizados são, deste modo, obrigatoriamente instados a assumir o padrão do horizonte de compreensão ocidental entendido como o único correto. O poder se torna, então, a via de acesso para a transmissão da mensagem de Fé. A cultura do evangelizador, no caso, a cultura ocidental passa a ser associada ao cristianismo e, conseqüentemente, o cristianismo passa a ser associado com a ideologia de poder. A relação que se estabelece e que vem sendo mantida é que ocidente e cristianismo andam de mãos dadas e se caracterizam pelo exercício do poder político. O ocidente e o cristianismo assumiram uma vocação de universalidade. Essa vocação universal, na prática do missionário e do colonizador, gerou uma mentalidade excludente. A concepção de conquista desencadeia no missionário uma ação de monólogo e não de diálogo em relação às outras culturas.²⁸⁸

De maneira geral o ocidente fundamentou-se em torno de três pressupostos basilares: a prioridade do trabalho como valor essencial, a prioridade da razão como fundamento da superioridade cultural e a prioridade do crescimento puramente quantitativo de produção e de consumo. Estes pressupostos são levados na bagagem do missionário e do colonizador ocidental ao encontro com diversas culturas e sociedades. Compreendendo-se superior aos povos que coloniza, passa a exigir concomitantemente obediência à sua verdade,

²⁸⁷ PALEARI, Jorge. Identidade e alteridade. In: BRANDÃO, Carlos R. *Inculturação e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986, pp. 37-38.

²⁸⁸ MELIÁ, Bartomeu. As reduções guaraníticas: uma missão no Paraguai colonial. In: SUESS, Paulo (Org.). *Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 76-88.

não tanto pela via do diálogo, porém muito mais pela via – explícita ou implícita – da violência e da exclusão. Esta mentalidade predominou durante o período colonial e excluiu negros, indígenas, mulheres, dentre outros.

Trata-se de uma exigência autoritária que une poder e obediência numa busca exacerbada do poder em si mesmo estabelecido a partir de um universo espiritual de crença universalizado e transformado em princípio único. Trata-se de uma verdade que universaliza culturalmente a afirmação teológica a respeito do Deus único. Essa fusão entre o monoteísmo cristão e o uso do poder e da autoridade vincula-se à promoção do universo espiritual que induz nos povos colonizados a predominância da noção de vida além da vida terrena em detrimento das realidades terrestres, dentre as quais, as realidades culturais.

Interessante observar que o período colonial nunca abriu mão do anúncio da cruz. Tudo sempre foi feito em nome de Deus e aos pés da cruz. No entanto, a cruz do conquistador deixa, desse modo, de ser um elemento profético, de entrega e respeito amoroso pelo outro. A força do conquistador como intermediário entre Deus e os povos conquistados justificará até mesmo o aniquilamento de toda uma cultura. A palavra profética foi reprimida ou foi identificada com a cultura ocidental. Ser cristão passa então a significar assumir um estilo de vida cultural. A Bíblia passa a ser lida e interpretada a partir do horizonte cultural do evangelizador, atitude entendida como cultura do silêncio, um silêncio de culpa porque mata o outro. A mentalidade da época procurou exercer a missão como uma vocação universal em busca de unidade e integração. Os interesses da conquista de almas e da conquista política estavam alinhados.²⁸⁹

A matriz protestante manteve esta mesma mentalidade monocultural e imperialista, reforçando de maneira muito nítida a perspectiva de dominação e exclusão. Influenciada pelo iluminismo, pelo pietismo e pelo puritanismo, esta matriz protestante alinha-se fortemente com a mentalidade eurocêntrica e norte-americana de ocidentalização. O movimento de colonização também exercido pelos países protestantes demonstra um claro desejo de promover a expansão de seus territórios. Em geral os empreendimentos missionários ocorriam dentro da mentalidade de anglicanização ou norte-americanização.²⁹⁰ O propósito

²⁸⁹ AZZI, Rioldo. Método missionário e prática de conversão e colonização., pp. 93-100.

²⁹⁰ GONZÁLES, Justo L.; ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 213.

missionário em perspectiva culturalmente dialogal para com os povos dos novos territórios não estava na agenda do colonizador.

Essa mentalidade missionária norte-americana vai se tornar hegemônica em função da difusão da ideologia do *Manifest Destiny*²⁹¹, que ainda hoje expressa a convicção de que os Estados Unidos da América do Norte foram eleitos por Deus para desencadear um processo civilizatório na América Latina. Essa ideologia tornou-se um padrão usado historicamente com frequência para identificar a visão expansionista territorial dos Estados Unidos. Segundo esta visão, a expansão norte-americana apenas cumpre a vontade divina. Aqueles que então defendiam a ideologia do Destino Manifesto acreditavam que os povos da América Latina deveriam ser colonizados pelos Estados Unidos e não pelos países europeus. Desta forma, estava facilitado o desejo dos Estados Unidos de manter a Europa fora do continente. Além disso, os Estados Unidos acreditavam que tinham sido escolhidos pela providência divina para desempenhar um papel geopolítico estratégico no mundo.²⁹² Como se pode ver, trata-se da substituição da figura que acumula as funções de colonizador e evangelizador. A perspectiva permanece, no entanto, a mesma: monocultural.

De certa forma a ideologia do Destino Manifesto é reafirmada pelo protestantismo norte-americano, influenciado pelas concepções calvinistas, que assumiram para si na condição de povo escolhido por Deus para a promoção da salvação da humanidade e, desta forma, deveriam também exercer um papel de caráter civilizatório. A mentalidade missionária associou-se de forma contundente a este papel sociocultural norte-americano. O expansionismo missionário ocorreu dentro desta mentalidade expansionista de conquista das nações consideradas não civilizadas. Essa conquista e a consequente salvação destas nações foram associadas à religião, neste caso o cristianismo de tradição protestante, assumindo um caráter espiritualizado, por ser uma conquista feita para Deus e em nome de Deus. A mentalidade missionária norte-americana reforçou a ideologia do Destino Manifesto. As teologias da missão elaboradas e praticadas pelas tradições cristãs protestantes evangelical e ecumênica, já mencionadas no capítulo 2,

²⁹¹ BECKER, Marc. *Manifest Destiny*. In: MCPHERSON, Alan (Ed.). *Encyclopedia of U.S. military interventions in Latin America*. v. 2, ABC-CLIO: California, 2013, pp. 367-371.

²⁹² FONER, Eric; GARRATY, John A (Ed.). *The reader's companion to American history*. New York: Houghton Mifflin, 1991. Adaptado do verbete *Manifest Destiny*. Por se tratar de uma versão digital para a plataforma *Kindle* não há paginação.

compartilharam da mesma ideologia do Destino Manifesto e sucumbiram à mesma armadilha de tratar os seres humanos de outras culturas como objetos. É inegável o vínculo estreito entre expansão colonial ocidental e Destino Manifesto.²⁹³

A noção de exclusão e dominação é percebida pela própria sociedade norte-americana que cunha o adjetivo *WASP*²⁹⁴ para designar pejorativamente um determinado e definido grupo de indivíduos norte-americanos que são brancos, protestantes e com ascendência britânica e são detentores do poder econômico, político e social. O cientista político Andrew Hacker usou o termo *WASP* academicamente, pela primeira vez em 1957, considerando que o mesmo já estava plenamente incorporado à linguagem sociológica.²⁹⁵

Não é possível pensar teologicamente estes períodos se não admitirmos criticamente que as opções éticas e os modelos de missão neles desenvolvidos não consideraram o outro como ser humano, mas o conquistaram e o coisificaram. A Fé Cristã não pode ser entendida como um discurso sobre o outro abstrato. É sempre e primeiramente um olhar ao outro concreto, em seu contexto cultural, como rosto do totalmente Outro. Em assim sendo, as Igrejas Cristãs devem preocupar-se com o outro e envidar esforços para livrar o outro de qualquer tipo de dominação e exclusão, inclusive por parte destas mesmas Igrejas, ainda que a dominação ocorra por processos inconscientes. Nunca será uma tarefa fácil e acabada. Sempre será uma tarefa de interpelação aos evangelizadores, feita a partir do Deus que age no cotidiano dos seres humanos, no presente como no passado, e que aponta para uma esperança no futuro em função da presença e do agir deste Deus.²⁹⁶

No quadro abaixo são apresentadas de modo sintético as características das matrizes evangelizadoras ocidentais.

²⁹³ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 75.

²⁹⁴ Acrônimo que em inglês significa White, Anglo-Saxon and Protestant (Anglo-Saxão Branco e Protestante).

²⁹⁵ HACKER, Andrew. Liberal Democracy and Social Control. *American Political Science Review*, v. 51, n. 4, December 1957, pp. 1009-1026. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/pdf/1952449.pdf?acceptTC=true>>. Acesso em: 07 jun. 2015.

²⁹⁶ AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão e colonização., pp. 101-105.

Quadro 8 - Características das matrizes evangelizadoras monoculturais²⁹⁷

Teologia da Missão	Subjacente à Ecclesiologia.
Modelo de Missão	Civilizatório, conversionista, de educação bancária.
Ortodoxia	Rígida, de cumprimento de programas, verticalizada.
Etnocentrismo	Invasão, exclusão, dominação, intolerância.
Ações Práticas	Decisões pré-estabelecidas pelas agências missionárias.

Para realizar uma ação evangelizadora entre as tribos urbanas de rosto *underground* as Igrejas Cristãs precisam necessariamente enfrentar a realidade concreta. “O mundo mudou e a mudança foi institucionalizada”.²⁹⁸ O modelo de missão desenvolvido pelas tradições cristãs ocidentais nos últimos três séculos, modelo este vinculado a uma ideologia civilizatória e compulsória, já não é mais viável. Sua incapacidade objetiva de resolver as necessidades e os problemas humanos fundamentais deve alertar para este fato. Se as Igrejas Cristãs continuarem fechadas em si mesmas, em seus conteúdos dogmatizados, em sua catequese de repetição de conteúdos, em suas agendas pré-estabelecidas de resultados, qualquer ação evangelizadora advinda deste modelo continuará negando a identidade do outro, perpetuará um sistema de não relação, onde não há reciprocidade nas decisões. Os equívocos das matrizes evangelizadoras ocidentais, conforme indicado acima, contribuíram para elaboração e a definição de um modelo de missão na contemporaneidade que repete os mesmos equívocos do passado.

Quais são, então, os parâmetros para se estabelecer a relação entre Fé e Cultura a partir da peculiaridade d’Aquele que é anunciado? Por que a perspectiva monocultural é teologicamente tão preocupante como se procurou mostrar até aqui nesta tese? Para responder, é preciso recordar alguns aspectos da relação entre Fé Cristã e a realidade cultural.

²⁹⁷ NASCIMENTO, Analzira. *Evangelização ou colonização.*, p. 108. Adaptado do modelo apresentado nesta obra.

²⁹⁸ DUQUE, José. Do passado para o presente: um balanço da teologia da libertação: contexto, contribuições. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 20.

4.2

Fé Cristã e Cultura: aproximação e distanciamento

Como já demonstrado no capítulo anterior e reiterado até agora no presente capítulo, Fé e Cultura não se opõem, mas ao contrário, se relacionam. Se o objetivo desta tese consiste em exatamente compreender como esta relação acontece na cultura urbana de rosto *underground*, importa recordar as condições de relacionamento entre Fé e Cultura. Infelizmente, não é incomum Fé e Cultura serem tratadas como realidades diferentes da vida. Ainda se ouve dizer que uma pertence ao âmbito religioso e a outra ao âmbito mundano. O âmbito religioso trataria apenas da relação do ser humano com o divino, enquanto o âmbito mundano trataria da relação do ser humano com o mundo. Fé e Cultura, quando lidas neste registro de interpretação, tornam-se estranhas entre si e até mesmo incompatíveis. Com frequência este tipo de interpretação gera uma leitura dualista. Esse dualismo coloca uma barreira de estranheza e antagonismo entre a Fé e a Cultura.

Não basta, portanto, apenas dizer que existe clara distinção quando interpretadas a partir de seu lugar próprio. É preciso indicar que estão interligadas, inter-relacionadas, que provêm de um lugar comum. No caso específico desta tese, o lugar comum de onde emanam Fé e Cultura é o próprio Deus revelado. Fé e Cultura não se opõem, mas também não se fundem. Elas se relacionam, cada uma com sua identidade e sua finalidade próprias. "Cultura provém do ser humano; religião de Deus. Cultura é algo natural; religião, sobrenatural. Cultura concerne à vida social, religião, à vida espiritual. Cultura humaniza o homem, religião o salva".²⁹⁹

Por isso, é possível afirmar que Fé e Cultura são um tema central ao longo de toda a Bíblia. Do Gênesis ao Apocalipse, somos apresentados a uma variedade de ambientes culturais e acontecimentos históricos que têm como finalidade a salvação. A história do povo de Israel, a compreensão de sua fé a partir de sua cultura, a influência de diversas outras culturas na vida do povo, todos estes elementos são usados por Deus para que Seu agir salvífico seja apreendido e compreendido pelo povo. Fé e Cultura são, para a experiência

²⁹⁹ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, p. 88.

bíblica, âmbitos da realidade da vida.³⁰⁰

O fato de Deus se ter feito humano em tudo, ter assumindo a natureza humana em tudo, exceto no pecado, é exatamente a condição que torna Jesus único e singular. Jesus é o próprio Deus que se encarna para realizar a vontade redentora do Pai, que age no decorrer da história em prol da salvação do ser humano. A revelação de Deus continuamente na história do ser humano chega ao seu ponto alto na encarnação de Jesus Cristo. Ao assumir a história humana, Jesus assumiu a dimensão cultural, pois a história se constrói na(s) cultura(s). As histórias são histórias vividas e narradas a partir de um horizonte cultural. Nesse sentido, Jesus, como revelação plena de Deus, extingue todo e qualquer outro possível caminho para a Revelação divina que não aconteça no âmbito da cultura. O Verbo se fez humano e o humano pressupõe cultura. As culturas podem variar, mas, como já tão afirmado ao longo desta tese, não há como viver a experiência cristã se não for no âmbito cultural.

A compreensão de um Deus Uno e Trino caracteriza a Fé Cristã. Jesus nos revelou uma imagem bem específica de Deus, imagem esta que condiciona a apresentação, no sentido de que o conteúdo determina o continente. Por isso, a experiência cristã de Deus não pode prescindir da Trindade. A Boa Nova de Jesus Cristo aponta para a Trindade. O Pai envia o Filho. O Filho e o Pai enviam o Espírito. Quando as Igrejas Cristãs afirmam que Deus é Uno e Trino, significa que Deus é a comunhão gerada pelas três pessoas divinas, por meio do amor mútuo, que permite uma autocomunicação mútua, relacional, num processo de articulação entre unidade e pluralidade. A noção de um Deus Uno e Trino transpõe a barreira do pessoal para o intrapessoal e interpessoal afirmando uma atitude dialógica e comunitária. Assim evita-se uma perspectiva monárquica da Trindade. Unidade e diversidade apontam para alteridade que se revela acessível, convidativa, integradora e dialógica onde não há associação do Deus Uno e Trino a um sistema hierárquico. Pai, Filho e o Espírito Santo relacionam-se em diálogo mútuo. Cada um existe em prol do outro e nunca para si mesmo. A união das três pessoas é possibilitada pelo amor que as une. Não há solidão em três. Não há separação em três. Não há exclusão em três.³⁰¹

³⁰⁰ RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo.*, p. 184.

³⁰¹ GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino*. Una teología de la Trinidad. Barcelona: Herder, 2001, p. 82.

Esse relacionamento de não solidão, não separação e não exclusão da Trindade aponta para uma chave hermenêutica que advém da palavra *pericorése*. A expressão grega *pericorése* foi utilizada no século IV pelo Pseudo-Cirilo. Contudo, foi João Damasceno, no século VIII, quem percebeu seu significado como um instrumento teórico para refletir sobre a Trindade. A preposição *peri* significar em volta, ao redor, acerca de e à margem. Dela derivam palavras como periferia ou periférico. O substantivo *coré* significa dança, bailado, de onde se originam palavras como coreografia e coreógrafo. Quando associado à compreensão cristã da Trindade, *pericorése* indica um movimento de dança permanente ao redor, uma forma de coreografia representada em movimentos diversos, lentos ou rápidos, contudo sempre harmoniosos. É o movimento solidário no relacionamento entre o Pai, o Filho e do Espírito Santo.³⁰²

A partir deste entendimento, a Fé Cristã tem afirmado que as Pessoas da Trindade dançam em harmonia, em um processo vital de reciprocidade entre as três, onde o intercâmbio de energias é eterno e sempre surpreendente. *Pericorése* aponta para a alteridade. O que caracteriza e diferencia as Pessoas trinitárias é justamente aquilo que as conserva unidas. Essa dança eterna evita o isolamento e impede que exista qualquer relação de subordinação entre as Pessoas da Trindade. O Pai, o Filho e o Espírito Santo conservam sua alteridade justamente em função desta energia dançante, pericorética. A compreensão da Fé Cristã acerca da Trindade aponta para a solidariedade trinitária.³⁰³

A Trindade indica e aponta para a unidade das três pessoas, mas, ao mesmo tempo, para a diversidade. Diversidade presente na vida, nas culturas, na própria criação divina. A partir da Trindade é possível observar na criação a diversidade e a unidade do próprio Deus, que por meio de seu amor transbordante possibilita a liberdade e autonomia dos seres humanos. A Trindade autentica a liberdade e a diversidade da criação. Essa compreensão trinitária ajuda como chave hermenêutica na abordagem de determinados desafios enfrentados pelas sociedades contemporâneas no que diz respeito principalmente à pluralidade ou diversidade. A Trindade propõe respeito não somente à pluralidade ou diversidade, mas também autonomia na compreensão de Deus. A reciprocidade da

³⁰² GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino.*, p. 179.

³⁰³ MOLTMANN, Jurgén. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a Teologia. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 160.

relação entre Pai, Filho e Espírito Santo, constitui unidade e diversidade, unidade e alteridade. Essa relação ou comunhão não impede ou não apenas suporta a pluralidade e a diversidade, mas promove e cria a diversidade em unidade. Na Trindade há uma unidade expressa de modo plural: Pai, Filho e Espírito, reconhecendo-se em mútua troca e complementação.³⁰⁴

Pelo fato da Trindade se manifestar na criação e na redenção da humanidade é possível afirmar que a solidariedade é o modo de ser da Trindade. A Trindade convida à vida solidária, convida à promoção da solidariedade para toda a humanidade. A solidariedade como modo de ser da Trindade aponta para a tarefa, para o serviço mútuo, para o dom, para a dádiva. Esse modo de ser solidário da Trindade manifesta-se dinamicamente num processo constante de realização da vida. As Igrejas Cristãs são convocadas para, a partir da proclamação da Boa Nova, reproduzir, ainda que de forma limitada, em função da condição humana, a solidariedade da Trindade. Será o próprio Deus Uno e Trino que capacitará as pessoas cristãs a assumirem a solidariedade como modo de ser. Assim como a solidariedade trinitária se dá nas Três Pessoas Divinas, por meio de um intercâmbio dialógico de amor e comunicação recíproca de si mesmas, as Igrejas Cristãs falarão, influenciadas pela solidariedade da Trindade, do amor de Deus para as pessoas de vínculo com as tribos urbanas de rosto *underground*. Não proclamarão a Boa Nova em função apenas de uma metodologia ou de um projeto evangelístico-missionário, mantida a mesma postura não dialógica, já tão mencionada nesta tese, mas permitirão que o modo de existir como ser humano seja determinado pela solidariedade presente na Trindade. Não seria um exagero afirmar que a Trindade se solidarizou com o ser humano através do ato de Jesus com e para os seres humanos, através de sua solidariedade redentora ao tornar-se “[...] o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29).³⁰⁵

Nesse sentido, é importante recordar, ainda que brevemente, o que ocorreu com os discípulos de Jesus quando exerceram o mandato missionário. Eles tiveram que lidar exatamente com os desafios do entrelaçamento da Fé com as culturas. Analisados alguns desafios desta relação no Novo Testamento, percebe-se que a necessidade de transmitir a fé no horizonte cultural de novos

³⁰⁴ MOLTSMANN, Jurgen. *Trindade e Reino de Deus*, pp. 205-206.

