

Por que a Inculturação é tão difícil?

Uma reflexão sobre a dificuldade do processo de inculturação à luz da Antropologia da vocação cristã de L.M. Rulla

Resumo

Este trabalho faz, num primeiro capítulo, uma investigação sobre o conceito de cultura, sua origem e seu desenvolvimento histórico. De modo particular, o autor se interessa pelos pronunciamentos do papa João Paulo II sobre a cultura. O mesmo é feito para o conceito de inculturação. Entra-se brevemente no significado deste neologismo na missiologia. Grandes contribuições na história da inculturação da fé cristã foram feitos pelos religiosos. Mostra-se a realidade da vida religiosa nos documentos do Concílio Vaticano II, que incentivou uma renovação e uma atualização da vida religiosa.

O segundo capítulo é uma exposição dos conceitos básicos da teoria da autotranscendência na consistência de L.M. Rulla, SJ. São colocados os pressupostos da teoria e, a seguir, suas duas abordagens: os conteúdos e as estruturas do eu. Nos conteúdos, define-se o que são os valores, as necessidades e as atitudes que cada pessoa tem. Nas estruturas, é explicado o surgimento delas a partir da “dialética de base” e o surgimento das três dimensões com seus polos.

No terceiro capítulo, quer se mostrar a origem das dificuldades que se encontram no processo de inculturação a partir de dois fatores que podem influenciar negativamente o agir humano. O trabalho indica como duas fontes de inconsistências o inconsciente e o processo de simbolização (símbolos regressivos). Trata-se de dois fatores que normalmente um missionário não considera, mas que na vida cotidiana podem se tornar obstáculos para o diálogo interpessoal e intercultural.

A possibilidade da inculturação e do diálogo entre as culturas que deve levar a um mútuo enriquecimento é afirmado na conclusão. No entanto, depende da maturidade e da abertura de cada pessoa; é melhor e mais proveitoso este diálogo entre pessoas que têm uma liberdade interior maior.

Summary

In the first chapter, this paper investigates the notion of culture: its origin and its development in history. The author is particularly interested in John Paul II's pronouncements on culture. The same is done regarding the notion of inculturation. With a few words, the author enters into the meaning of this neologism in missiology. Great contributions in the history of the inculturation of the Christian faith were made by religious. The author points out the reality of religious life in the documents of Vatican Council II, which incentivated a renovation and actualization of religious life.

The second chapter is an exposition of the basic notions of the theory of self-transcendent consistency of L.M. Rulla, SJ. The premises of the theory are exposed, followed by its two approaches: the contents and the structures of self. The contents comprise values, needs and attitudes of every person. Structures are formed from the basic dialectic as well as the formation of the three dimensions with their own proper poles.

In the third chapter, the origin of the difficulties found in the process of inculturation are shown to come from two factors which can negatively influence human acts. The paper indicates as two sources of inconsistencies the unconscious and the process of symbolization (regressive symbols). Missionaries often do not consider these two factors, but in daily life they can become an impediment for interpersonal and intercultural dialog.

The possibility of inculturation and dialog between cultures, which ought to lead to mutual enrichment, is affirmed in the conclusion. Nevertheless it depends on the maturity and openness of each person; such dialog is better and more profitable between persons who have greater interior freedom.

* * *

Lista de Siglas

AG	Ad Gentes.
AVC	Antropologia da Vocação Cristã.
AVC-1	Antropologia da Vocação Cristã, Volume 1.
AVC-2	Antropologia da Vocação Cristã, Volume 2.
AVC-3	Antropologia da Vocação Cristã, Volume 3.
CT	Catechsi Tradendae.
DA	Documento de Aparecida.
DI	Discurso Inaugural do Papa Bento XVI na V. Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe.
DP	Documento de Puebla.
DV	Dei Verbum.
EAF	Ecclesia in Africa.
EAm	Ecclesia in America.
EAs	Ecclesia in Asia.
FR	Fides et ratio.
GS	Gaudium et spes.
JPII	João Paulo II.
LG	Lumen Gentium.
PC	Perfectae Caritatis.
RM	Redemptoris missio.
SC	Sacrosanctum Concilium.
SD	Documento de Santo Domingo.
VD	Verbum Domini.