³⁰⁵ GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino.*, p. 223.

receptores vai se tornando cada vez mais complexa.³⁰⁶

O debate em torno da questão da relação entre Fé e Cultura sempre esteve presente na vida missionária das Igrejas Cristãs. Toda vez que a Boa Nova do Evangelho é proclamada em uma nova perspectiva cultural, entra em cena a relação Fé e Cultura. O Novo Testamento apresenta uma fé nascida no seio da cultura judaica, porque Jesus de Nazaré encarnou-se num tempo, numa área geográfica, num determinado povo, apropriando-se de sua história, linguagem e cultura. Enquanto encarnado, é um ser humano como qualquer outro ser humano, sempre, porém, isento da condição de pecado. É igual aos demais seres humanos enquanto sujeito a uma cultura. Logo os discípulos de Jesus teriam também que lidar com a questão da Fé e da Cultura. Para ser discípulo de Jesus é preciso assumir-se também judeu?³⁰⁷

Conforme Atos 15, a Igreja Primitiva enfrentou uma questão cultural que recebe tratamentos distintos. Trata-se da controvérsia judaizante. Era exigido que os cristãos gentios se submetessem à Lei de Moisés, com ênfase maior para o rito da circuncisão. Essa questão não se apresentava como novidade. Este aspecto aparece claro quando os Atos dos Apóstolos mencionam que Pedro havia participado da conversão de Cornélio (At 10,9-48). Quando questionado em Jerusalém, Pedro se defende e narra o agir de Deus na casa de Cornélio. A atitude de Pedro de certa forma cria um ambiente de acolhimento favorável aos gentios. É a ação evangelizadora se abrindo à diversidade cultural, desprendendo-se do horizonte cultural semita e se abrindo à gentilidade.³⁰⁸

A controvérsia assume novos aspectos que desencadeiam dois tratamentos distintos para uma mesma questão cultural. Uma parte da Igreja entendeu que deveria manter seu preceito. Os gentios deveriam acatar a Lei de Moisés e passar pela circuncisão para tornarem-se parte da Igreja. Esse modelo cria uma noção que o diferente cultural é que deve vir até a Igreja, a qual não se considera diferente. Outro grupo compreende que esta questão não interfere nos valores do Reino de Deus e está disposto a ir ao alcance do gentio em seu ambiente cultural, abrindo mão de sua formação cultural judaica para permitir que

³⁰⁶ BAILLIE, D. M. *Deus estava em Cristo*. Ensaio sobre a encarnação e a expiação. São Paulo: ASTE. 1964, pp. 70-93.

³⁰⁷ GONZÁLEZ, Justo L. *Cultura & Evangelho: o lugar da cultura no plano de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 31.

³⁰⁸ RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo.*, p. 183.

o encontro com Jesus seja capaz de suplantar questões como idiomas, raças e culturas. Essa mentalidade tem como base a pessoa de Jesus Cristo, que se esvazia a si mesmo e toma forma de homem-servo com o objetivo de encontrar o outro onde este outro estiver.³⁰⁹ Seguir Jesus Cristo implica, portanto, esvaziamento cultural por parte do agente evangelizador.

No modelo tradicional de interpretação da Fé Cristã, isto é, no modelo chamado de monocultural, os seres humanos seriam radicalmente pecadores ou maus, porque o mundo é entendido e interpretado como mal. Esta ótica produz conclusões dualistas ao estilo de considerar o mundo como totalmente mau, cumprindo sanar esta maldade. Na verdade, o mundo é ambíguo. Quando uma reflexão teológico-pastoral ultrapassa os limites do monoculturalismo e realiza outra leitura das Escrituras, leitura esta que apresenta um Deus que atua no transcurso da história do ser humano, é possível afirmar que Deus não atua sozinho, mas interage com o próprio ser humano em suas redes de relacionamentos sociais, tais como costumes, economia, idioma, crenças, medos etc.³¹⁰

A diversidade *da* e *na* criação, presentes no mundo animal e vegetal, deveria ser analisada como herança divina, isto é, como critério de compreensão da globalidade da vida e, portanto, da missão. Na mesma medida, as diversidades das culturas devem ser analisadas e compreendidas como algo positivo. Foi o próprio Deus quem difundiu a diversidade cultural e compete às Igrejas Cristãs compreenderem e abraçarem a causa divina e evitarem a todo custo restringir a Boa Nova a uma única versão de cristianismo. (AG, 11)³¹¹ Deus atua para além das fraquezas ou pecados do ser humano, disposto a estender sua misericórdia muito mais do que seu juízo. O agir de Deus se faz no campo das culturas produzidas pelo ser humano. É um Deus, se assim podemos dizer, *inculturado*, isto é, um Deus inserido e ativo na história da vida e nas tradições históricas e culturais do ser humano, ainda que esta história esteja mesclada de atos de afastamento da parte do ser humano em relação ao Criador.³¹²

Portanto, é necessário sempre que toda cultura seja interpelada pelos valores do Reino de Deus em busca de corrigir possíveis contravalores. Será

³⁰⁹ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé.*, pp. 71-72.

³¹⁰ SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão*, pp. 63-64.

³¹¹ KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico.(Orgs.). *Compêndio do Vaticano II.*, p. 364.

³¹² WRIGHT, G. Ernest. *O Deus que age*. São Paulo: ASTE, 1967, p. 43.

sempre um procedimento vagaroso e complexo. Os valores do Reino de Deus contribuirão com a cultura e com a sociedade decorrente da mesma. Seres humanos movidos pelos valores do Reino de Deus terão sempre condições de expressar sua própria experiência cristã de maneiras e jeitos consoantes com suas memórias culturais.³¹³

Com reafirmado várias vezes ao longo desta tese, a Fé Cristã sempre acontece numa cultura. Contudo, nunca existiu uma cultura inteiramente cristã. Em culturas já afetadas pela Fé Cristã a tarefa evangelizadora e pastoral será mais árdua. Isto se dá em decorrência da necessidade de os missionários intermediarem o processo de inculturação entre a mensagem do Evangelho e a cultura para a qual propõem proclamar o Evangelho. O enfoque pastoral de uma matriz evangelizadora inculturada deve levar em conta um processo sempre mais extenso de conversação, de anúncio, de reflexão crítica e de apropriação da Fé Cristã enquanto agente de transformação.³¹⁴

Mudanças de cosmovisão desencadeiam uma visão abrangente da realidade que deve ser articulada com um modo ou estilo de vida que perpassa todos os domínios da vida. Só pode haver um modo de viver influenciado pela Fé Cristã a partir da vida da cultura. É preciso viver a cultura de modo cristão. O papel do ser humano que abraça a Fé Cristã deve incluir um compreender e um abraçar sua realidade cultural, mas ao mesmo tempo apontar e denunciar as visões de mundo que estejam em oposição aos valores do Reino de Deus. Fé Cristã que não é concretizada através de uma cultura é uma fé não vivida, uma fé que não chegou à vida. Uma fé que não se fez cultura é uma fé sem raiz. Os valores do Reino de Deus não podem ser fruto de meras especulações intelectuais elaboradas filosoficamente, mas dizem respeito e respondem positivamente aos desafios da vida, suas contradições, seus embates, seus dilemas. A Fé Cristã não pode ser desengajada nem escapista.³¹⁵

Nesse sentido, a Fé Cristã atesta sua natureza contracultural porque pretende que a cosmovisão do ser humano seja, a partir do encontro com a pessoa e a mensagem de Jesus Cristo, mudada, transformada, libertada, purificada. Trata-

³¹³ KIRK, J. A. *O que é missão?* pp. 130, 131, 193, 210, 211.

³¹⁴ GROOME, Thomas. Inculturação, pp. 132-134.

³¹⁵ CUNHA, Mauricio José Silva. Cosmovisão cristã e transformação social. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, pp. 57-80.

se de uma relação que, dito de modo simples, puxa continuamente a cultura para a frente, rumo ao Reino definitivo. Um texto bíblico bastante claro dessa contraculturalidade da Fé Cristã é o sermão do monte ou da montanha, conforme registrado em Mateus 5 e em Lucas 6, mais conhecido como sermão da planície, ressalvadas as devidas diferenças de estilo. As bem-aventuranças, ser sal e luz, a justiça que deve exceder a justiça do talião, a reconciliação nos relacionamentos, o cuidado com a sexualidade, a palavra propositiva e afirmativa, “Sim, sim; Não, não [...]”, e a expressão várias vezes reafirmada: “Ouvistes o que vos foi dito [...]”; [...] “Eu, porém, vos digo [...]”. Todas as dimensões da vida social, como a política, a economia, as ciências, as artes, as relações interpessoais, precisam estar engajadas com as realidades manifestas na vida cotidiana.³¹⁶

4.3 Fé Cristã e Cultura *Underground*

Considerando que a questão central desta tese se liga às tribos urbanas de rosto *underground*, cumpre aplicar os princípios aqui elencados à específica realidade que deu motivo à pesquisa. É necessário, ainda que de modo tangencial, enfrentar a questão *underground*. A tangencialidade se deve ao fato de que o estilo de vida *underground* não representa um único perfil, mas sim um conjunto multifacetado e continuamente em transformação. Mesmo assim, a realidade *underground* permite algumas indicações importantes. É importante sempre discernir em que medida a Fé Cristã e a Cultura *Underground* se aproximam e em que medida se distanciam. É importante discernir quais os valores e os limites da Cultura *Underground* em face do Reino de Deus. Como os missionários/evangelizadores poderão, portanto, propor parâmetros para uma práxis coerente em relação aos que vivem em uma cultura de contexto urbano *underground*, parâmetros que apontem os valores desta cultura como aproximados dos valores do Reino de Deus e aquelas realidades que ainda precisam ser fecundadas pelo Evangelho? Como o agente evangelizador, originário de outra cultura, pode efetivamente aprender da(s) cultura(s) de rosto *underground*,

³¹⁶ SOUZA, Rodolfo Amorim Carlos de. Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, pp. 39-55.

deixando-se questionar e transformando seu modo de viver a mesma Fé Cristã? Como discernir entre o que pode ser aceito e o que necessita ser interpelado em vista da transformação?

A chave que ajudará a responder a este questionamento é *contracultura*, por certo não como mera atitude de rebeldia, mas como maneira de ler a realidade a partir de outra perspectiva possível que não aquela que a sociedade predominantemente vivencia. Nesse sentido, contracultura se torna uma interface indispensável porque tanto a Fé Cristã quanto a Cultura *Underground* podem ser entendidas como contraculturais. O *underground* rejeita a chamada cultura dominante. O cristão está no mundo sem ser do mundo (cf Jo 17,11-18). Esta, portanto, é uma significativa conexão entre ambas as realidades, ainda que em vários casos os valores de um grupo *underground* não se identifiquem com os valores do Evangelho.

No campo dos valores evangélicos, isto é, naquilo que a mentalidade *underground* os tangencia, é possível começar a partir do ser diferente. De fato, os grupos de rosto *underground* são diferentes do usual e, com isso, fazem com que a diferença seja uma questão a se considerar. Por isso, o agente evangelizador deve considerar a contraculturalidade dos grupos de rosto *underground*, independentemente do nível em que essa contraculturalidade venha a se manifestar. O Evangelho traz em si uma forte carga de contraculturalidade. Isso faz parte de sua identidade. O Evangelho é histórico, encarnado nas culturas, mas também transcendente a todas e a cada uma das culturas. Por um lado, em virtude do princípio da encarnação, o Evangelho valoriza as culturas. Por outro, no entanto, ele as relativiza, sempre apontando para a consumação escatológica. Neste sentido, o mundo *underground* e o Evangelho encontram outro ponto de tangência. A contraculturalidade se manifesta como terreno fértil para a vivência de determinados aspectos do Evangelho, nem sempre perceptíveis quando esta vivência se dá a partir do *mainstream*. Importará sempre ao agente evangelizador discernir o nível de contraculturalidade, verificando se ela é apenas estética ou atinge também os critérios de compreensão da vida, onde efetivamente o processo evangelizador acontece. Este discernimento é importante porque, como bem se sabe, toda cultura, entre seus mecanismos de defesa, possui a capacidade de cooptar as contraculturalidades, folclorizando-as. A contraculturalidade é uma importante porta de acesso às culturas urbanas de rosto *underground*, mas, em

cada caso, o agente evangelizador deverá fazer o respectivo discernimento.

Esta atitude é importante porque ser cristão implica necessariamente um estilo diferente de vida e esta busca faz parte da experiência cristã. Importa também aqui fazer o discernimento a respeito do que se compreende como novo estilo de vida. Se por novo se compreende a melhor adequação aos valores do Reino de Deus, mesmo que não se explicitando assim, pode-se constatar o referido ponto de tangência. Ao contrário, se por novo estilo de vida se compreende, por exemplo, o hedonismo e outras práticas semelhantes, o novo estilo de vida valerá apenas enquanto princípio, nunca, porém, como concretização. Neste caso, poder-se-á valorizar a postura contracultural enquanto busca de algo diferente, mas não a materialização.

Outro aspecto que permite o acesso às tribos urbanas de rosto *underground* está no fato de as mesmas costumarem trazer para os primeiros lugares de suas agendas existenciais temas de fronteira, questões nem sempre facilmente acolhidas pelo *mainstream*. Se, por um lado, nem sempre a forma como os grupos de rosto *underground* resolvem as referidas questões fronteiriças se identifica com o Evangelho, por outro, não se pode negar que a sensibilidade para os temas de fronteira pode ser outro ponto de aproximação. Há, nas chamadas questões de fronteira, aspectos do Reino de Deus que devem assumir lugares mais destacados na hierarquia de valores de todas as culturas. Podem ser aqui indicados o desejo de uma vida mais simples, sem o peso do consumo que tudo sufoca, a rejeição à guerra como solução para os conflitos, a valorização da pessoa humana em primeiro lugar, a questão ecológica, entre outros exemplos.

A tudo isso acrescenta-se a solidariedade que muitas vezes é encontrada nestes grupos, tanto dos membros entre si, quanto destes em relação a outras pessoas e à causa ecológica. É bem verdade que esta solidariedade tende a se manifestar no nível mais pessoal, isto é, dos relacionamentos mais imediatos, entre os membros, sem efetiva incidência no todo social. Entretanto, também aqui o agente evangelizador haverá de reconhecer na prática da solidariedade um sinal da presença do Espírito que, soprando onde quer, chegou anteriormente. Caberá a esse agente evangelizador, individual ou institucional, alargar o perímetro da solidariedade.

Algumas heranças históricas da Cultura *Underground*, quando lidas em chave contracultural, podem ser caracterizadas como: hedonismo, pacifismo,

afirmação de novos valores, preocupação ecológica e espiritualidade. A primeira herança direta da Cultura *Underground* tem a ver com o hedonismo, isto é, com o prazer entendido como o bem supremo e transformado em estilo de vida. Certamente, a relação com o prazer nas atuais tribos *underground* não é a mesma de décadas atrás, como, por exemplo, em meados do século XX, com os já mencionados grupos hippies. Atualmente, o que mais se percebe é a recusa ao estilo de vida dominante e seus efeitos colaterais. Essa recusa gera a busca de um estilo de vida marcadamente diferente, cuja preocupação é a noção de que faz sentido viver e aproveitar a vida livre das marcas históricas e mesmo morais.

Outra herança diz respeito ao pacifismo. As manifestações pela paz, associadas ao slogan *paz e amor*, posicionaram-se, nas já citadas décadas do século passado, contrárias aos conflitos bélicos. Esta herança permanece, ainda que manifesta de outro modo. O que importa é a afirmação de que existe a possibilidade de resolver conflitos por outros meios. A paz é possível. Uma terceira herança vem na esteira da afirmação de novos valores em contraposição aos valores morais, comportamentais e religiosos da sociedade dominante, considerados rígidos. A Cultura *Underground* propagou, de maneira de maneira intensa na vida cotidiana e continua no presente, ainda que não através das mesmas práticas de outrora, práticas aquelas entendidas como radicais, noções sobre temas como liberdade sexual, religiosa e comportamental. Deve-se destacar o fato, que a sociedade de maneira geral não estava preparada para receber e acolher os valores propostos e vividos contraculturalmente. Outra herança importante foi a observação de que não se tratava apenas de negar ou recusar o sistema dominante, mas era fundamental a proposição de alternativas diante da possibilidade de catástrofes ecológicas. Torna-se urgente lutar pela sobrevivência do planeta.³¹⁷ Essa preocupação sempre presente na cosmovisão *underground* passa a ser um marco orientador com a criação das comunidades alternativas e a ênfase no exercício de uma vida saudável por meio da alimentação e da medicina natural. Por último, e não menos importante, a Cultura *Underground* abriu espaços para uma espiritualidade distinta da espiritualidade de perfil ocidental

³¹⁷ Em sua recente encíclica sobre o meio ambiente, assim se expressou o Papa Francisco a respeito da atuação dos grupos locais, que podem ser também compreendidos como grupos *underground*: “Admirável é a criatividade e generosidade de pessoas e grupos que são capazes de dar a volta às limitações do ambiente, modificando os efeitos adversos dos condicionalismos e aprendendo a orientar a sua existência no meio da desordem e precariedade.” Papa Francisco, Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado com a casa comum, 148.

marcadamente na sua busca de orientações advindas da espiritualidade oriental, fato que influenciou de forma muito decisiva a cosmovisão *underground*.

Além destes pontos de convergência entre os valores do Evangelho e a mentalidade *underground*, é possível destacar alguns pontos de preocupação no sentido de que com eles o agente evangelizador deverá ter toda atenção para não contemporizar. Se por um lado a Fé Cristã e a Cultura *Underground* se aproximam em alguns aspectos, por outro lado há valores próprios do Reino de Deus que podem não se fazer presentes na cultura de rosto *underground*. Dentre estes valores, destaca-se o fechamento ao diferente com posturas violentas, até mesmo mortais, como é o caso dos grupos que espancam pessoas por não concordar com as escolhas que fizeram para suas vidas. Se, no campo dos valores, o agente evangelizador haverá de destacar a priorização da pessoa humana, no campo dos contravalores, haverá de questionar fortemente os níveis de agressividade e letalidade.

Outra fonte de preocupação nas culturas de rosto urbano *underground* encontra-se na dificuldade de incidir sobre o todo social. Isso acontece quando estes grupos se fecham num mundo exclusivamente alternativo de vida e sociedade. Não se nega que, diante de um mundo urbano globalizado, fragmentado, diluidor de identidades, as ilhas ou guetos de proteção, não deixam de ser atrativos importantes. Num mundo de identidades liquefeitas, é antropológicamente compreensível buscar uma identidade. O problema, à luz do Evangelho, é que esta identidade nunca poderá deixar de ser relacional, ao estilo da relação trinitária. O cristão é sal e luz, como se mostrou antes. Sem essa dimensão, o cristianismo não se vivencia plenamente.

Outro ponto de preocupação, de algum modo já mencionado antes, diz respeito ao esvaziamento da dimensão contracultural enquanto realidade ética, isto é, no nível dos valores maiores. Quando isso acontece, o *underground* se torna estetizado e a identidade, liquefeita nos mundos urbanos, passa a ser assegurada muito mais através da imagem, que pode ser uma imagem corporal (tatuagens, piercings etc.), a adesão a um ritmo ou estilo musical, a um tipo alternativo de se relacionar com a ciência, a um estilo alimentar etc. Não se nega a importância da dimensão estética enquanto linguagem para expressar um jeito de ser. O desafio evangelizador consiste em sempre ultrapassar a dimensão do estético, do visual, do aparente para mergulhar nos níveis mais profundos de compreensão da

globalidade da vida. É aqui que se dá o processo de evangelização em linha inculturada. Permanecer no âmbito meramente estético faz correr o risco de, na verdade, no máximo se evangelizar a meio caminho, ou, pior, cair na ilusão de se estar evangelizando. “Importa evangelizar, não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes”.³¹⁸ Ou se mudam os valores e as compreensões de vida, ou a evangelização não se dará plenamente. Consequentemente, o agente evangelizador que quiser estabelecer uma ponte com o mundo *underground* haverá de ultrapassar o nível do estético, isto é, da linguagem com a qual as pessoas de vínculo *underground* se expressam, e mergulhar no nível das compreensões mais profundas. Estas compreensões e vivências passam então a se manifestar nas linguagens, isto é, na estética *underground* ressignificada e mesmo em posturas diante da vida. Por sua vez, o agente evangelizador ultrapassa seus preconceitos, cresce na vivência da alteridade e compreende existencialmente o Evangelho ainda mais.

Com esses exemplos, já se pode perceber que, no diálogo evangelizador com as tribos de rosto *underground* há pontos de proximidade e pontos de distanciamento. Aos pontos de proximidade, cumpre valorizar e estimular. Aos de distanciamento, cumpre interpelar e propor transformação. Isso acontece porque, se as tribos de rosto *underground* buscam uma efetiva vida diferente, humana e humanizada, rejeitando, por isso, o que consideram contravalores do *mainstream*, o que se espera em nome do Reino de Deus e do Deus do Reino é que façam, ainda que gradativamente a experiência do autoesvaziamento de si mesmas (Fl 2,5ss). Esvaziamento aqui não significa abandonar as convicções, mas ser capaz de as colocar em cheque diante de concepções diferentes e que, quando for o caso, construir sínteses criativas.

A Cultura *Underground*, enquanto cultura advinda da ação de pessoas engajadas em suas causas contraculturais, resulta da relação dialética entre seus ideais e a realidade, entre as questões ideológicas e sua existência cotidiana, e têm enorme potencial para promover o desenvolvimento da sociedade. Ainda que, em princípio, seus ideais contraculturais estejam alinhados com questões relativas à existência humana, e por essa razão, em certa medida, com os valores do Reino de Deus, ao serem colocados em prática, demonstram que sua lógica nem sempre

³¹⁸ PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 20.

está alinhada com os valores do Reino de Deus. Este é o ponto de distanciamento mais agudo entre a Fé Cristã e a Cultura *Underground*. Quanto mais uma cultura está impregnada de modo excludente e não relacional por seu ideário e fechada em si mesmo, tanto mais ela estará fechada para os valores do Reino de Deus e poderá, ainda que possua boas intenções, não propiciar as desejadas consequências na linha da justiça, paz, solidariedade e qualidade da vida.

Como, além disso, esta tese buscou refletir sobre as tribos urbanas de rosto *underground* atuais, cabe ainda uma outra observação. A Cultura *Underground*, caracterizada por sua ação contracultural bem demarcada na história passada recente, como, por exemplo, o caso dos hippies, vem sofrendo em nossos dias transformações que a levam a não raramente abdicar de suas características contestadoras do sistema predominante, deixando, portanto, de lado seu discurso mais amplo, centrado predominantemente no campo político-ideológico. De maneira sistemática a Cultura *Underground* tem sido engolida pela sociedade que a folcloriza e a altera para quase exclusivamente atender ao âmbito da satisfação pessoal. Num mundo em crise de utopias, já não há mais causas nobres que unam e mobilizem movimentos de protestos e contestação, pois as utopias foram trocadas por liberdades imediatizadas. As causas de mobilização atuais são manipuladas por quase todos os setores da sociedade, cada qual interpretando a realidade a partir de sua própria visão e de seus próprios interesses.

Com as transformações ocorridas no mundo ocidental nas últimas décadas do século passado e nas primeiras décadas deste século, alguns valores defendidos mais claramente pela mentalidade *underground* atingiram em medida muito considerável a sociedade ocidental de maneira geral. Por isso, é possível atualmente debater e fazer proposições sobre questões de gênero, sexualidade, drogadição, famílias não convencionais, dentre outros temas polêmicos, outrora considerados tabus. Também a ecologia, por outro lado, é um tema amplamente apoiado pela sociedade e discutido em ambientes que nunca antes abriram espaço para uma reflexão produtora de transformação. A busca por um novo estilo de vida, com base numa apropriação de mundo, uma cosmovisão que não passe exclusivamente pela lógica instituída socialmente, ofereceu alternativas para repensar valores já convencionados. A Cultura *Underground* assumiu um papel contracultural não apenas por ser uma mera atitude de rebeldia, mas porque as

pessoas envolvidas no ambiente *underground*, mesmo sem que compreendessem integralmente suas ações, vincularam suas vidas com a realidade que viviam de maneira intensa. Queriam mudanças. Toda mudança de cosmovisão está interligada com transformação pessoal e social.

Por tudo isso, as Igrejas Cristãs em seu contato com as tribos urbanas de rosto *underground* se deparam com um duplo caminho: ou impõem, na linha da monoculturalidade ou se abrem para novas compreensões da experiência de Fé. Uma vez que a inculturação é um caminho de mão dupla, importa pelo menos acenar para as implicações deste processo evangelizador na pessoa ou instituição que se proponha a anunciar a Boa Nova do Reino de Deus a um horizonte cultural distinto do seu. Por tudo que foi dito até aqui, esta pessoa ou instituição deve necessariamente se deixar interpelar pela cultura à qual está se dirigindo, no sentido de ser cobrada principalmente no seu testemunho, pelos valores que está desejando que sejam assumidos. De fato, como pode alguém querer que sua mensagem seja aceita, se nem mesmo esta mensagem é vivida pelo anunciador?

Esta realidade se torna ainda mais complexa quando se trata de uma ação evangelizadora de cunho Batista, como é o caso do pesquisador desta tese. Por certo, não se trata aqui de refletir de modo abrangente sobre as específicas implicações da relação entre o mundo Batista e as tribos de rosto *underground*. Um exemplo desta complexidade pode ser encontrado na multiplicidade de estilos de ser Batista (históricos, renovados, do sétimo dia etc). Só esta multiplicidade já permitiria outra tese doutoral, o que, todavia, não impede de se intuir, que, por exemplo, a identidade Batista, nascida a partir do confronto-combate, primeiro com a Igreja Anglicana e depois com a Igreja Católica Romana, se veja interpelada pelas tribos urbanas de rosto *underground*. Como efetivamente poderia um Batista pedir abertura das tribos de rosto *underground*, se ele mesmo, Batista, não porta consigo, por exemplo, uma forte sensibilidade ecumênica, enquanto respeito, diálogo e convivência para com outros segmentos cristãos, sensibilidade essa traduzida em práticas?

4.4

Princípios norteadores para uma matriz evangelizadora de linha inculturada

Esta seção pretende indicar alguns parâmetros para o alargamento do enfoque pastoral diante da tarefa da inculturação do Evangelho. Retomando a reflexão relativa à evangelização nas culturas de rosto *underground*, deseja estabelecer etapas palpáveis na construção de uma matriz evangelizadora de linha inculturada em qualquer outra realidade cultural que não apenas a *underground*. As finalidades básicas desta matriz devem apontar para a descoberta e a fecundação da cultura com os valores do Reino de Deus. Devem, ao mesmo tempo, permitir que o agente evangelizador reveja sua própria experiência de fé e a reconstrua a partir das interpelações recebidas do mundo *underground*. Este processo de mútua descoberta descortina, em um primeiro momento para o próprio evangelizador a possibilidade de perceber e reconhecer o agir de Deus em determinada cultura, vendo sinais dos valores do Reino de Deus na cultura e, por meio destes valores, promover intencionalmente, vínculos de relacionalidade. Atitudes de diálogo e humildade são essenciais para que este projeto possa se instalar.³¹⁹

Uma matriz evangelizadora de linha inculturada sempre perceberá o agir de Deus presente nas diferentes culturas. Deus agiu no passado e continua agindo no presente, na história e na cosmovisão de toda cultura, bem antes da chegada de uma agenda missionária das Igrejas Cristãs. A característica de uma matriz evangelizadora de linha inculturada deverá ser o reconhecimento que a proclamação do Evangelho não é apenas uma mera adaptação de seu conteúdo, mas floresce a partir do interior de cada cultura.³²⁰ Deus age em todas as culturas. O próprio Deus é a salvação do ser humano. Nem sempre a cultura dá conta de proclamar por si própria a ação salvífica de Deus. É preciso descortinar, a partir do referencial cultural, a ação salvífica de Deus que ocorre através do acolhimento de Deus ao ser humano na cultura onde este ser humano está inserido, através do acolhimento dos seres humanos entre si e através da abertura aos outros seres

³¹⁹ SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 227-229.

³²⁰ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Contexto geral do desafio da inculturação. In: ANJOS, M. F. *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 13-27.

humanos, que não fazem parte da cultura em questão.³²¹

Uma matriz evangelizadora de linha inculturada perceberá que a Boa Nova do Evangelho e os elementos culturais estão alinhados sempre com a preocupação básica do ser humano, isto é, com a vida. Só será possível construir uma nova cosmovisão a partir da Boa Nova, se o Evangelho dialogar com a cultura. Deve ficar claro que o estabelecimento de uma matriz evangelizadora de linha inculturada deve identificar os seres humanos como sujeitos de sua própria história e identidade. Inculturar não diz respeito apenas à relação com a cultura enquanto tal. Inculturar fala também e principalmente de perceber a subjetividade do ser humano que pensa sua cultura e interpreta o mundo a partir dela. Trata de perceber que este sujeito é capaz de pensar para além de seu prisma cultural. Construir fala também da aprendizagem que terá o evangelizador em face de um relacionamento pessoal e convívio de respeito com o ser humano e sua cultura, sua história de vida e cultural, suas expectativas com relação à vida. Estar junto de, ao lado de, está para além da própria cultura de ambos, do evangelizador e daquele para quem se pretende evangelizar.³²²

Essa matriz evangelizadora será sempre mediada pelo encontro entre a realidade cultural do agente evangelizador e aquele a quem se pretende evangelizar. Partindo da cultura e da cosmovisão do outro, essa matriz afirmará valores do Reino de Deus presentes na cultura de forma dialógica e inclusiva. Proporá atitudes sempre de novo alinhadas com a compaixão, a solidariedade e a justiça para com os seres humanos. Não pode se assemelhar a uma matriz violenta ou colonizadora como no passado e presente recentes. O Evangelho fecundará a cultura com os valores do Reino de Deus. São esperadas atitudes evangélicas por parte dos evangelizadores. Atitudes que demonstrem seu real e verdadeiro interesse no sentido de que a cultura a ser alcançada e os seres humanos que vivem naquela cultura alcancem a realização de seus projetos de vida impulsionados pelos valores do Reino de Deus.³²³

Não pode ser uma matriz imposta a partir de uma agenda do evangelizador. O evangelizador deve perceber quais são as questões vitais para aquela cultura e os seres humanos que vivem nela. A agenda do evangelizador

³²¹ MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo.*, p. 20.

³²² SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, pp. 230-232.

³²³ *Ibid.*, pp. 233-236.

tem que apropriar-se da agenda da cultura e do ser humano que vive esta cultura porque fora desta aproximação corre o risco de tornar-se uma normatização e não uma inculturação. Ainda que não perfeitamente ou plenamente estabelecida, uma matriz de linha inculturada afetará as demandas reais da vida. Para isso, os desafios são tremendos. Os sujeitos alcançados por esta matriz de linha inculturada não são apenas os seres humanos que vivem em determinada cultura, mas os próprios evangelizadores. As Igrejas Cristãs em qualquer de suas tradições precisam transmitir mais os valores do Reino de Deus do que um conjunto de saberes dogmatizados, catequese impositiva, doutrinação etc.³²⁴ Toda ação evangelizadora, nos discursos, na simbologia e na ritualística, deve ser contextualizada de forma que vida e fé sejam uma única realidade e o serviço brote como reflexo dos valores do Reino de Deus que fecundam a cultura. Não poderá uma matriz evangelizadora de linha inculturada contrariar o conteúdo e a fecundação da cultura com os valores do Reino de Deus. Nesse sentido resgatará sua faceta multicultural apreendida em Jesus de Nazaré e nos seus primeiros discípulos, devendo ser, tanto para as culturas quanto para os agentes evangelizadores, uma experiência de retorno às fontes, ainda que nem sempre explicitada como tal. Na mencionada matriz de linha inculturada, agente evangelizador e cultura dizem-se mutuamente: “Voltemos às fontes para redescobrir o que efetivamente significa o Evangelho de Jesus Cristo”.

Uma das maiores contribuições da inculturação é a opção de protagonismo oferecida aos seres humanos alvos de uma ação evangelizadora. São reconhecidos por aqueles que com eles partilham o Evangelho como competentes para acolher, compreender, dialogar e reinterpretar os valores do Reino de Deus para dentro de sua própria cosmovisão, expressando-os em seus próprios condicionamentos culturais. Afeta a cultura receptora, afeta aquele que proclama o Evangelho e consequentemente irá afetar outras culturas. Respostas inusitadas às questões culturais, anteriormente não apropriadas, agora podem ser valorizadas porque o Evangelho entrou na visão do mundo cultural e fecundou a sociedade com os valores do Reino de Deus.³²⁵

A matriz evangelizadora inculturada não pode ser determinada a partir

³²⁴ Ibid., p. 165.

³²⁵ BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*. São Paulo: Paulinas, 1998, pp. 6-10.

daqueles que serão alcançados pela Boa Nova, como se fosse uma estratégia expansionista de conversão entendida como mera integração nas diversas Igrejas Cristãs. Essa matriz permite proclamar a Boa Nova em atitude primeiro de conversão à cultura de forma que a proclamação promova um diálogo em atitude de respeito e discernimento. Por isso a questão central não é como o Evangelho é expresso ou como pode ser incorporado em uma cultura local, mas como uma comunidade se transforma em contato com ele. O Evangelho diz respeito à história do agir salvífico de Deus pelos seres humanos que ocorre e é expresso no contato de uma cultura com o próprio Evangelho, e então esta Boa Nova causará transformação na cultura e consequentemente na sociedade. A inculturação do Evangelho só pode ocorrer na cultura, na vida em comum, na própria sociedade. O agir de Deus proclama, a partir de Jesus, um projeto de vida: seres humanos criados à imagem e semelhança de Deus, adotados no Filho como filhos, são convocados para construir uma sociedade transformada pelos valores do Reino de Deus. A matriz evangelizadora de linha inculturada proporciona essa percepção da Boa Nova em conexão com a cultura.³²⁶

Nenhuma cultura esgota o potencial do ser humano. Toda cultura precisa encontrar-se com o Deus revelado por e em Jesus Cristo, porque nenhuma cultura pode promover sua autosalvação. A abertura ao encontro com Deus induz os seres humanos a um encontro mútuo. O anúncio do Evangelho não pode ser confundido como mera cristianização da cultura no sentido de dar à cultura linguagens e formas religiosas consideradas cristãs, mas com a permanência dos valores contrários ao Reino de Deus. O anúncio da Boa Nova em Jesus será sempre um convite. Pode ou não ser aceito pelos seres humanos. Propõe um modo de vida a partir dos valores do Reino de Deus. É uma proposta de viver o amor de Deus. Um Deus *para* e um Deus *pelos* seres humanos, que se encontra com os seres humanos em seus desafios diários e os dilemas de vida.³²⁷

Por ser uma matriz evangelizadora inculturada produzirá dignidade, libertação e relacionalidade. Assim, esta matriz será antes de tudo de reciprocidade, pois reconhece o outro e sua cultura como participantes do processo evangelizador e ao mesmo tempo permite-se ser interpelada pelo outro e

³²⁶ Ibid., pp. 41-65.

³²⁷ OLIVEIRA, D. M. *Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011, pp. 70-75.

sua cultura numa mentalidade de abertura para com os valores do Reino de Deus já impressos naquela cultura. Não inflige uma verdade, porém aceita dialogar com os valores próprios da cosmovisão cultural. A partir daí apresenta a Revelação de Deus tendo como base estes valores na medida em que forem detectados e desde que estejam em consonância com os valores do Reino de Deus.³²⁸

É sempre pouco ressaltar a necessidade de atentar para o fato de que alguns ambientes cristãos vivem ainda, de forma muito clara, um rosto eurocêntrico e ainda mais norte-americano, em especial aquelas propostas evangelizadoras que nasceram nesses locais e foram, em sua gênese, caracterizadas pelo combate a outras formas de viver o mesmo Evangelho. Por isso, proclamar o Evangelho para qualquer ambiente cultural demandará envolver os que vivem no ambiente cultural distinto do ambiente do evangelizador na tarefa de tradução de suas próprias categorias culturais, a partir dos valores propostos pelo Reino de Deus. Serão a própria cultura e os seres humanos que nela vivem que expressarão em sua realidade cultural os valores do Reino de Deus. Assim haverá um processo de assimilação do Evangelho e consequentemente também o agente evangelizador assimilará para si os modos como a cultura evangelizada compreende o Evangelho. Essa matriz assume-se inculturada porque está alinhada com desafio de Jesus registrado, por exemplo, em Mateus 5,13-16 de ser sal e luz, dar sabor e iluminar a cultura e o ser humano em sua humanidade plena, seus saberes e sentidos, suas expressões sociais e culturais. Levar este ser humano a alcançar, na esfera pessoal e coletiva, o sentido primordial de sua existência, bem como da existência do mundo em que vive, reforçando os valores do Reino de Deus que se encarnam na própria cultura. Deste modo, o Evangelho se encarna na cultura e sua assimilação é, pode-se assim dizer, encarnada pela cultura no modo próprio de cada cultura.³²⁹

Uma proclamação do Evangelho de maneira continuada e em constante processo de abertura para o diálogo com a cultura será, portanto, primordial. Em um mundo plural, relativista e multicultural, para que o diálogo possa ser contínuo e vulnerável, a fidelidade na proclamação do Evangelho, como Boa Nova em Jesus Cristo, poderá contribuir com as percepções dos valores do Reino de Deus presentes em cada cultura. É um processo arriscado, longo e cheio de tensões,

³²⁸ Ibid., pp. 145-148.