I. Introdução

“Ide, pois, e ensinai a todas as nações; batizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-as a observar tudo o que vos prescrevi. Eis que estou convosco todos os dias, até o fim do mundo” (Mt 28,19-20). Com este mandato missionário, tem início a história da Evangelização e do anúncio da salvação em Jesus Cristo. Os apóstolos foram e saíram pregando a ressurreição de Jesus; e eles, por sua vez, enviaram outros. *“Quem vos ouve, a mim ouve; e quem vos rejeita, a mim rejeita; e quem me rejeita, rejeita aquele que me enviou”* (Lc 10,16). Os grandes missionários, a começar por São Paulo, o apóstolo dos gentios, foram nesta convicção até os confins da terra (cf. At 13,47). E o Senhor acompanhou sua pregação com sinais (cf. Mc 16,20; At 14,3). Assim, muitas pessoas se converteram e acolheram a fé em Jesus (cf. At 4,4; 9,42; 17,12).

“A Igreja peregrina é por sua natureza missionária. Pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai” (AG 2). Sim “a Igreja deseja ardentemente anunciar o Evangelho a toda a criatura” (LG 1). Ao longo da história, muitas pessoas foram inflamadas deste zelo apostólico de pregar e anunciar. Vem à mente São Bonifácio, Santos Cirilo e Metódio, São Francisco Xavier e muitos outros grandes missionários, que têm grandes méritos em espalhar a fé em Jesus.

Além de ir às nações e povos distantes, estes missionários tiveram que enfrentar não só línguas e costumes diferentes, mas culturas diferentes. Isto provocou dificuldades e desafios. Conhecemos as dificuldades que São Paulo encontrou no areópago de Atenas (cf. At 17,16-34). Admiramos seu discurso magnífico, que, no entanto, teve um resultado insuficiente. De onde vem esta dificuldade?

Ficamos admirados com a famosa afirmação do bem-aventurado Joseph Freinademetz numa carta no mês de fevereiro do ano 1892: “Eu amo meus chineses, e não quero nada mais do que viver com eles e morrer junto deles... Agora sou mais um chinês do que um tirolês, e também no céu quero ser um chinês”¹. Podemos dizer nele a inculturação se realizou. Mas: qual o segredo deste missionário?

A seguinte reflexão sobre a inculturação na vida religiosa não quer responder diretamente estas perguntas. O objetivo é mais modesto. Como diz o título, é uma reflexão à luz da Antropologia da Vocação Cristã de

¹ *Ibid.*

Rulla. Partindo do conceito de cultura, o que ela é, o trabalho quer chamar atenção para dois elementos do nosso psiquismo humano que influenciam a autotranscendência do homem. A capacidade de se superar e de perseguir ideias (valores). No fundo desta reflexão, há a convicção que só uma pessoa madura e aberta para com os outros e para o Outro possa realizar um processo de inculturação.

Evidentemente da própria Antropologia da Vocação Cristã de Rulla, ou seja, da Teoria da Autotranscendência na Consistência não foram aprofundados todos os elementos. Sobretudo dois elementos poderiam trazer valiosas contribuições para a nossa reflexão: o discurso das consistências e inconsistências e o parâmetro da alteridade do desenvolvimento humano. Mas renunciamos a estas contribuições para nos mantermos nos limites do trabalho proposto.

O *Documento de Aparecida* fala de uma “Missão continental” (n. 551) que envolve todos (sacerdotes, religiosos, religiosas e leigos). Mesmo vivendo num mundo dominado pelos modernos meios de comunicação, o documento deixa bem claro que os discípulos e missionários “precisam passar de pessoa a pessoa, de casa em casa, de comunidade em comunidade” (DA 550). O Papa Bento XVI confirma esta convicção que o encontro pessoal é indispensável, sobretudo o encontro pessoal com Cristo², em sua exortação apostólica sobre a Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja *Verbum Domini*.

Devemos começar a partir de Cristo (DA 549). O *Documento de Aparecida* quer despertar para um grande impulso missionário (n.548) e afirma que necessitamos de um novo Pentecostes! Necessitamos de sair ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para lhes comunicar e compartilhar o dom do encontro com Cristo. Mas antes de tudo, para nos converter em missionários, precisamos nós mesmos ser de novo evangelizados e fiéis discípulos de Cristo (n.549). Assim chegamos ao propósito da presente reflexão. Ela quer incentivar a reconhecer primeiramente as limitações que cada discípulo e missionário traz. Ela quer indicar dois elementos da nossa vida que nos impedem a vivermos mais conforme os valores propostos por Cristo. Se este trabalho, apesar de todo o seu vocabulário técnico, incentiva e leva o leitor a uma reflexão sobre certas atitudes e comportamentos que até agora achou que são sua natureza, portanto imutáveis, então valeu a pena escrevê-lo.