³²⁹ GROOME, Thomas. *Inculturação*., pp.136-138.

porque o Evangelho é quem se incultura, e neste sentido ele está sempre em processo de inculturação.³³⁰ As compreensões do Evangelho são sempre históricas, situadas no tempo e no espaço, devendo, assim, continuamente caminhar rumo à consumação escatológica. Enquanto caminha, por mais estranho que a frase possa parecer, precisa permanecer caminhando e o encontro intercultural é um caminho privilegiado.

A inculturação do Evangelho na cultura, ao mesmo tempo em que afirma os valores do Reino de Deus já manifestos na cultura, interpela os contra valores encontrados na cultura. É uma via de mão dupla que interpela e afirma os valores do Reino de Deus para com a cultura e para com a Fé Cristã. As Igrejas Cristãs ao afirmarem os valores do Reino de Deus devem interpelar todos os que estão envolvidos em toda e qualquer ação evangelizadora. Esse interpelar começa pelo missionário e sua própria cultura, e depois alcança o outro e sua cultura. Os valores do Reino de Deus podem ser descritos como justiça, paz, alegria, em outras palavras, vida plena ou plenitude de vida conforme registrado em Jo 10,10. Esses valores devem alcançar todos os seres humanos envolvidos no processo de proclamação e recepção da Boa Nova. Se as Igrejas Cristãs desejarem apresentar a Boa Nova, falar de Jesus para as pessoas, de maneira significativa, elas deverão atentar para as demandas socioculturais. Jesus não se preocupou em trazer uma nova doutrina ou religião. Ele propôs um novo estilo de vida. É sempre um convite de seguimento e imitação.³³¹

Uma matriz de linha inculturada não contrariará os valores do Reino de Deus, tais como a justiça, paz e a alegria. Tampouco contrariará o fato de que a Fé Cristã se realiza encarnada culturalmente e de modo histórico. Deverá estar consciente que os seres humanos que vivem em determinada cultura traduzirão os valores do Reino de Deus a partir de suas matrizes culturais. É preciso acolher esta tradução como apta e relevante. Atingir o ser humano de maneira ampla requer mudança social e cultural principalmente em amparo e promoção da vida.³³²

Portanto, através de uma ação evangelizadora de linha inculturada o Evangelho fecunda a cultura e o agente evangelizador se vê fecundado nas

³³⁰ Ibid., pp.139-141.

³³¹ Ibid., pp.142-144.

³³² Ibid., pp.145-147.

compreensões que tem do mesmo Evangelho. Tudo isso se deve ao fato, já indicado antes, de que a inculturação é um caminho de mão dupla, em que o agente evangelizador interpela a cultura que não é a sua e esta diferente cultura interpela as compreensões que o agente evangelizador tem da Boa Nova a partir de seu próprio horizonte cultural. Inculturação é sempre do Evangelho. Ela ocorre quando o Evangelho se faz cultura, isto é, quando os valores do Reino de Deus passam a fazer parte dos valores maiores de uma cultura, de modo, se assim se pode dizer, natural. Quando, portanto, se dá a ação evangelizadora em linha inculturada, emergem compreensões e vivências diferenciadas da cultura, no caso desta tese, a Cultura *Underground*, e também do Evangelho por parte do agente evangelizador, como exposto acima.

Como, pois, aplicar na prática cotidiana os princípios norteadores ora elencados desta matriz evangelizadora de linha inculturada? Não bastam apenas os aspectos teológicos para a realização de uma ação evangelizadora no mundo urbano, marcado pela pluralidade, na qual se manifesta, entre outros, o mundo *underground*. Porque a pastoral no mundo urbano atual é sempre muito desafiadora. A diversidade cultural do ambiente urbano apresenta receptores da Boa Nova de Jesus com horizontes culturais variados, amplificados. Cada vez que a Boa Nova de Jesus é proclamada, ela precisa ser captada pelo receptor em seu ambiente cultural.

Mais uma vez é fundamental voltar ao questionamento norteador desta tese. Como falar de Deus para pessoas vinculadas com a Cultura *Underground* de forma que a Palavra de Deus seja por elas captada e ressignificada dentro de seu horizonte cultural? É preciso reafirmar, que após analisar e apreender a ação evangelizadora em uma matriz de linha inculturada, esta tese não podia se furtar em oferecer um projeto prático de ação. Este projeto será designado *evangelístico-missionário* por ser esta a maneira, que usualmente estes projetos são referidos no ambiente confessional do pesquisador, Igreja Batista.

Nesse sentido, de forma prática, na próxima seção serão apresentados uma metodologia e um projeto evangelístico-missionário para ser realizado junto às tribos urbanas de rosto *underground*, alinhados com os princípios norteadores da matriz evangelizadora de linha incultura que foram propostos neste segmento. É preciso alertar que deve ficar claro que, tanto a metodologia quanto o projeto evangelístico-missionário, em seus aspectos práticos, poderiam ser utilizados para

proclamar a Boa Nova de Jesus para todas as pessoas que vivem em ambiente urbano. No caso desta tese, metodologia e projeto, devem orientar uma ação prática para alcançar pessoas vinculadas com o ambiente urbano de rosto *underground*.

4.5

Por um projeto evangelístico-missionário junto às tribos urbanas de rosto *underground*

A divisão anterior apresentou os princípios norteadores de uma matriz evangelizadora de linha inculturada. Esta parte se aterá aos passos concretos para a realização de um projeto evangelístico-missionário junto às tribos urbanas de rosto *underground*. Com o objetivo de apontar estes passos concretos será necessário estabelecer uma metodologia e um projeto. Nem a metodologia nem o projeto devem ou podem ter um caráter exclusivamente técnico ou gerencial. Nem mesmo devem se assemelhar a uma estratégia de adesão confessional, como já indicado antes nesta tese. A característica fundamental da metodologia e do projeto será a de criar um ambiente de aproximação entre as Igrejas Cristãs e a Cultura *Underground* numa atitude relacional e dialógica.

As tribos urbanas de rosto *underground* estão inseridas na esteira do urbano e surgem como um desafio eclesial para as Igrejas Cristãs. Este desafio não pode ser enfrentado passivamente, nem pode ser rejeitado, ou destituído de seu valor. É um desafio que precisa ser interpretado e reinterpretado, lido e relido, para que seja possível delinear um projeto evangelístico-missionário que vise apresentar a Boa Nova de Jesus para esta cultura específica, tribos urbanas de rosto *underground*, no ambiente das cidades. Diariamente vemos o aprofundamento e o distanciamento nas relações produzidas pela sociedade no que diz respeito, por exemplo, a pobres e ricos. Esta realidade concreta fortalece as particularidades e identidades dos grupos minoritários. O espaço urbano está permeado de uma diversidade cultural que produz conflitos.³³³

A metodologia a ser utilizada pelas Igrejas Cristãs na apresentação da Boa Nova de Jesus Cristo para a Cultura *Underground* deverá privilegiar uma ação evangelizadora de linha inculturada que promova a descoberta e a construção

³³³ DUQUE, José. *Do passado para o presente.*, p. 23.

dos valores do Reino de Deus. Por sua vez, descobrir os valores do Reino de Deus presentes na Cultura *Underground* exigirá do evangelizador/missionário um desalojamento do que é próprio da sua cultura, numa atitude de diálogo aberto e intencional, no qual os seres humanos alvos da ação evangelizadora sejam vistos como autores de suas próprias histórias. Seres humanos autores de suas próprias histórias são aqueles que têm identidade própria, que reconhecem sua própria cultura, seus sonhos, suas lutas, suas expectativas de vida.

Construir os valores do Reino de Deus na Cultura *Underground* requererá do evangelizador/missionário caminhar junto, conquistar o direito de proclamar a Boa Nova, cultivar relacionamentos, promover parcerias de projetos coletivos, partir o pão, superar determinadas questões de cunho exclusivamente cultural. Exigirá que também ele faça a mesma experiência que pede das pessoas a quem se dirige: a atitude de humilde revisão, isto é, de rever o modo como compreende sua própria relação com o Evangelho, também ela muito marcada por dados culturais. A ação evangelizadora decorrente de uma matriz inculturada desencadeará um processo em que participam o evangelizador/missionário, o ser humano evangelizado, a realidade sociocultural do grupo evangelizado, todos os envolvidos no processo, como protagonistas e coadjuvantes ao mesmo tempo, entrelaçados pelo sentimento mútuo de Jesus, sentimento este que o conduziu ao esvaziamento em benefício da humanidade.³³⁴ Construir um projeto evangelístico-missionário é, sobretudo algo prático, uma vivência, um compromisso, uma conversação com base e fundamento nos valores do Reino de Deus.

Que passos concretos poderiam ser alinhados para que as Igrejas Cristãs realizem um projeto evangelístico-missionário junto às tribos urbanas de rosto *underground*? Diversos estudiosos sobre o tema da inculturação já debruçaram sobre o assunto e ofertaram suas contribuições para que passos concretos sejam assimilados pelas Igrejas Cristãs.³³⁵ Suas contribuições serão utilizadas para alinhar esta seção com a pergunta motivadora desta tese: Como falar *inculturadamente* de Deus para pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*?

A metodologia pode ser enfatizada a partir de quatro verbos: *conhecer*,

³³⁴ BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada*, pp. 79-82.

³³⁵ Dentre os vários estudiosos que ofereceram sugestões práticas cito: Pedro Arrupe, Castro Quiroga, Antonio do Carmo Cheuiche, Paulo Suess, Thomas Groome, René Padilla, Orlando Costas, David Bosch e Roberto Zwetsch.

conviver, compartilhar e comprometer-se com as pessoas. Muitas vezes esquecemos algo muito simples em relação aos verbos. Verbo é sempre uma palavra que indica ação. Quer seja em aspecto da linguagem quer seja no aspecto do comportamento. Jesus é o Verbo de Deus. Palavra em ação. Palavra encarnada. Os verbos escolhidos como proposição metodológica devem ser lidos em sua ação.³³⁶

1) *Conhecer*. As pessoas precisam ser conhecidas em função da natureza da atividade missionária pretendida pelo evangelizador. Conhecer as pessoas para as quais o evangelizador-missionário pretende compartilhar a Boa Nova. A identidade, os sentimentos, as emoções, os anseios das pessoas não podem ser periféricos, não podem ficar para depois. Neste caso, para que o evangelizador-missionário conheça os *undergrounds* será necessário que evite estereotipá-los como rebeldes, contestadores ou até mesmo inadequados esteticamente. O simples fato de estereotipar já coloca uma barreira para o conhecimento e consequentemente para a convivência.

2) *Conviver*. Em função das demandas da contemporaneidade, a convivência tem se tornado cada vez mais conflituosa e as relações pessoais giram em torno de interesses. Cada vez mais se torna difícil conviver com pessoas que entendem ou compreendem o mundo e a vida com enfoques completamente diferentes. Resta ao evangelizador/missionário vencer a lógica das relações descartáveis, superficiais e fluidas, estabelecendo com as pessoas de vivência em tribos de rosto *underground* um convívio o mais intenso possível, chegando ao ponto até mesmo de tornar-se um *underground*, sem, todavia, perder sua identidade cristã.

3) *Compartilhar*. Partilhar com o outro a Boa Nova em sua dimensão integral para o estabelecimento dos valores do Reino de Deus na cultura. Dividir as alegrias, tristezas, dores, angústias, vitórias, derrotas, sonhos e realizações. Estar junto. Dialogar. O diálogo não pode ser a promoção de alguma coisa que alguém sabe em direção de quem não sabe. Não pode pressupor uma relação de desiguais. Não é uma relação hierárquica. São pessoas diferentes que estão prontas a ouvir umas às outras. Compartilhar é ouvir o outro. Para compartilhar a lógica do evangelizador/missionário tem que superar a noção que os

³³⁶ QUIROZ, Pedro Arana. Bases bíblicas da missão integral da igreja. In: ULTIMATO. *A igreja e sua missão transformadora*. Viçosa: Ultmato. 2015, pp. 13-18.

undergrounds estão em posição de inferioridade porque provém de um ambiente que é descrito como subcultura.

4) *Comprometer-se*. Jesus, enviado do Pai, na força do Espírito, comprometeu-se com o ser humano. A esperança se renova quando estamos comprometidos na construção de relacionamentos sustentáveis e duradouros. Não há uma cultura melhor do que a outra. Sempre há construções e distorções. Sem comprometimento não há construção da vida e relacionamentos. A Boa Nova leva o evangelizador/missionário a comprometer-se com o outro para tornar a vida de ambos, significativa. Comprometer-se com os *undergrounds* diz respeito com lidar com pessoas que questionarão os valores do evangelizador/missionário, vistos como reprodutores da cultura dominante.

Até aqui foi possível verificar que a ação evangelizadora em linha inculturada implica quatro aspectos: 1) conviver, 2) discernir, 3) interpelar e 4) deixar-se interpelar. Na prática, estes quatro elementos ocorrem concomitantemente. Sua distinção teve aqui força pedagógica para que se compreenda um processo evangelizador que não pode ser impositivo, na linha do que várias vezes se chamou de *monocultural*, fusão do conteúdo de fé com o dado cultural.

Identificados com a metodologia acima proposta, passos concretos serão propostos para a realização de um projeto evangelístico-missionário de linha inculturada. Os passos concretos identificados por esta tese para a realização de um projeto evangelístico-missionário podem ser assim descritos de maneira globalizada: 1) visão integral do ser humano; 2) identificação com o ser humano; 3) testemunho presencial; 4) ênfase nos relacionamentos; 5) participação em projetos de construção coletiva; 6) ações proféticas de transformação e 7) exercício da compaixão-ação. Não se trata de um projeto finalizado e hermético. São sugestões abertas para novas contribuições e aprofundamento.³³⁷

1) *Visão integral do ser humano*. A antropologia teológica compreende o ser humano de forma integrada. As Igrejas Cristãs, quando afirmam a encarnação de Jesus Cristo, o fazem porque entendem que o ser humano precisa ser visto de maneira integral. Uma visão integral do ser humano é fundamental para um

³³⁷ CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. Sociedade, justiça e política na filosofia de cosmovisão cristã: uma introdução ao pensamento social de Herman Dooyeweerd. In: Id. (Org.). *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, pp. 189-217.

projeto evangelístico-missionário que pretenda proclamar os valores do Reino de Deus. Essa forma de ver o ser humano interpretará o outro, o não eu, o tu, o desconhecido, a partir de como Deus se relaciona com a humanidade e com a criação. Ver o ser humano em uma dimensão integral diminuirá significativamente os riscos e erros cometidos no passado como manipulação, abordagens reducionistas, paternalismo, dominação, exclusão e violência.

O ser humano precisa ser compreendido cada vez mais como um ser criado à imagem e semelhança de Deus. Por causa desta imagem e semelhança de Deus todo ser humano enfrenta sentimentos ambivalentes em relação a Deus: fé-incredulidade; atração-rejeição, temor-desejo. Todo ser humano, mesmo aquele que consideramos mais afastado de Deus, tem esta imagem e semelhança de Deus. Devemos evitar identificar a imagem e semelhança de Deus presente no ser humano com aspectos estanques tais como: corporais, psicológicos, espirituais ou morais. Quando conseguimos olhar o ser humano de maneira integral conseguimos identificar no ser humano o reflexo da imagem e da semelhança de Deus. Não é um exercício simples e fácil, visto que estamos condicionados pelo mundo e pelas distorções produzidas pelas matrizes evangelizadoras de muitos ambientes cristãos. Ver o ser humano de maneira integral é ver a imagem e semelhança de Deus na humanidade da pessoa de Jesus, arquétipo da humanidade desejada por Deus para todo ser humano.³³⁸

Uma visão integral do ser humano levará o evangelizador/missionário a perceber que tudo que afeta ou atinge este ser humano diz respeito à sua ação evangelizadora visto que a salvação proposta por intermédio de Jesus Cristo deve alcançar a pessoa humana na totalidade de sua vivência. Proclamar a Boa Nova em uma matriz evangelizadora inculturada significa proclamar a salvação em Jesus que é capaz de superar o dualismo corpo *versus* alma ou corpo *versus* espírito. Essa visão dicotômica está amplamente arraigada nas matrizes evangelizadoras do cristianismo. Quase que de forma automática estabelecemos essa diferença entre matéria e espírito, vida cotidiana e espiritualidade, fé e política, divino e humano. Somos convidados e convidamos ao seguimento de Jesus Cristo, protótipo da humanidade almejada por Deus, mediador entre Deus e a humanidade. Jesus é o elo de vinculação com Deus e a humanidade. Por meio de

³³⁸ LEÓN, Jorge A. *A caminho de uma evangelização restauradora*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2010, pp. 24-25.

Jesus vemos o ser humano de maneira integral em todas as suas dimensões.³³⁹ Será possível, por parte do evangelizador-missionário ver os *undergrounds* como seres humanos numa ótica integral? Quando são vistos em seus grupamentos urbanos é possível que o evangelizador/missionário identifique a imagem e semelhança de Deus neles? A atenção quanto à lógica excludente em relação ao que difere será desafiadora diariamente para construir pontes para que o Evangelho fecunde entre os *undergrounds*.

2) *Identificação com o ser humano*. O evangelizador/missionário precisa identificar-se com os seres humanos a quem pretende proclamar a Boa Nova de Jesus. Nunca será uma tarefa simples a identificação com pessoas com visão de mundo diferente da do missionário. Neste caso, serão pessoas vinculadas às tribos urbanas de rosto *underground*. Esse ambiente cultural diferenciado da vivência do missionário se apresenta como um dos mais desafiadores. Mais uma vez, Jesus deve ser o exemplo da ação do missionário. Tornou-se um ser humano em tudo exceto no pecado. Identificou-se com os seres humanos. Vivenciou as dores e lutas dos seres humanos.

O missionário, à luz da condição humana de Jesus Cristo, arquétipo da humanidade integral desejada por Deus para o ser humano, identificar-se-á com as pessoas vinculadas com as tribos urbanas de rosto *underground*, no sentido de uma vivência ética e de doação. O Reino de Deus não é acessório. Aqui não se trata de uma mera apresentação estética. Aqui o que está em jogo é o relacionamento. Só é possível desencadear um processo de relacionamento se o missionário se identifica com o outro. O outro a ser alcançado pelo evangelizador/missionário precisa perceber a disposição de identificação com ele. Em Jesus e a partir do exemplo de Jesus, o evangelizador/missionário é convocado a identificar-se com a cultura, os valores, a história, os projetos, os sonhos e as realizações do outro. Ao invés de querer implantar sua cultura, sua visão de mundo, seu estilo de vida, identifica-se, encarna-se como Jesus.³⁴⁰ Poderia ser dito que é um processo de conversão do missionário para com o outro, neste caso os *undergrounds*. É em certa medida uma atitude quenótica, de esvaziamento, para que o outro possa abrir-se para a semente da Boa Nova. Tal

³³⁹ RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001, pp. 291-293.

³⁴⁰ MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*, p. 26.

identificação, quando levada ao extremo, exige até mesmo convivência no sentido de tornar-se um *underground* para com os *undergrounds* (cf. 1 Cor 9,22). Afinal, não têm sido assim, na história do cristianismo, os grandes sucessos em que, por exemplo, missionários junto aos indígenas ameríndios tornam-se praticamente também eles indígenas ameríndios? Em tudo isso o que se vivencia é o Cristo que, sendo rico, se fez pobre para a todos enriquecer (cf. 2 Cor 8,9). É o Cristo, que sendo de uma cultura não *underground*, se faz, através dos missionários, um *underground*, para proclamar a Boa Nova do Reino de Deus para os *undergrounds* e, por meio destes, interpelar e procurar transformar a sociedade ou a cultura na qual os *undergrounds* estão inseridos. Dessa maneira a conversão do outro será a consequência de um fascínio brotado de um encontro entre diferentes e vivenciado como oferta de gratuidade. Não será um resultado obtido a qualquer custo, como por exemplo, técnicas de bom *marketing* ou através das antigas e tradicionais armas. É contraditório querer que alguém aceite a Boa Nova de Jesus Cristo de maneira impositiva, direta ou indiretamente.

3) *Testemunho presencial*: Diz respeito à convivência que conquista o direito de ser ouvida porque gera diálogo e comunhão mútuos. Viver a Fé Cristã como estilo de vida permite que o testemunho daquele que crê, proclame sua relação pessoal com Cristo. O missionário precisa testemunhar Cristo em seu viver pessoal. Se há um anúncio da Boa Nova, ele precisa ocorrer na vida levada adiante de maneira singular e plural. Singular porque este testemunho deve levar o cristão a tornar-se melhor ser humano dia-a-dia. Plural porque uma ação evangelizadora que coincida com a própria vida humana e seus inúmeros desafios tem amplas possibilidades de promover a transformação de indivíduos e também de culturas. Aquele que anuncia o faz porque crê e demonstra sua relação pessoal com Jesus de maneira transparente numa vivência evangélica na tensão de sua própria realidade no enfrentamento aos valores contrários aos do Reino de Deus.³⁴¹ A relação pessoal do evangelizador/missionário com Jesus Cristo possibilitará que o mesmo supere as contradições que verificará nos *undergrounds* e nos contra valores por eles manifestos em relação aos valores do Reino de Deus. Seu testemunho presencial é fundamental para que seu estilo de vida cristão e os valores do Reino de Deus que permeiam este estilo de vida purifiquem os possíveis contra valores do ambiente *underground*.

³⁴¹ RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*., pp. 251-255.

4) *Ênfase nos relacionamentos*. Programas e projetos precisam ser vistos com importância relativa. Nunca podem substituir os relacionamentos provenientes do convívio pessoal. Uma relação de simpatia e empatia é pressuposto para qualquer método pastoral e gera um processo de diálogo respeitoso. Há aqui uma proposição do anúncio da Boa Nova e não a imposição da mesma. As estruturas podem ajudar com a forma, mas não com o conteúdo. Não se trata apenas de prestar um serviço, oferecer assessoria em projetos, prestar algum tipo de atendimento social. Trata-se da disposição para se relacionar com as pessoas, envolvendo-se nos seus problemas, suas lutas, suas dificuldades, seus anseios e seus sonhos. Trata-se da vida do missionário em real sintonia com a vida das pessoas. Esse relacionamento promoverá crescimento e transformação mútuos. Aponta para a disposição de doação do missionário em prol das pessoas em gestos de amor e confiança. O pressuposto básico é o Deus pessoal e relacional que Jesus chamou de *Pai*. É o Deus Trindade sobre o qual já se falou antes, o Deus-Relação, o Deus-Comunhão. Olhando outra vez para a Bíblia, vamos encontrar em Lucas 15,11-24 a história do pai amoroso com seus dois filhos. Aqui vemos em pinceladas, representado na figura do pai, o Deus revelado por Jesus. A ênfase recai na dimensão relacional: abraço, beijo, restauração à condição de filho, festa e alegria pelo regresso do filho mais jovem e empenho para que o mais velho também participasse da festa. A ação evangelizadora de linha inculturada pressupõe um investimento da vida do missionário que só pode ocorrer na dimensão relacional, por meio de relacionamentos amorosos e respeitosos.³⁴² Sendo Deus relação, os *undergrounds* precisam perceber no evangelizador/missionário uma disposição de estabelecer esta dimensão relacional de proximidade, como o Pai amoroso da parábola bíblica recebeu os filhos que, ao contrário, optaram por um relacionamento distanciado e com base em interesses pessoais. O interesse do Pai Amoroso, do Pai revelado em e por Jesus Cristo, e, em consequência, do evangelizador/missionário é que todos, inclusive os *undergrounds*, participem da festa restauradora.

5) *Participação em projetos de construção coletiva*. Aqui não se trata da participação do missionário em projetos elaborados apenas por ele ou por sua agência missionária. Será necessário desencadear uma reflexão crítica que gere discernimento comunitário conjunto, no sentido de que cada partícipe nos projetos

³⁴² BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada.*, pp. 85-92.

possa ajudar na construção dos mesmos em pé de igualdade. As pessoas precisam ser incluídas como sujeitos ativos. Os evangelizados são incluídos, acolhidos e abrigados numa relação de comunhão e amor. Sujeitos passivos não refletem criticamente e, por isso, não se sentem verdadeiramente incluídos. Será necessário vencer o medo de perder o controle sobre o projeto. Nesse sentido, é indispensável que os evangelizados sejam preparados para tornarem-se cada vez mais protagonistas dos projetos. O missionário poderá continuar prestando alguma assistência fraterna na medida do que for necessário. A participação será a melhor maneira de não gerar paternalismo.

Deus, sendo Pai, não age com a humanidade de forma meramente paternalista. Este princípio está manifesto no modo de Deus ser. É próprio de Deus não ser paternalista. Ele deseja o desenvolvimento do potencial humano de maneira plena e sólida. Por isso nos convoca a sermos seus cooperadores. Quando cada pessoa consegue perceber que ela pode ser um agente de transformação, com capacidade de influenciar positivamente sua história pessoal e a de outros ao seu redor, ela é automaticamente libertada do fatalismo que aponta para falas do tipo: *as coisas são assim mesmo, nada vai mudar, vai continuar tudo igual*. Libertada do fatalismo, ela está apta para desenvolver seu potencial em projetos alinhados com os valores do Reino de Deus: justiça, paz e alegria.³⁴³ Os *undergrounds* do passado recente estiveram envolvidos na busca destes valores do Reino de Deus, ainda que os propagassem por questões basicamente contraculturais por caminhos nem sempre adequados ao Reino de Deus. Atualmente, os *undergrounds* estão muito afastados do todo social. Cabe ao evangelizador/missionário ajudar os *undergrounds* a obter o entendimento que seu modo de ser deve assimilar a importância da abertura ao todo social, assimilando também outros valores do Reino de Deus. Essas assimilações, por sua vez, devem ser expressas através das noções próprias da sua cultura, tornando-se, também, princípios de inspiração para outros *undergrounds*.

6) *Ações proféticas de transformação*. Discernir os valores do Reino de Deus presentes em outra cultura não é um exercício fácil. Exige dos que evangelizam e dos que são evangelizados respeito pela diversidade, coexistência amorosa e parceria nos projetos. Neste discernimento e encontro entre diferentes mentalidades ou culturas, as Igrejas Cristãs não podem se furtar de

³⁴³ Ibid., pp. 70-71.

apontar profeticamente os valores culturais provenientes do mundo *underground* contrários ao Reino de Deus. Ainda que exista o risco de os *undergrounds* desvalorizarem o que é próprio do Evangelho como Boa Nova, uma ação profética deve sempre interpelar a fim de promover a transformação do jeito, no caso, *underground* de ler a realidade. Teologicamente, o critério é sempre o Reino de Deus. Respeitar não significa deixar como está, numa espécie de política de boa vizinhança. Respeitar implica também interpelar, como uma ação feita sempre em nome de Deus, para que o Reino de Deus possa ser realidade também entre os *undergrounds*, porquanto o mesmo já está entre nós, ainda que de modo não definitivo, completado. Deve ultrapassar a mera condição de discurso para promover transformação prática com vistas ao estabelecimento dos valores do Reino de Deus na cultura, neste caso específico, a *underground*.

7) *Exercício da com-paixão-ação*. Compaixão não é somente sentir pena das pessoas ou sentir alguma responsabilidade pelas pessoas. Compaixão não pode ser confundida com um sentimento que desencadeia certa carga emocional ou expressão abstrata. Compaixão conclama para expressões práticas. Compaixão é solidarizar-se com as dores das pessoas. Uma ação evangelizadora inculturada fará sentido quando alinhada ao exercício da com-paixão-ação presente no ministério de Jesus. Ele se envolve com as pessoas e suas dores. Ele é a revelação da compaixão de Deus, a encarnação da com-paixão-ação de Deus.³⁴⁴

A compaixão em ação desencadeia motivação, criatividade, superação de conflitos, articulação e consolidação de projetos de vida, responsabilidade para com os excluídos, promoção dos valores do Reino de Deus. A compaixão levará o missionário a uma ação prática de intervenção no contexto social, com o objetivo de promover os valores do Reino de Deus. Pessoas rotuladas como sem valor e desqualificadas aos olhos do sistema passam a ser alvo da compaixão em ação, compaixão esta que é motivada e animada pelo amor libertador de Deus.³⁴⁵ O evangelizador/missionário se envolverá com as dores e lutas próprias dos *undergrounds* em virtude de considerar que Jesus já o fez por ele, evangelizador, e pelo *underground*.

Nesse sentido, tanto a metodologia quanto o projeto evangelístico-missionário, ora apresentados, precisarão estar vinculados com o modo de existir do ser humano à luz do modo de ser da Trindade. A solidariedade presente na

³⁴⁴ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*., pp. 318-323.

³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 324-327.

relação da Trindade, vista como um aspecto que define o modo de ser da Trindade, deve identificar o ser humano em seu modo de ser. A solidariedade dos seres humanos deve ser fecundada pela solidariedade do Deus uno e trino. Essa solidariedade, compreendida como o modo de ser do ser humano, deve perpassar a metodologia e o projeto evangelístico-missionário para com as pessoas de vivência em tribos urbanas de rosto *underground*.

Outra vez mais, esta tese se depara com um termo polissêmico. Será necessário apresentar algumas acepções e compreensões do termo para melhor esclarecimento da compreensão do sentido de solidariedade numa visão teológica e antropológica que permita delinear um modo de ser humano profundamente influenciado pela solidariedade presente na Trindade. Embora tanto o termo, quanto a temática solidariedade tenham ganhado destaque a menos de um século nas pesquisas de diversas áreas acadêmicas, existem interpretações e utilizações do termo, com sentidos variados. Abrangem desde noções como atitudes ou sentimentos de simpatia e empatia com outros, interdependência entre pessoas e grupos de pessoas e responsabilidade para com pessoas necessitadas ou em situações de crises. Também impressiona a enorme utilização do termo para designar uma diversidade significativa de empreendimentos em áreas as mais diferentes.³⁴⁶

Apesar do uso indiscriminado da palavra solidariedade na contemporaneidade, muitas vezes, não crítico, é possível relacionar três níveis de utilização da palavra, com certa interação entre eles. No nível da emoção entram as interpretações que dizem respeito ao sentimento para com o que sofre algum infortúnio. No nível ético-moral os sentimentos desencadeiam atitudes de reciprocidade, corresponsabilidade, cooperação e compromisso para com o outro, ainda que seja um total desconhecido. No nível transcendental a acepção da palavra migra para a esfera que supera o sentimental, o ético-moral, e fala da

³⁴⁶ Apenas a título de exemplificação seguem alguns sentidos para a palavra solidariedade: 1) vínculo com pessoas ou coisas; 2) responsabilidade para com um grupo social; 3) responsabilidade para com pessoas de interesses comuns; 4) sentimento de quem é solidário; 5) sentimento de piedade por pessoas que sofrem ou que são injustiçadas; 6) disposição de oferecer ao outro conforto, consolo e ajuda; 7) interdependência recíproca; 8) relacionamento jurídico entre credores e devedores; 9) apoio a causas ou princípios éticos; 10) identificação com ideais, sentimentos, ensinamentos em favor de outros; 11) relacionamento que geram comunhão em atitudes e sentimentos; 12) construção de unidade sólida em grupos; 13) colaboração em favor de terceiros; 14) participação ativa em favor de outros em situações de calamidades; 15) aquilo que diz respeito ao psíquico e o biológico; 16) conexão rígida de elementos em mecânica.

identificação do ser humano com o próprio Deus.³⁴⁷

Antes de ser utilizada pelas Igrejas Cristãs, a palavra solidariedade aparece vinculada à área jurídica e filosófica. Tem sua origem na palavra latina *solidum*. Elemento sólido, firme ou maciço. Na jurisprudência comercial romana, a expressão *in solidum* apresentava a corresponsabilidade dos partícipes de um acordo comercial, quer fossem credores ou devedores. Assim a relação jurídica recíproca tornava sólido o acordo comercial para os envolvidos no mesmo. Outras palavras latinas como *solidare*, consolidar; *soliditas*, solidez; *solidatio*, consolidação, apresentam o mesmo sentido de solidez ou firmeza em relação a um acordo, com o objetivo de evitar a quebra do mesmo.³⁴⁸

Na França, no século 19, a noção jurídica assume um aspecto filosófico que oferecia uma via alternativa ao liberalismo e ao socialismo que ficou conhecida como solidarismo. Essa corrente filosófica entendeu que as relações das pessoas numa determinada sociedade estavam interligadas e interdependentes o que produzia certo risco recíproco. Essa mudança epistemológica da área jurídica para a área filosófica expande o sentido para a obrigação ou o dever do ser humano para com outro e com as coisas. As relações desencadeadas pelos elementos da realidade geram melhoria ou prejuízo para a sociedade em geral e para os seres humanos individualmente. Logo, cada indivíduo é responsável porque aquilo que produz de benefício ou malefício para si mesmo e para a sociedade em geral.³⁴⁹

Mas para os objetivos desta tese será necessário abandonar o senso comum e estereotipado empregado para a palavra solidariedade em busca de um significado que seja uma forma de superação do individualismo cotidiano. No âmbito do senso comum a noção de solidariedade vincula-se às emoções ou sentimentos. Se tomada como uma disposição de ajudar os desfavorecidos esse entendimento se fragiliza por ser unilateral. Somente um grupo poderia desempenhar solidariedade para com o outro, isto é, somente os privilegiados poderiam alcançar os desprivilegiados. Não seria exagero afirmar que não é possível solidariedade sem reciprocidade. O equivocando neste aspecto está em

³⁴⁷ ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da solidariedade*. Uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005. p 137-138.

³⁴⁸ MO SUNG, J. Solidariedade e condição humana. *Convergência*. ano XXVI, n. 340, mar. 2001. São Paulo: Loyola, pp. 89-109. Disponível em: <http://crbnacional.org.br/acervo/2001/03_2001.OCR.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2015.

³⁴⁹ ALMEIDA, João Carlos. *Op.cit.*, p 139.

apoiar o significado da solidariedade apenas nos sentimentos e numa busca prática de resultados. A ação prática acontece por causa da própria identidade humana, uma forma humana de ser, uma solidariedade existencial.³⁵⁰

Diversas definições para o conceito atual de solidariedade respondem aos ditames da contemporaneidade que confunde emoções, sentimentos com a identidade existencial do ser humano. São usadas de maneira indiscriminada gerando inclusive certa concordância e esta pode ao mesmo tempo significar muitas coisas e nada. O significado precisa estar atrelado a uma promoção de conexões recíprocas de corresponsabilidade que intervenham no desenvolvimento da identidade humana. É a própria existência do ser humano que aponta para sua identidade enquanto ser humano. Vínculos com sua materialidade, sua subjetividade e sua alteridade apontam a individualidade humana confrontada por outras individualidades totalmente humanas.

Essas interações, sejam tensas ou criativas, podem desenvolver uma identidade promotora de solidariedade. Porque o ser humano é essencialmente humano. É também materialidade, corporalidade e alteridade. Por isso, é necessário abandonar toda e qualquer espécie de dualismo no que diz respeito à matéria e ao corpo. O ser humano é também pó, é terra, é material. A subjetividade do ser humano aponta para sua condição de pessoa. O exercício de uma solidariedade pessoal, do ser humano em relação a si mesmo, gera um diálogo interior de reconhecimento de sua identidade e da identidade dos demais à sua volta. O vínculo com a alteridade promove o encontro com o outro. Esse encontro completa o ser humano e o torna mais humano. O relacionamento com o outro gera solidariedade por constituir sua personalização própria. Despersonalizar o outro é despersonalizar a si mesmo.³⁵¹

No âmbito da Fé Cristã, com já dito, a palavra solidariedade passou a ser utilizada mais recentemente. Deve também ser afirmado que seus sentidos e significados não são unívocos em termos teológicos. É comum ver o termo associado como sinônimo de misericórdia, compaixão, amor e justiça. E, de fato, estes termos não deixam de ser sinônimos, pois cada um a seu jeito que expressar uma realidade ampla, só que a partir de um ponto de vista específico. O problema acontece quando se restringe o termo solidariedade a um dos aspectos e, mais

³⁵⁰ ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da solidariedade.*, p 140.

³⁵¹ Ibid., p 141.

ainda, a uma virtude que pode ou não existir no ser humano. Criado à imagem e semelhança da Trindade, o ser humano é, no sentido mais pleno do termo, essencialmente solidário. Quando, ao contrário, o termo solidariedade é lido de forma restritiva, geralmente essa linha de raciocínio nos induz a entendermos a solidariedade mais como uma virtude e não como um modo essencial de ser humano. Nesta altura é de bom alvitre destacar que a palavra solidariedade não encontra registro literal na Bíblia. Encontram-se indicações sobre esse conceito, na perspectiva de um modo de ser humano a partir da Lei de Deus. No Antigo Testamento, por exemplo, são claros textos como Is 57-58 ou Am 5. No Novo Testamento, é muito conhecida a parábola do bom samaritano (Lc 4). Por sua vez, Romanos 5.14; 6.5 e 8.3 apontam para a solidariedade do ser humano com o pecado de Adão e com a redenção de Cristo. Outros textos ajudam na compreensão da noção de solidariedade, ainda que a palavra não esteja neles presente, mas sim o desafio para uma apropriação de um modo de ser solidário a partir do modo de ser solidário da Trindade (Rm 12,13; At 2,42; 2Cor 9,13 e Hb 13,16).³⁵²

Neste ponto será importante analisar, ainda que de forma abreviada, o significado da palavra solidariedade em contraste com algumas virtudes porque a palavra solidariedade muitas vezes utilizada significando qualidade do ser humano e não como um modo de ser humano desencadeia certa ambiguidade. Solidariedade, entendida como virtude, tem sido associada apenas a compaixão, misericórdia e amor, dentre outras qualidades do ser humano. Certamente todas estas compreensões são válidas enquanto analisadas sob a ótica de qualidades ou virtudes do ser humano.³⁵³

A palavra compaixão quando associada ao termo hebraico *rahamim*, poderia ser entendida como uma comoção que vem das entranhas, do útero. É a inclinação do ser humano influenciar e ser influenciado pela realidade. Enquanto qualidade designa que o ser humano tem a capacidade de ser sensível ou estar sensível à realidade do outro. Quando comparado o significado de solidariedade com o significado de compaixão, o mesmo deve ser compreendido como a

³⁵² DIAZ, José Luis Sicre. La solidaridad en el Biblia: Antiguo Testamento. *Proyección: teológica y mundo actual*, v. 39, n. 154, 2000, pp. 135-142. Disponível em: <<http://168.243.1.186/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=36664>>. Acesso em: 01 mai. 2015.