² Cf. n.2, 5, 25, 51, 72, 77 e outros.

A inculturação pressupõe a universalidade potencial de cada cultura. Pressupõe que em todas atue a mesma essência humana, e que nelas viva uma verdade comum do ser humano, uma verdade que tende à união.³

II. DEFINIÇÃO DOS CONCEITOS

1. O conceito de Cultura

A dificuldade de definir ou de descrever o que é Cultura mostra a realidade de que existem mais de duas centenas de definições do termo entre os antropólogos.⁴ Nem todos consideram e integram a realidade total do ser humano. No entanto, um conceito claro e abrangente da realidade humana é a base necessária para uma clarificação da discussão sobre a inculturação.

Neste trabalho, queremos nos aproximar do conceito primeiro do seu desenvolvimento histórico, em seguida, no magistério da Igreja. Enfim, serão colocadas algumas observações da Antropologia da Vocação Cristã de Rulla sobre a cultura contemporânea.

a) Visão histórica

1) O conceito clássico de cultura⁵

Etimologicamente, a palavra *Cultura* vem do verbo latino *colere* que tem duas significações: *habitar* (como encontramos na palavra «íncola») e *cultivar* (por exemplo, «agricultura»). O conceito clássico de cultura nasce da «agricultura», ou seja, do cultivo da terra, da natureza. Ele comporta dois aspectos: um é o cultivo da natureza («agricultura») e outro é dividido na natureza espiritual do homem – o sobrenatural – que se exprime na religião («culto»). São estas duas atividades que, na cultura da antiguidade, distinguem o homem dos animais.

³ J. RATZINGER, *Fé, verdade, tolerância*, O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo 2007, 59.

⁴ cf. A. ANTONIAZZI, *Inculturação*. Algumas reflexões como introdução ao tema. em: *Atualização*, n. 205, (jan./fev. 1987), 3.

⁵ A maior parte das informações sobre o conceito clássico está disponível em: <<http://www.transkulturelles-portal.com/index.php/1/11>> Acesso em: 12 fev. 2011.

Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) chama a filosofia de «*cultura animi*» (Tusc. II, 5, 13) designando com isso o cultivo do espírito humano. Plínio Magno (61 – 113) ainda não usa o conceito de cultura, mas ele já distingue entre «*terrenus*» (pertencente à terra) e «*fácticius*» (feito artificialmente). Mais tarde, tenta-se definir o que é cultura colocando-a em oposição à natureza. Tudo o que o homem encontra como um dado é a natureza; ela é por si aquilo que ela é. A cultura, por sua vez, é tudo o que o homem cria e desenvolve. Ou seja:

Cultura é tudo o que é produto humano; opõe-se à “natureza”; na prática, porém, é difícil distinguir o que é “cultural” e o que é “natural”, porque a cultura tende a apresentar seus produtos como “naturais”, como decorrentes da própria natureza das coisas, tão necessários quanto o movimento do sol ou das estrelas; descobre-se melhor o que é cultura, quando se conhecem e comparam culturas diferentes (aí se vê que muitas coisas, que uma cultura considera “naturais” ou “normais”, são negadas por outra cultura); de fato, a humanidade não vive de maneira uniforme e há muitas culturas diferentes hoje.⁶

Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) cunhou com seu conceito de cultura o pensamento ocidental até os dias de hoje. Para Herder a cultura constitui uma substância inconfundível de um povo, que o distingue claramente dos outros. Para ele as adaptações a diversas circunstâncias naturais e climáticas constituem a origem das diferentes culturas. Herder defende a igualdade de todos os homens. Ele é um dos mais importantes predecessores das teorias culturalistas do século 20.⁷

O antropólogo Edwin Burnett Tylor (1832 -1917) foi um dos representantes mais influentes do Evolucionismo do século 19. Ele pressupõe uma história comum da humanidade que se realiza segundo o modelo de etapas (veja Figura 1). As diferenças culturais podem ser interpretadas como diferentes etapas nesta escada do desenvolvimento cultural do homem. Seria a obrigação moral dos europeus apoiar os outros povos no seu caminho ao desenvolvimento.