³⁵³ SCHOTTROFF, Luise. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008, p. 156.

superação da condição de uma virtude instintiva do ser humano, para uma resposta concreta em relação ao outro. Ultrapassa a condição de um sentimento ou uma emoção para um modo de ser humano que é reflexo da imagem e semelhança de Deus, da própria solidariedade da Trindade.³⁵⁴

Outro conceito que é aproximativo de solidariedade é a misericórdia. Não se pode negar que a misericórdia é um conceito muito semelhante ao conceito de solidariedade. Na verdade, estes conceitos se interpenetram para explicar a mesma realidade.³⁵⁵ A junção latina das três palavras *miseri-cor-dat* significa oferecer o coração ao miserável. É uma entrega pessoal daquilo que o ser humano tem de melhor, representado pelo coração, e que ele tem disposição de ofertar ao miserável. Este conceito não pressupõe reciprocidade. É uma ação de movimento único, unilateral, que não demonstra uma continuidade nem uma permanente vinculação mútua.³⁵⁶

Comunhão é outro significado comumente referido como solidariedade. Provém do termo grego *koinonia*, que pode ser traduzido como a experiência de comum-união na vivência dos primeiros cristãos (At 2,42-47; 4,32-37). Representa uma qualidade que capacita os seres humanos a compartilharem sentimentos, bens materiais, anseios, projetos de vida, fé etc. Supõe alguma relação de vida comum, de serviço e responsabilidade mútua. Já a solidariedade ocorre em relação ao ser humano que não está vinculado com os mesmos objetivos de vida e assim é o diferente, aquele que até mesmo pode ser difícil estabelecer um relacionamento com ele, pois não está próximo muitas vezes nem geográfica nem relacionalmente.³⁵⁷

O conceito amor-caridade muitas vezes é confundido com o conceito de solidariedade. Os argumentos são todos válidos. A Fé Cristã vai sempre reafirmar que “Deus é amor.” (1 Jo 4,16). A caridade-amor é a qualidade que move um ser humano a ir ao encontro de outro ser humano, porque este outro ser humano, com seu valor intrínseco, lhe convoca para este encontro. Em contraste com a solidariedade, a caridade-amor enquanto sentimento é um movimento de uma

³⁵⁴ MAY, Roy H. *Discernimento moral: uma introdução à ética cristã*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008, pp. 73-74.

³⁵⁵ KASPER, Walter. *A Misericórdia*. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Loyola, 2015, pp. 81-106

³⁵⁶ GEORGE, Sherron Kay. *Participantes da graça: parceria na missão de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2006, pp. 60-65.

³⁵⁷ MAY, Roy H. *Op.cit.*, p. 84.

única direção, um único sujeito passar a existir como objeto da ação daquele que exerce a caridade-amor. Não existe a reciprocidade direta. É uma ação de mão única.³⁵⁸

Solidariedade também pode se confundir com justiça. Porém ainda que o conceito de justiça seja vital para a vida social, ele não responde a todos os aspectos envolvidos nas demandas da convivência humana. O que motiva a justiça é uma obrigação racional, levada a efeito por uma conscientização às vezes genérica ou até mesmo impessoal, em virtude da necessidade de promover direitos essenciais da pessoa humana, que foram ou estão por ser prejudicados. A solidariedade se sobrepõe à justiça porque sua base não é somente racional. Ainda na esteira de uma qualidade ou sentimento, a justiça não pressupõe reciprocidade. A justiça pode ser dispensada por um sujeito que transforma o outro em objeto de sua ação.³⁵⁹

Para os objetivos que se impõem para esta tese as qualidades ora apresentadas são as mais comumente associadas e confundidas com solidariedade, ainda que outras pudessem ser listadas. O aspecto que todas têm em comum diz respeito à sua procedência e quem elas pretendem beneficiar com sua ação. Esses atos desempenhados pela pessoa humana em prol de outra pessoa na base do sentimento ou qualidades destacam uma ação individualizada. Enquanto somente consideradas como qualidades ou sentimentos, não capturam tanto a dimensão da reciprocidade. São qualidades de uma via de mão única. Não promovem vínculos, nem continuidade e circularidade. Os que recebem os gestos de qualidades não protagonizam uma ação de vínculo com os promotores dos gestos virtuosos. A solidariedade como um modo de ser humano, modo que estrutura e configura este ser humano em sua existência humana, responde com maior propriedade à solidariedade da Trindade.³⁶⁰

Para compreender a solidariedade como modo de ser, é preciso estabelecer um afastamento da noção de pessoa humana centrada apenas à sua individualidade, como um ser isolado, autônomo e suficiente diante do contato com outros seres humanos. Na lógica da individualidade cada ser humano tem responsabilidade somente pelos atos que pratica. Essa concepção não aponta para

³⁵⁸ Ibid., p. 90.

³⁵⁹ Ibid., p. 105.

³⁶⁰ RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade.*, pp. 448-450.

a solidariedade com os demais seres humanos e muito menos com o planeta. Quando o ser humano passa a ser compreendido, e passa a compreende-se como interdependente, sem perder sua autonomia pessoal, como corresponsável com a vida e com as coisas que acontecem à sua volta, destaca-se sua constituição mais humana, ser relacional. Esse modo de ser não deve se caracterizar por sua racionalidade, mas sim por sua solidariedade, porque ela aponta para a humanidade de Jesus, que assume uma existência humana de responsabilidade e não de neutralidade com relação aos seres humanos.³⁶¹

O encontro com o outro é condição essencial para a vida humana. Este encontro torna o ser humano solidário com sua própria humanidade. Tomando Jesus Cristo como modelo de ser humano, a coexistência é a condição fundamental para a solidariedade do ser humano. Na relação de Jesus com os seres humanos duas responsabilidades ficam claras: a responsabilidade dele em relação ao outro e a responsabilidade em relação à responsabilidade do outro. Co-existir, o *ser-com* os demais seres humanos e criaturas, transcende o entendimento do ser humano como apenas uma individualidade e aponta para o princípio configurador da humanidade, a encarnação de Jesus Cristo. Pode-se então dizer que este entendimento de solidariedade corresponde a um modo humano de ser, porque o define como humano em seu ser.³⁶²

Essa abordagem da solidariedade não parte da compreensão da mesma como virtude humana como já mencionado. Até-se ao modo próprio de ser humano. Trata-se da capacidade do ser humano sensibilizar-se pela realidade do outro se deixando afetar pela mesma. Sofrer *como* o outro e *com* o outro; alegrar-se *com* o outro e *como* o outro; empreender *como* o outro e *com* o *outro*; lidar com relacionamentos complexos e conflitivos, limitados pela natureza humana, pela injustiça social e pela luta por sobreviver. A solidariedade deve gerar uma conexão durável e mútua entre seres humanos diferentes. Uma conexão desencadeada por uma escolha de viver em prol do outro. Uma escolha que retira o foco de si mesmo em benefício do outro, constrangida pela necessidade do outro. É uma solidariedade que se confronta com riscos provenientes deste processo de identificação com o outro. Contudo, enquanto modo de ser, esta solidariedade abarca todos os envolvidos, na interação, no acolhimento, na doação

³⁶¹ Ibid., pp. 451-453.

³⁶² Ibid., pp. 454-455.

e no enriquecimento pessoal e relacional. Há uma reciprocidade mútua. Desencadeia uma circularidade relacional.³⁶³

A solidariedade da Trindade revela o modo de ser do Deus de Jesus Cristo. Ama incondicionalmente enviando Seu Filho para encarnar-se *como e com* o ser humano, viver *como e com* o ser humano, morrer *como e com* o ser humano. Esvazia-se de sua condição divina para enriquecer o ser humano em sua humanidade plena (Fl 2,5ss). A solidariedade da Trindade aponta para o agir de Deus em relação aos seres humanos com quem Ele sempre quer conviver, compartilhar e comprometer-se. Por esta razão, o esvaziamento da condição divina, a descida para o nível do ser humano, destaca essa solidariedade de ser *com, como e para* os outros. Uma solidariedade radical em favor da humanidade, por causa da humanidade e em lugar da humanidade.³⁶⁴

O padrão relacional que vigora entre os seres humanos é caracterizado por dois grupos díspares: uma minoria que tende a exercer o poder de maneira opressora, e uma maioria que é oprimida por quem detêm o poder. A solidariedade Trinitária não deve ficar limitada unicamente à Trindade. Essa solidariedade deve criar um movimento de abertura do evangelizador/missionário para sua própria inserção na cultura alheia.

A hipótese desta tese admite que a solidariedade da Trindade lança luzes para um projeto evangelístico-missionário junto às tribos urbanas de rosto *underground* a partir deste valor intrínseco à Trindade que é a solidariedade. Na atualidade, cada vez mais e proveniente de muitos contextos, a solidariedade é apontada como uma alternativa de sobrevivência para a humanidade e também para o planeta, e concretiza uma resposta ao questionamento inicial desta tese: como falar de Deus, entendido este falar de Deus como anunciar a Boa Nova do Evangelho de Cristo, para pessoas vinculadas ao ambiente cultural *underground*, sem aprisioná-las numa forma específica de cristianismo, de qualquer tradição cristã, distante da cosmovisão *underground*?

Só será possível responder objetivamente e positivamente ao desafio de proclamar a Boa Nova de Jesus em ambiente urbano, de rosto *underground*, se os evangelizadores/missionários encarnarem um modo de ser humano caracterizado pela solidariedade, nas bases acima elencadas. Uma solidariedade, ainda que

³⁶³ SOBRINO, Jon. *El principio-misericordia*, p. 229.

³⁶⁴ Ibid., p. 217.

finita, imperfeita, porém reflexo e ação da própria solidariedade trinitária, que assumiu e continua assumindo este denso significado propositivo de inclusão e diálogo.

Já faz algum tempo que os teóricos apresentam as utopias como mortas.³⁶⁵ Em certo sentido algumas estão mortas de fato e outras estão morrendo. Isto ocorre em função de terem deixado de lado o fator preponderante, a humanidade. Estão para além da condição humana e muitas vezes negam ou fogem da condição de ser humano. Porém algumas utopias continuam sendo propagadas. Seus propugnadores estão sempre sendo reanimados por alguma esperança. Há inclusive os que afirmam que as utopias da contemporaneidade passam pela solidariedade como modo de ser humano.³⁶⁶

Quando a solidariedade é apresentada como o modo de ser humano, ela o é em bases de esperanças utópicas. Ao propor a expectativa que a solidariedade da Trindade pode fecundar este modo de ser humano ao ponto dele ser movido pela solidariedade, o horizonte desta expectativa é de fato um horizonte utópico.

Utopia no sentido de desejar e de “ver” um mundo, um lugar, “topos”, que ainda não existe e que talvez nunca venha a existir, mas que dá um sentido às ações que nascem do nosso desejo de um mundo melhor. Este horizonte de utopia e de esperança nascem juntamente com este desejo de vivenciar a sensibilidade solidária para além das relações pessoais, ou em um pequeno grupo, o desejo de que toda a sociedade, toda a realidade seja invadida e “grávida” desta solidariedade mais genuína. E é este horizonte utópico que alimenta este desejo e dá sentido a esta sensibilidade solidária. Em outras palavras, a sensibilidade solidária suscita um desejo que articula um novo horizonte de sentido às nossas vidas, um horizonte utópico e de esperança. E este novo horizonte utópico dá sentido à sensibilidade solidária e realimenta o nosso desejo de um mundo mais humano, acolhedor e solidário.³⁶⁷

Neste capítulo foram apresentados os limites das matrizes evangelizadores das Igrejas Cristãs numa lógica excludente e de dominação com o objetivo de que essa lógica, ainda presente em contextos cristãos, seja evitada na proclamação da Fé Cristã para pessoas de vínculo com a Cultura *Underground*. Foram apontados aspectos de aproximação e distanciamento entre a Fé Cristã e a Cultura *Underground*, buscando identificar sinais dos valores e dos contra valores do Reino de Deus na Cultura *Underground*. Foram propostos princípios

³⁶⁵ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Paz e terra. 1969. FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco. 1992.

³⁶⁶ LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. Petrópolis: Loyola, 2002, pp. 219-266.

³⁶⁷ ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p.134.

norteadores para uma matriz evangelizadora de linha inculturada capaz de promover a inculturação do Evangelho nas culturas de rosto *underground*. Em consequência desta matriz evangelizadora inculturada era imperativo considerar um projeto evangelístico-missionário junto às tribos urbanas de rosto *underground*. Foram sugeridos uma metodologia e um projeto evangelístico-missionário propriamente dito. Em tudo isso, a tese destacou o modo solidário da Trindade que deve perpassar toda a vida do ser humano, gerando uma solidariedade própria de sua condição como imagem e semelhança de Deus, fato que o torna humano em plenitude.

5 Conclusão

Esta tese trabalhou com conceitos que necessitaram de explicitação porque não são unívocos. Já desde a introdução os conceitos de evangélico e evangelical, ainda que corolários ao escopo geral da tese, mas importantes para situar o âmbito da pesquisa, foram apresentados.

No primeiro capítulo foram apresentados os referenciais socioculturais. Os conceitos de cidade, urbano, cultura, tribos urbanas e *underground* foram significativos para nortear o olhar para o objeto material da tese, tribos urbanas de rosto *underground*.

No segundo capítulo surgiram novos desafios semânticos na análise dos referenciais teológicos vinculados aos temas da evangelização, missão e inculturação. Visto que as compreensões advindas das tradições cristãs sobre os termos ali analisados são diferentes, foi necessário buscar em fontes variadas subsídios para definir o olhar da tese.

O terceiro capítulo propôs a partir de uma matriz evangelístico-missionária de linha inculturada, uma metodologia e um projeto evangelístico-missionário como contribuição para desvendar o olhar para uma possibilidade de falar de Deus para pessoas vinculadas ao ambiente cultural de rosto *underground*.

É fundamental destacar que tanto o conceito de *underground* (objeto material), quanto o de *inculturação* (objeto formal) exigiram uma tomada de decisão, numa determinada linha de conteúdo. Para o desenvolvimento da tese foi fundamental considerar o *underground* como realidade contracultural, ainda que, nos dias atuais, a tendência à folclorização do contracultural seja muito forte. Existem dois aspectos muito destacados: a aparência e a visão de mundo. Se, por um lado, entre ambos, existe certa correlação, por outro, a folclorização sempre tenderá a reduzir o *underground* aos aspectos visuais, cooptando-o à visão do mundo contemporâneo.

No que concerne ao conceito de inculturação, não é unicamente a aparência que conta, mas a visão de mundo. Esta é a razão pela qual desde o início

considerou-se um terreno delicado a temática da evangelização. Não há outro modo de compreender a evangelização que não seja o da transformação dos critérios de compreender e julgar o mundo e de com ele interagir. Evangelização não é nem a apresentação de conteúdos doutrinários nem o ingresso nesta ou naquela confissão religiosa. Estes modos de compreender a evangelização são restritivos. A importância do conceito de inculturação enquanto intercâmbio de compreensões de mundo vincula-se ao mesmo tempo, ao fato de que o agente evangelizador interpela as mentalidades contraculturais, neste caso, o *underground*, porém, este mesmo evangelizador deverá também identificar as interpelações que esta mentalidade *underground* apresenta para as vivências do Evangelho por aqueles que não pertencem ao universo cultural *underground*.

Inculturação é sempre um caminho de mão dupla. Não pode ser confundido com aculturação, em que se aborda mais as questões de adaptação cultural, como cantos, vestes e aparências. Inculturação ingressa no campo das cosmovisões. Neste sentido, não se evangeliza sem ocorrer um julgamento mútuo das cosmovisões, tanto do agente evangelizador quando do agente a ser evangelizado, neste caso de rosto *underground*.

No passado, a Fé Cristã dominava as culturas por onde passava. Agora, por uma questão reativa dualista, corre-se o risco de promover uma noção de adequação da Fé Cristã aos valores do mundo, porque o mundo teoricamente teria se atualizado. A mera adequação pode ofuscar os valores do Reino de Deus. A Fé Cristã não pode engolir a cultura e em contrapartida a cultura não pode engolir o Anúncio e o estabelecimento do Reino. A relação entre Fé e Cultura deve ser de mútua interpelação.

A utopia ou esperança alicerçada na solidariedade trinitária que transforma o ser humano em ser solidário em sua natureza humana aponta para o já e o ainda não do Reino de Deus. É a utopia fundamentada na dinâmica cristológica da encarnação. Celebra aquilo que pode ser considerado como sinal do Reino de Deus e promove transformação naquilo que vai de encontro com os valores do Reino de Deus. Cristo vem ao mundo não para pincelar com verniz o judaísmo. O que estava presente no judaísmo que revelava os valores do Reino de Deus Jesus reafirmou como positivo. Contudo o que não apontava para os valores do Reino de Deus precisava de transformação do entendimento, da cosmovisão: “[...] ouvistes o que foi dito, [...] eu, porém, vos digo [...]”. Com o “[...] eu,

porém, vos digo[...]”, Jesus faz a história caminhar. Ele promove a transformação dos valores instituídos pelos valores do Reino de Deus. Jesus se encarna no mundo, nos dilemas do ser humano, nos questionamentos práticos de vida. É fundamental encarnar no mundo. É fundamental uma matriz evangelizadora de linha inculturada, encarnada no mundo, encarnada na cultura de rosto *underground*.

6

Referências bibliográficas

ALBERIGO, Giuseppe (Dir.). *Historia del Concilio Vaticano II*. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962). v. I. Leuven: Peeters; Salamanca: Sígueme, 1999.

_____. *Historia del Concilio Vaticano II*. La formación de La conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962 - septiembre 1963), v. II. Leuven: Peeters; Salamanca: Sígueme, 2002.

_____. *Historia del Concilio Vaticano II*. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión. (septiembre 1963-septiembre 1964). v. III. Leuven: Peeters; Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. *Historia del Concilio Vaticano II*. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión. (septiembre 1964-septiembre 1965). v. IV. Leuven: Peeters; Salamanca: Sígueme, 2007.

_____. *Historia del Concilio Vaticano II*. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio. (septiembre-diciembre 1965). v. V. Leuven: Peeters; Salamanca: Sígueme, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (NÃO) contribuição evangélica à cultura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Arte, 2005.

ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da solidariedade*. Uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005.

AMADO, Joel Portela. Experiência eclesial e mundo urbano: pressupostos e concretizações. In: *Atualidade Teológica*, n. 9, p. 153-167, 2001.

_____. Leituras urbanas da criação. In: MÜLLER, Ivo (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Jesus Cristo e o diálogo com as culturas urbanas na América Latina. In: PIVA, Elói Dionísio (Org.) *Evangelização: legado e perspectivas na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Mas que loucura! O desafio de seguir Jesus Cristo no século XXI. In: RUBIO, A. G; AMADO, J. P. (Orgs.). *Espiritualidade Cristã em*

tempos de mudança. Contribuições teológico-pastorais. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Deus e a cidade*: chances e desafios para a experiência cristã de Deus em contexto condominial. Orientador: Alfonso Garcia Rubio. 324 f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 1999.

AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*. São Paulo: Loyola, 2000.

AMARAL, Adriana. *Visões obscuras do underground: Hackers e Rivetheads*. O cyberpunk como subcultura híbrida. Biblioteca on-line de Ciências em Comunicação: Unisinos. 2008.

AQUINO, São Tomás de. *Suma teológica*. v. 9, São Paulo: Loyola, 2009. q.1, a.8, ad 2.

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

AULÉN, G. *A fé cristã*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Contexto geral do desafio da inculturação. In: ANJOS, M. F. *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Evangelização, inculturação e vida religiosa. *Convergência*, Petrópolis: Vozes, n. 209, p. 33-45, 1988.

_____. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 2001.

AZZI, Rioldo. Método missionário e prática de conversão e colonização. In: SUESS, Paulo (Org.). *Queimada e semeadura*: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. In: MOREIRA, Alberto da Silva; RAMMINGER, Michael; SOARES, Afonso Maria (Orgas.). *A primavera interrompida*. O projeto Vaticano II num impasse. v. 2, São Paulo: Koinonia, 2008.

BAILLIE, D. M. *Deus estava em Cristo*. Ensaio sobre a encarnação e a expiação. São Paulo: ASTE. 1964.

BARRETO JUNIOR. O movimento ecumênico e o surgimento da responsabilidade social no protestantismo brasileiro. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v 13, n. 1 e 2, p. 273-323, 2010.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1981.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BEAVER, R. Pearce. A história da estratégia missionária. In: WINTER, Ralph D.; HAWRHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.

BECKER, Marc. Manifest Destiny. In: MCPHERSON, Alan (Ed.). *Encyclopedia of U.S. military interventions in Latin America*. v. 2, ABC-CLIO: California, 2013.

BENEVOLO, Leonardo. *História da cidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BENTO XVI. *Carta Apostólica sob forma de Motu Proprio Porta Fidei com a qual se proclama o ano da fé*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BEOZZO, José Oscar. Visão indígena da conquista e da evangelização. In: BRANDÃO, Carlos R. *Inculturação e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BEULKE, Gisela. *Diaconia: um chamado para servir*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BEVANS, Stephen B. *Modelos de teología contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004.

_____. Models of contextual theology. *Missiology: An International Review*. v. XII, n. 2, p. 185-201, 1985.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Os desafios que os modernos areópagos apresentam para a evangelização segundo a Encíclica

"*Redemptoris Missio*" do Papa João Paulo II. *Atualidade Teológica*. a. XV, n. 38, p. 357-360, maio a agosto, 2011.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*. Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes: Koinonia, 2003.

BLAUW, Johannes. *A natureza missionária da igreja*. São Paulo: ASTE, 1966.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Mem Martins: Europa América, 1997.

BLINCOE, Robert A. Como as águas cobrem o mar. In: WINTER, Ralph D.; HAWRHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BOFF, Leonardo. *A trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Nova era: a civilização planetária*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Experimentar Deus hoje: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.

BORELLI, Silvia H.S.; FREIRE FILHO, João (Orgs). *Culturas juvenis no século XXI*. São Paulo: Educ, 2008.

BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURRIAUD, Nicolas. *Estética relacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Pós-Produção*. Como a arte reprograma o mundo contemporâneo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BRAKEMEIER, Gottfried. *"Preservando a unidade do Espírito no vínculo da paz": um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004.

BRANDÃO, Carlos Antônio Leite (Org.). *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BRANDÃO, Leonardo. *A Cidade e a tribo skatista: juventude, cotidiano e práticas corporais na história cultural*. Dourados: UFGD, 2011.

BRANDT, Hermann. *O encanto da missão*. Ensaios de missiologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRESCIANI, Maria Stella. Cidade e história. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. (Org.) *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

BRIDGWATER, Willian; SHERWOOD, Elizabeth J. *The Columbia encyclopedia*: in one volume. 2. ed., New York: Columbia University Press. 1950.

BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada*: princípios pedagógicos e passos metodológicos. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *A Igreja perplexa*: a novas perguntas, novas respostas. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *A missão evangelizadora no contexto atual*: realidade e desafios a partir da América Latina. São Paulo: Paulinas, 2006.

BROTTO, Julio Cezar de Paula. 2010. *Avalanche Escola de Missões Urbanas Underground*: trajetória histórica e proposta missiológica e diaconal. 2010. 104 f. Dissertação (Mestrado). Orientador: Ricardo Willy Rieth. Programa de Pós-Graduação em Teologia Prática, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BYRNE, Andrew. Some ins and outs of inculturation. *Annales Theologici*. Rivista Internazionale di Teologia. v. 4, n.1, p. 109-149, 1990.

CACCIARI, Massimo. *A cidade*. Barcelona: Gustavo Gili, 2010.

CAIAFA, Janice. *Aventura das cidades*: ensaios e etnografias. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

CAMPOY, Leonardo Carbonieri. *Trevas na cidade*. O *underground* do metal extremo no Brasil. Orientadora: Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. 2008. 270 f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2008.

CANEVACCI, Massimo. *A cidade polifônica*: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel, 2004.

CANO, Melchor. *De locis theologicis*. Madrid: BAC, 2006.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. *O discurso da contracultura no Brasil: o underground através de Luiz Carlos Maciel (c. 1970)*. Orientadora: Raquel Glezer. 2007. 248 f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2007.

CARDENAL, Olegario González. *Dios*. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

CARDOSO FILHO, Jorge. *Heavy metal com dendê*: rock pesado e mídia em tempos de globalização. Rio de Janeiro: E-Papers, 2004.

_____. *Poética da música underground: vestígios do heavy metal em Salvador*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

CARMO, Paulo Sérgio. *Culturas da rebeldia: a juventude em questão*. 2. ed., São Paulo: Senac, 2000.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. Volume único digital. São Paulo: Leya, 2011.

CARRIKER, C. Timóteo. *Missões e a igreja brasileira*. Perspectivas teológicas. São Paulo: Mundo Cristão, 1992.

_____. *Missão integral: uma teologia bíblica*. São Paulo: Sepal, 1992.

_____. *Missões na Bíblia*. Princípios gerais. São Paulo: Vida Nova, 1992.

_____. *A visão missionária da Bíblia*. Uma história de amor. Viçosa: Ultimato, 2005.

_____. *O caminho missionário de Deus: uma teologia bíblica de missões*. Brasília: Palavra, 2005.

_____. *Proclamando boas novas!:* bases sólidas para o evangelismo. Brasília: Palavra, 2008..

CASTRO, Cláudia Maria de. Ruptura e utopia: entre Benjamin e a contracultura. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia. "Por que não?": rupturas e continuidades da contracultura. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2007.

CASTRO, Clóvis Pinto de. Por uma fé cidadã. A dimensão pública da Igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Paulo: Loyola, 2000.

_____.; CUNHA, Magali do Nascimento; LOPES, Nicanor. Pastoral urbana: presença pública da igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: EDITEO/UMESP, 2006.

CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. Cosmovisão cristã e transformação. Viçosa: Ultimato, 2006.

CAVALCANTI, Robinson. A teologia da missão da igreja no Brasil. In: PADILLA, René; COUTO, Péricles (Orgs.). *Igreja: agente de transformação*. Curitiba: Missão Aliança, 2011.

CÉSAR, Elben M. Lenz. *História da evangelização do Brasil; dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000.

CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo Testamento interpretado*. Versículo por versículo. São Paulo: Milenium. 1980. 7 v.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2002.

CHEUICHE, Antônio do Carmo. *Cultura e evangelização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

COMBLIN, José. *A Igreja e sua missão no mundo*. 2. ed., São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. As aporias da inculturação I. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 56, n. 223, p. 664-689, set. 1996.

_____. As aporias da inculturação II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 56, n. 224, p. 903-929, dez. 1996.

_____. *Viver na cidade: pistas para a pastoral urbana*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *O neoliberalismo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Os desafios da cidade no século XXI*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CONGAR, Yves. A Igreja como povo de Deus. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n.1, p. 8-26, jan. 1965.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Missão e evangelização: uma afirmação ecumênica*. Rio de Janeiro: CEDI, 1983.

CORRIE, John. Evangelicals and Liberation Theology. In: CORRIE, John; ROSS, Cathy. *Mission in context: exploration inspired by J. Andrew Kirk*. England: Ashgate. 2012.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CUESTA, M. Sánchez. Cultura. In: VILLA, Mariano M. (Dir.). *Dicionário de pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000.

CULLMAN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, Instituto Mysterium, 2007.

CUNHA, Mauricio José Silva. Cosmovisão cristã e transformação social. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

DAYRELL, Juarez. *A música entra em cena: o rap e o funk na*

socialização da juventude. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

_____. O jovem como sujeito social. *Revista Brasileira de Educação*, Belo Horizonte, n. 24, p. 40-52, 2003.

DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v 1, n. 1, p. 127-163, 1998.

DIAZ, José Luis Sicre. La solidaridad en el Biblia: Antiguo Testamento. *Proyección: teológica y mundo actual*, v. 39, n. 154, p. 135-142, 2000.

DUQUE, José. Do passado para o presente: um balanço da teologia da libertação: contexto, contribuições. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2000.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação Latino-Americana*. Tomo I, São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. Sistema-mundo, dominação e exclusão - apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: *História da igreja na América Latina e no Caribe - 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes; CEHILA: São Paulo, 1995.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: UNESP, 2005.

ESCOBAR, Samuel. *Desafios da igreja na América Latina*. História, estratégia e teologia de missões. Viçosa: Ultimato, 1997.

EVANS, Abigail Rian. *O ministério terapêutico da igreja*. Programas práticos para ministérios de saúde. São Paulo: Loyola, 2002.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Missão e missiologia a partir da *Evangelli Gaudium*. In: AMADO, Joel Portella; FERNANDES, Leonardo Agostini (Orgs.). *Evangelli Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2014.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP; São Luis: FAPEMA, 1995.

FONER, Eric; GARRATY, John A (Ed.). *The reader's companion to American history*. New York: Houghton Mifflin, 1991.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Harmonia; Sinodal, 2007.

FORTUNA, Carlos (Org). *Cidade, cultura e globalização*. Oeiras: Celta Editora, 1997.

FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO AMERICANA SETOR BRASIL.

Boletim Teológico. a. 4, v. 12, Agosto 1990.

FREITAG, Barbara. *Teorias da cidade*. Campinas: Papirus, 2006.

FRESTON, Paul. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: University Press, 2001.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco. 1992.

GASPARI, Elio. A roda de Aquarius. In: *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEORGE, Sherron Kay. *Participantes da graça: parceria na missão de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2006.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Sociologia*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

GINSBERG, Allen. *Uivo, Kaddish e outros poemas*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2006.

GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. *Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu a cultura digital*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

GONÇALVES, Carlos Barros. *Até os confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados: UFGD, 2011.

GONDIM, Ricardo. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GONZÁLEZ, Justo L. *Cultura & Evangelho: o lugar da cultura no plano de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2011.

GONZÁLES, Justo L.; ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. São Paulo: Hagnos, 2008.

GONZÁLEZ, Justo L.; MCGRATH, Alister E. *A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os*

nossos dias. Brasília: Palavra, 2012.

GREEN, Michael. *Evangelização na igreja primitiva*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1989.

GRENZ, Stanley J.; Olson, Roger E. *A teologia do século 20*. Deus e o mundo numa era de transição. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino*. Una teología de la Trinidad. Barcelona: Herder, 2001.

GRINGS, Dadeus. *A evangelização da cidade: o apostolado urbano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

GROOME, Thomas. Inculturação: como proceder num contexto pastoral. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia. n. 251. Petrópolis: Vozes, p. 134-149, 1994.

HACKER, Andrew. Liberal Democracy and Social Control. *American Political Science Review*, v. 51, n. 4, December 1957.

HESSELGRAVE, David J. *A comunicação transcultural do Evangelho*. Comunicação, missões e cultura. v. 1, São Paulo: Vida Nova, 1994.

_____. *A comunicação transcultural do Evangelho*. Comunicação, cosmovisões e comportamento. v. 2, São Paulo: Vida Nova, 1995.

_____. *A comunicação transcultural do Evangelho*. Comunicação, estruturas sociais e motivação. v. 3, São Paulo: Vida Nova, 1996.

HOEFELMANN, Verner. A missão de Jesus e a missão da comunidade no Evangelho de Lucas e em Atos dos Apóstolos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 28, n. 1, p. 71-98, 1988.

HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed., São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

HOFFMANN, Arzemiro. *A cidade na missão de Deus: o desafio que a cidade representa para a Bíblia e à missão de Deus*. Curitiba: CLAI/Sinodal/Encontro, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Sinopse do Censo Demográfico 2010*.

JANOTTI Jr., Jeder. *Aumenta que isso é rock and roll – mídia, gênero musical e identidade*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2003.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. Sobre a validade permanente do mandato missionário. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas*. Do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KEESING, Roger M. Theories of culture. *Annual Review of Anthropology*, Australia, v. 3: p. 73-97, 1974.

KEMP, Kênia. *Grupos de estilo jovens: o "rock underground" e as práticas (contra) culturais dos grupos "punk" e "thrash" em São Paulo*. Orientadora: Ana Maria de Niemeyer. 1993. 228 f. Dissertação (mestrado). Departamento do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo: 1993.

KIRK, J. A. *O que é missão?* Teologia bíblica de missão. Londrina: Descoberta, 2006.

KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Orgs.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

KODITHUWAKKU, Indunil Janaka. The definition of evangelization. *Sedos*, v. 43, n. 7/8, p. 182-190, 2011.

KONINGS, Johan. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo (Org.). *Inculturação da fé*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Solidariedade e paz. *Convergência*, Rio de Janeiro: Letra Capital, ano XL, n. 380, p. 79-83, mar. 2005.

KUCINSKI, Bernardo. *Jornalistas e revolucionários*. Nos tempos da imprensa alternativa. 2. ed. rev. e ampli. São Paulo: EDUSP, 2001.

KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas. 1999.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Zahar: Rio de Janeiro. 1986.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social*. An introduction to actor-network-theory. London: Oxford University Press, 2007.

LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991.

LENZENWEGER, Josef. *História da Igreja Católica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

LEÓN, Jorge A. *A caminho de uma evangelização restauradora*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2010.

LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. Petrópolis: Loyola,

2002.

_____. *As lógicas da cidade*. Loyola: São Paulo, 2001.

_____. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Manole, 2005.

LOHSE, Bernhard. *A fé cristã através dos tempos*. São Leopoldo: Sinodal, 1972.

LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

LÓPEZ-GAY, J. Evolución histórica del concepto de Evangelización. In: DHAVAMONY, Evangelisation, *Documenta Missionalia*. n. 9, Roma: Pontificia Universidade Gregoriana, 1975.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2002.

MACIEL, Luiz Carlos. O tao da contracultura. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia. *"Por que não?": rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

_____. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *No fundo das aparências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MCGRATH, Alister E. *A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os nossos dias*. Brasília: Palavra, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese. (Orgs.). *Jovens na metrópole*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Tribos urbanas: metáfora ou categoria? *Cadernos de Campo*, São Paulo, a. 2, n. 2, p. 49-51. 1992.

_____. *Textos de antropologia urbana*. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 173-205, 2005.

MANNHEIM, Karl. El problema de las generaciones. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. n. 62, p. 193-242, 1993.

MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1969.

MARDONES, José Maria. *Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?* São Paulo: Ave-Maria, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. São Paulo: Montecristo, 2012.

MAY, Roy H. *Discernimento moral: uma introdução à ética cristã*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

MCGAVRAN, Donald (Ed.). *The conciliar-evangelical debate: the crucial documents, 1964-1976*. South Pasadena: William Carey Library, 1977.

MELIÁ, Bartomeu. As reduções guaraníticas: uma missão no Paraguai colonial. In: SUESS, Paulo (Org.). *Queimada e semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MELO, Antônio Alves de. *A evangelização no Brasil: dimensões teológicas e desafios pastorais: o debate teológico e eclesial, 1952-1995*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996.

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

_____. Quem é evangélico no Brasil? *Contexto Pastoral*. Suplemento Debate. n. 8, p. 3-6, 1992.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2002.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*. Guadalajara: SUJ, 2010.

MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Inculturação da fé. Uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. O Concílio Vaticano II ou a Igreja em contínuo *aggiornamento*. *Perspectiva Teológica*, n. 38, p. 231-250, 2006.

MOLTMANN, Jurgén. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a Teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

MORICONI, Italo. Para repensar o impensado. In: ALMEIDA, Maria Isabel

Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia. *"Por que não?": rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2007.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NASCIMENTO, Analzira. *Evangelização ou colonização?: o risco de fazer missão sem se importar com o outro*. Viçosa, MG: Ultimato, 2015.

NEILL, Stephen. *História das missões*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

NEUTZLING, Inácio. Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. In: *Revista Convergência*. a. XLIII, n. 409, p. 107-131, mar. 2008.

NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. (Org.) *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. São Paulo: Hagnos, 2008.

OTT, Craig; STRAUSS, Stephen J. *Encountering theology of mission: biblical foundations, historical developments, and contemporary issues*. Baker Academic: Michigan, 2010.

PADILLA, C. René. *O que é Missão Integral?* Viçosa: Ultimato, 2009.

_____. *Missão integral: o Reino de Deus e a igreja*. Viçosa: Ultimato, 2014.

PAIS, José Machado. *Ganchos, tachos e biscates*. Jovens, trabalho e futuro, Porto: Ambar, 2001.

_____. *Sociologia da vida cotidiana*. Teorias, métodos e estudos de caso. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

_____.; BLASS, Leila Maria da Silva (Coords.). *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. São Paulo: Annablume, 2004.

PALEARI, Jorge. Identidade e alteridade. In: BRANDÃO, Carlos R. *Inculturação e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986.

PAULA, João Antônio de. As cidades. In: BRANDÃO, Carlos Antônio Leite (Org.). *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Ao episcopado, ao

clero, aos fiéis de toda a terra sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 22. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PEDRINI, Alírio J. *Carismas para o nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 1991.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

RABUSKE, Edvino A. *Antropologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2001.

RAMALHO, Jether Pereira. "As forças da morte são fortes. A dívida da vida em Cristo é ainda mais forte." Informações sobre a sexta Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas. *Tempo e Presença*, n. 187, p. 4-7, out. 1983.

RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo. *Fé Cristã e cultura contemporânea*. Viçosa: Ultimato, 2009.

RÉMY, Jean; VOYÉ, Liliane. *A cidade: rumo a uma nova definição?* Porto: Edições Afrontamento, 1994.

_____. *La ciudad y la urbanización*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local. 1976.

RIBEIRO, Antônio Carlos. Ecumenismo: perspectiva eclesiológica. Das grandes rupturas ao debate ecumênico atual. *Horizonte*. v. 9, n. 20, p. 114-139, jan./mar. 2011.

ROLNIK, Raquel. *O que é cidade*. São Paulo Brasiliense, 2004.

ROSA, Wanderley. *O dualismo na teologia cristã*. A deformação da antropologia bíblica e suas consequências. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2. Ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.

ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil. Petrópolis: Vozes, 1972.

RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Evangelização e maturidade afetiva*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo, SP: Paulinas, 2006.

_____. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SANCHES, Sidney de Moraes. A teologia da missão integral como teologia evangélica contextual latino-americana. *Revista Caminhando*, v. 15, n. 1, p. 65-85, jan./jun. 2010.

SASS, W. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 44, n. 2, p. 73-81, 2004.

SAVIANO, Brigitte. *Pastoral nas megacidades: um desafio para a Igreja da América Latina*. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHELIGA, Eva L. *Missão Integral e responsabilidade social: notas a partir do Boletim Teológico (FTL-B)*. Comunicação apresentada no 54º Congresso Internacional de Americanistas. Viena, Áustria, Julho de 2012.

SCHERER, James A. *Evangelho, igreja e Reino*. Estudos comparativos de teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal. 1991.

SCHOTTROFF, Luise. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

SCHULZ, Klaus Detlev. Propostas para ação em missões urbanas. *Vox Concordiana*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 72-94, 2001.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Em busca de dinamicidade*. A presença pastoral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro e de São Paulo entre 1960 e 1990. Orientador: Antônio Pereira da Silva. 315 f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 1997.

SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SHEDD, Russel P. *Fundamentos bíblicos da evangelização*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

SILVA, José de Souza. A mudança de época e o contexto global cambiante: implicações para a mudança institucional em organizações de desenvolvimento. In: LIMA, Suzana Maria Valle (Org.). *Mudança Organizacional: Teoria e Gestão*. Brasília: Fundação Getúlio Vargas. 2004.

_____. *Quo vadis, tecnociência? A emergência de uma ciência da sociedade no contexto da mudança de época*. In: SANTOS, Lucy Woellner dos; ICHIKAWA, Elisa Yoshie; SENDIN, Paulo Varela; CÁRGANO, Doralice de Fatima (Orgs.). *Ciência, Tecnologia e Sociedade: O desafio da interação*. 2. ed. Londrina: IAPAR. 2004.

SOBRINO, Jon. *El principio-misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992.

SOUZA, Rodolfo Amorim Carlos de. Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã. In: CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de (Org.). *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

STAM, Juan B. *Profecia bíblica e missão da Igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

STARKLOFF, Carl F. Inculturation and cultural systems (Part 1). *Theological Studies*. A journal of academic theology, Toronto, v. 55, n. 1, p. 66-81, 1994.

_____. Inculturation and cultural systems (Part 2). *Theological Studies*. A journal of academic theology, Toronto, v. 55, n. 2, p. 274-294, 1994.

STEUERNAGEL, Valdir R. Social concern and evangelization: our journey since Lausanne I. *Transformation*, v. 7, n. 1, 1990.

_____. *A missão da igreja*. Belo Horizonte: Missão Editora, 1994.

STOTT, John R. W. *Contracultura cristã*. A mensagem do sermão do monte. São Paulo: ABU, 1981.

_____. *Pacto de Lausanne*. Belo Horizonte: ABU: Visão Mundial, 1984.

_____. A base bíblica da evangelização. In: GRAHAM, Billy (Org.). *A missão da igreja no mundo de hoje*. 2. ed. São Paulo ABU; Visão Mundial, 1984.

_____. *Evangelização e responsabilidade social*. 2. ed. Belo Horizonte: ABU: Visão Mundial, 1985.

_____. *A missão cristã no mundo*. São Paulo: Candeia, 2008.

SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Inculturação: desafios, caminhos, metas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 49, p. 81-127, 1989.

SUNG, Jung Mo. Solidariedade e condição humana. *Convergência*, ano XXXVI, n. 340, mar. 2001. São Paulo: Loyola.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Cristianismo y religiones: inreligionación y cristianismo asimétrico*. *Sal Terrae*, Santander: Universidad Pontificia de Comillas, n. 997, p. 3-19, jan. 1997.

_____. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo:

Paulinas, 2007.

TYLOR, Edward B. *Primitive culture*. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. 6. ed. London: John Murray, 1920. 2 v.

URRY, John. *Sociology beyond societies*. Mobilities for the twenty-first century. London and New York: Routledge, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. A linguagem da experiência de Deus. In: _____. *Escritos de filosofia: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 2002.

VELASCO, Juan Martín. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trota, 1996.

VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.

VILLAIN, Maurice. *Introdução ao ecumenismo*. Lisboa: Moraes, 1962.

WHEATON DECLARATION. Wheaton: Billy Graham Center Archives. 1966.

WILLER, Claudio. *Geração Beat*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

WINTER, Ralph D.; HAWRHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: FORTUNA, Carlos (Org). *Cidade, cultura e globalização*. Oeiras: Celta Editora, 1997.

WORLD CONGRESS ON EVANGELISM. Berlin: West Germany. October, 25 - November 1, 1966.

WRIGHT, G. Ernest. *O Deus que age*. São Paulo: ASTE, 1967.

ZABATIERO, Julio. *Fundamentos da teologia prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ZWETSCH, Roberto E. Mision - Testimonio del Evangelio en el horizonte del Reino de Dios. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teología práctica en el contexto de América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

_____. Inculturação. In: BORTOLETTO, F. F.; SOUZA, J. C.; KILPP, N. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

_____. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

7 Anexo

*HOWL*³⁶⁸

Eu vi os expoentes da minha geração destruídos pela loucura, morrendo de fome, histéricos, nus, arrastando-se pelas ruas do bairro negro de madrugada em busca de uma dose violenta de qualquer coisa, hipsters com cabeça de anjo ansiando pelo antigo contato celestial com o dínamo estrelado da maquinaria da noite, que pobres, esfarrapados e olheiras fundas, viajaram fumando sentados na sobrenatural escuridão dos miseráveis apartamentos sem água quente, flutuando sobre os tetos das cidades contemplando jazz, que desnudaram seus cérebros ao céu sob o Elevado e viram anjos maometanos cambaleando iluminados nos telhados das casas de cômodos, que passaram por universidades com olhos frios e radiantes alucinando Arkansas e tragédias à luz de Blake entre os estudiosos da guerra, que foram expulsos das universidades por serem loucos & publicarem odes obscenas nas janelas do crânio, que se refugiaram em quartos de paredes de pintura descascada em roupa de baixo queimando seu dinheiro em cestos de papel, escutando o Terror através da parede, que foram detidos em suas barbas públicas voltando por Laredo com um cinturão de marijuana para Nova York, que comeram fogo em hotéis mal-pintados ou beberam terebentina em Paradise Alley, morreram ou flagelaram seus torsos noite após noite com sonhos, com drogas, com pesadelos na vigília, álcool e caralhos e intermináveis orgias, incomparáveis ruas cegas sem saída de nuvem trêmula e clarão na mente pulando nos postes dos pólos de Canadá & Paterson, iluminando completamente o mundo imóvel do Tempo intermediário, solidez de Peiote dos corredores, aurora de fundo de quintal com verdes árvores de cemitério, porre de vinho nos telhados, fachadas de lojas de subúrbio na luz cintilante de neon do tráfego na corrida de cabeça feita do prazer, vibrações de sol e lua e árvore no ronco de crepúsculo de inverno de Brooklyn, declamações entre latas de lixo e a suave soberana luz da mente, que se acorrentaram aos vagões do metrô para o infindável percurso do Battery ao sagrado Bronx de benzedrina até que o barulho das rodas e crianças os trouxesse de volta, trêmulos, a boca arrebitada e o despovoado deserto do cérebro esvaziado de qualquer brilho na lúgubre luz do Zoológico, que afundaram a noite toda na luz submarina de Bickford's, voltaram à tona e passaram a tarde de cerveja choca no desolado Fuggazi's escutando o matraquear da catástrofe na vitrola automática de hidrogênio,

³⁶⁸ GINSBERG, Allen. *Uivo, Kaddish e outros poemas.*, ppp. 25-34. Primeira parte do poema de Allen Ginsberg traduzido por Cláudio Willer.

que falaram setenta e duas horas sem parar do parque ao apê ao bar ao Hospital
 Bellevue ao Museu à Ponte de Brooklyn,
 batalhão perdido de debatedores platônicos saltando dos gradis das escadas de
 emergência dos parapeitos das janelas do Empire State da Lua,
 tagarelando, berrando, vomitando, sussurrando fatos e lembranças e anedotas e
 viagens visuais e choques nos hospitais e prisões e guerras,
 intelectos inteiros regurgitados em recordação total com os olhos brilhando por
 sete dias e noites, carne para a sinagoga jogada à rua,
 que desapareceram no Zen de Nova Jersey de lugar algum deixando um rastro de
 cartões postais ambíguos do Centro Cívico de Atlantic City,
 sofrendo suores orientais, pulverizações tangerianas nos ossos e enxaquecas da
 China por causa da falta da droga no quarto pobremente mobiliado de Newark,
 que deram voltas e voltas à meia-noite no pátio da ferrovia perguntando-se aonde
 ir e foram, sem deixar corações partidos,
 que acenderam cigarros em vagões de carga, vagões de carga, vagões de carga que
 rumavam ruidosamente pela neve até solitárias fazendas dentro da noite do avô,
 que estudaram Plotino, Poe, São João da Cruz, telepatia e bop-cabala pois o
 Cosmos instintivamente vibrava a seus pés em Kansas,
 que passaram solitários pelas ruas de Idaho procurando anjos índios e visionários
 que eram anjos índios e visionários,
 que só acharam que estavam loucos quando Baltimore apareceu em êxtase
 sobrenatural,
 que pularam em limusines com o chinês de Oklahoma no impulso da chuva de
 inverno na luz das ruas de cidade pequena à meia-noite,
 que vaguearam famintos e sós por Houston procurando jazz ou sexo ou rango e
 seguiram o espanhol brilhante para conversar sobre América e Eternidade, inútil
 tarefa, e assim embarcaram num navio para a África,
 que desapareceram nos vulcões do México nada deixando além da sombra das
 suas calças rancheiras e a lava e a cinza da poesia espalhadas pela lareira Chicago,
 que reapareceram na Costa Oeste investigando o FBI de barba e bermudas com
 grandes olhos pacifistas e sensuais em suas peles morenas, distribuindo folhetos
 ininteligíveis, que apagaram cigarros acesos em seus braços protestando contra o
 nevoeiro narcótico de tabaco do Capitalismo,
 que distribuíram panfletos supercomunistas em Union Square, chorando e
 despindo-se enquanto as sirenes de Los Alamos os afugentavam gemendo mais
 alto que eles e gemiam pela Wall Street e também gemia a balsa de Staten Island,
 que caíram em prantos em brancos ginásios desportivos, nus e trêmulos diante da
 maquinaria de outros esqueletos,
 que morderam policiais no pescoço e berraram de prazer nos carros de presos por
 não terem cometido outro crime a não ser sua transação pederástica e tóxica,
 que uivaram de joelhos no metrô e foram arrancados do telhado sacudindo
 genitais e manuscritos,
 que se deixaram foder no rabo por motociclistas santificados e urraram de prazer,
 que enrabaram e foram enrabados por esses serafins humanos, os marinheiros,
 carícias de amor atlântico e caribeano,
 que transaram pela manhã e ao cair da tarde em roseirais, na grama de jardins
 públicos e cemitérios, espalhando livremente seu sêmem para quem quisesse vir,
 que soluçaram interminavelmente tentando gargalhar mas acabaram
 choramingando atrás de um tabique de banho turco onde o anjo loiro e nu veio
 trespassá-los com sua espada,

que perderam seus garotos amados para as três megeras do destino, a megera caolha do dólar heterossexual, a megera caolha que pisca de dentro do ventre e a megera caolha que só sabe ficar plantada sobre sua bunda retalhando os dourados fios intelectuais do tear do artesanato, que copularam em êxtase insaciável com uma garrafa de cerveja, uma namorada, um maço de cigarros, uma vela, e caíram da cama e continuaram pelo assoalho e pelo corredor e terminaram desmaiando contra a parede com uma visão da boceta final e acabaram sufocando um derradeiro lampejo de consciência, que adoçaram as trepadas de um milhão de garotas trêmulas ao anoitecer, acordaram de olhos vermelhos no dia seguinte mesmo assim prontos para adoçar trepadas na aurora, bundas luminosas nos celeiros e nus no lago, que foram transar em Colorado numa miríade de carros roubados à noite, N.C. herói secreto destes poemas, ganhão e Adônis de Denver - prazer ao lembrar das suas incontáveis trepadas com garotas em terrenos baldios & pátios dos fundos de restaurantes de beira de estrada, raquíticas fileiras de poltronas de cinema, picos de montanha, cavernas ou com esquiladas garçonetes no familiar levantar de saias solitário à beira da estrada & especialmente secretos solipsismos de mictórios de postos de gasolina & becos da cidade natal também, que se apagaram em longos filmes sórdidos, foram transportados em sonho, acordaram num Manhattan súbito e conseguiram voltar com uma impiedosa ressaca de adegas de Tokay e o horror dos sonhos de ferro da Terceira Avenida & cambalearam até as agências de desemprego, que caminharam a noite toda com os sapatos cheios de sangue pelo cais coberto por montões de neve, esperando que uma porta se abrisse no East River dando num quarto cheio de vapor e ópio, que criaram grandes dramas suicidas nos penhascos de apartamentos do Hudson à luz de holofote anti-aéreo da lua & suas cabeças receberão coroas de louro no esquecimento, que comeram o ensopado de cordeiro da imaginação ou digeriram o caranguejo do fundo lodoso dos rios de Boverly, que choraram diante do romance das ruas com seus carrinhos de mão cheios de cebola e péssima música, que ficaram sentados em caixotes respirando a escuridão sob a ponte e ergueram-se para construir clavicórdios nos seus sótãos, que tossiram num sexto andar do Harlem corado de chamuscas sob um céu tuberculoso rodeados pelos caixotes de laranja da teologia, que rabiscaram a noite toda deitando e rolando sobre invocações sublimes que ao amanhecer amarelado revelaram-se versos de tagarelice sem sentido, que cozinham animais apodrecidos, pulmão coração pé rabo borsht & tortillas sonhando com o puro Reino vegetal, que se atiraram sob caminhões de carne em busca de um ovo, que jogaram seus relógios do telhado fazendo seu lance de aposta pela Eternidade fora do Tempo & despertadores caíram nas suas cabeças por todos os dias da década seguinte, que cortaram seus pulsos sem resultado por três vezes seguidas, desistiram e foram obrigados a abrir lojas de antiguidades onde acharam que estavam ficando velhos e choraram, que foram queimados vivos em seus inocentes ternos de flanela em Madison Avenue no meio das rajadas de versos de chumbo & o estrondo contido dos batalhões de ferro da moda & os guinchos de nitroglicerina das bichas da

propaganda & o gás mostarda de sinistros editores inteligentes ou foram atropelados pelos táxis bêbados da Realidade Absoluta, que se jogaram da Ponte de Brooklyn, isto realmente aconteceu e partiram esquecidos e desconhecidos para dentro da espectral confusão das ruelas de sopa & carros de bombeiros de Chinatown, nem uma cerveja de graça, que cantaram desesperados nas janelas, jogaram-se da janela do metrô, saltaram no imundo rio Passaic, pularam nos braços dos negros, choraram pela rua afora, dançaram sobre garrafas quebradas de vinho descalços arrebatando nostálgicos discos de jazz europeu dos anos 30 na Alemanha, terminaram o whisky e vomitaram gemendo no toalete sangrento, lamentações nos ouvidos e o sopro de colossais apitos a vapor, que mandaram brasa pelas rodovias do passado viajando pela solidão da vigília de cadeia do Gólgota de carro envenenado de cada um ou então a encarnação do Jazz de Birmingham, que guiaram atravessando o país durante setenta e duas horas para saber se eu tinha tido uma visão ou se você tinha tido uma visão ou se ele tinha tido uma visão para descobrir a Eternidade, que viajaram para Denver, que morreram em Denver, que retornaram a Denver & esperaram em vão, que espreitaram Denver & ficaram parados pensando & solitários em Denver e finalmente partiram para descobrir o Tempo & agora Denver está com saudades dos seus heróis, que caíram de joelhos em catedrais sem esperança rezando por sua salvação e luz e peito até que a alma iluminasse seu cabelo por um segundo, que se arrebataram nas suas mentes na prisão aguardando impossíveis criminosos de cabeça dourada e o encanto da realidade em seus corações que entoavam suaves blues de Alcatraz, que se recolheram ao México para cultivar um vício ou as Montanhas Rochosas para o suave Buda ou Tanger para os garotos ou Pacífico Sul para a locomotiva negra ou Harvard para Narciso para o cemitério de Woodlawn para a coroa de flores para o túmulo, que exigiram exames de sanidade mental acusando o rádio de hipnotismo & foram deixados com sua loucura & suas mãos & um júri suspeito, que jogaram salada de batata em conferencistas da Universidade de Nova York sobre Dadaísmo e em seguida se apresentaram nos degraus de granito do manicômio com cabeças raspadas e fala de arlequim sobre suicídio, exigindo lobotomia imediata, e que em lugar disso receberam o vazio concreto da insulina metrasol choque elétrico hidroterapia psicoterapia terapia ocupacional pingue-pongue & amnésia, que num protesto sem humor viraram apenas uma mesa simbólica de pingue-pongue, mergulhando logo a seguir na catatonia, voltando anos depois, realmente calvos exceto por uma peruca de sangue e lágrimas e dedos para a visível condenação de louco nas celas das cidades-manicômio do Leste, Pilgrim State, Rockland, Greystone, seus corredores fétidos, brigando com os ecos da alma, agitando-se e rolando e balançando no banco de solidão à meia-noite dos domínios de mausoléu druídico do amor, o sonho da vida um pesadelo, corpos transformados em pedras tão pesadas quanto a lua, com a mãe finalmente ***** e o último livro fantástico atirado pela janela do cortiço e a última porta fechada às 4 da madrugada e o último telefone arremessado contra a parede em resposta e o último quarto mobiliado esvaziado até a última peça de mobília mental, uma rosa de papel amarelo retorcida num cabide de arame do armário e até mesmo isso

imaginário, nada mais que um bocadinho esperançoso de alucinação -
Ah, Carl, enquanto você não estiver a salvo eu não estarei a salvo e agora você
está inteiramente mergulhado no caldo animal total do tempo –
e que por isso correram pelas ruas geladas obcecados por um súbito clarão da
alquimia do uso da elipse do catálogo do metro & do plano vibratório
que sonharam e abriram brechas encarnadas no Tempo & Espaço através de
imagens justapostas e capturaram o arranjo da alma entre 2 imagens visuais e
reuniram os verbos elementares e juntaram o substantivo e o choque de
consciência saltando numa sensação de Pater Omnipotens Aeterni Deus,
para recriar a sintaxe e a medida da pobre prosa humana e ficaram parados à sua
frente, mudos e inteligentes e trêmulos de vergonha, rejeitados todavia expondo a
alma para conformar-se ao ritmo do pensamento na sua cabeça nua e infinita,
o vagabundo louco e Beat angelical no Tempo, desconhecido mas mesmo assim
deixando aqui o que houver para ser dito no tempo após a morte,
e se reergueram reencarnados na roupagem fantasmagórica do jazz no espectro de
trompa dourada da banda musical e fizeram soar o sofrimento da mente nua da
América pelo amor num grito de saxofone de eli eli lama lama sabactani que fez
com que as cidades tremessem até seu último rádio,
com o coração absoluto do poema da vida arrancado para fora dos seus corpos
bom para comer por mais mil anos.