Com sua definição de cultura, Tylor é tido como fundador da etnologia moderna. Para ele cultura ou civilização no sentido etnográfico mais amplo é aquele conjunto de saber, fê, arte, moral, lei, costumes e todas as outras capacidades e hábitos que o homem adquiriu como membro

⁶ ANTONIAZZI, *Inculturação*, 3.

⁷ A. SUTTER, *Sieben Grundtypen von Kulturbegriffen*, manuscrito não publicado, ikf: Luzern 2007, 4.

da sociedade. Com isso, supera-se a divisão entre cultura e civilização e integra-se novamente a sociedade: os estilos de vida que podem ser observados (hábitos, costumes); com seus pressupostos de ideais e normas (ciência, fé, moral) como também os produtos artificiais (arte, direito). A definição de cultura de Tylor teve vasta influência na antropologia cultural e na etnologia, servindo de base para o culturalismo do século 20.

2) O conceito moderno de cultura⁸

Em meados do século 20, o culturalismo substituiu o evolucionismo como concepção predominante de cultura. Desenvolveu-se o princípio da igualdade de todas as culturas. Esta abordagem visa à justaposta existência das diversas culturas como também sua diferença.

Os recentes desenvolvimentos e descobertas obrigam os cientistas a repensar novamente o fenômeno da cultura. Na era da crescente globalização e do avanço tecnológico, o mundo de hoje é caracterizado de intercâmbio e de redes sem precedentes.

Uma expressão mais evidente disso é a mobilidade das pessoas, seja dentro das fronteiras nacionais ou mesmo além das fronteiras nacionais (turismo, as atribuições do trabalho, migração). Esta mobilidade permite que pessoas com diferentes origens e culturas se encontrem. Além disso, as sociedades modernas, no que diz respeito a sua composição interna, são caracterizadas por uma grande variedade de formas e estilos de vida diferentes.

b) Magistério da Igreja

1) Concílio Vaticano II

Na Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, *Gaudium et spes*, os padres conciliares se dirigem não “somente aos filhos da Igreja e a todos que invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens” (n. 2). Nos números 5 a 10, o documento menciona as grandes mudanças do mundo contemporâneo, que se refletem na cultura moderna. No número 53 se descreve a cultura da seguinte maneira:

Pela palavra “cultura”, em sentido geral, indicam-se todas as coisas com as quais o homem aperfeiçoa e desenvolve as variadas qualidades da alma e

⁸ As seguintes informações estão disponíveis em: <<http://www.transkulturelles-portal.com/index.php/1/12>> Acesso em: 12 fev. 2011.

do corpo; procura submeter a seu poder pelo conhecimento e pelo trabalho o próprio orbe terrestre; torna a vida social mais humana, tanto na família quanto na comunidade civil, pelo progresso dos costumes e das instituições; enfim, exprime, comunica e conserva, em suas obras, no decurso dos tempos as grandes experiências espirituais e as aspirações, para que sirvam ao proveito de muitos e ainda de todo o gênero humano.

Sendo assim, a cultura sempre envolve um aspecto histórico e social. Fala-se da “pluralidade das culturas”.

Pela maneira diversa de utilizar as coisas, de trabalhar e de se exprimir, de praticar a religião e formar os costumes, de estabelecer as leis e as instituições jurídicas, de favorecer as ciências e artes e de cultivar o belo, surgem diversas condições de vida em comum e formas diversas de dispor os bens da vida. Assim, com estes costumes recebidos, constrói-se o patrimônio próprio de cada comunidade humana (*ibid.*).

O próprio homem toma consciência de sua responsabilidade de construir um mundo melhor na verdade e na justiça. Ele é “Autor da Cultura” como o número 55 é intitulado: “*Homo auctor culturae*”. A Igreja mesma é enviada a todas as culturas, mas “não está ligada de maneira exclusiva e indissolúvel a nenhuma raça ou nação, a nenhuma forma particular de costumes e a nenhum hábito antigo ou recente” (GS 58). O fundamento disso se encontra numa afirmação anterior: “a Igreja não se prende, por força de sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura humana, sistema político, econômico ou social” (GS 42). A Igreja lembra a todos que a cultura deve estar subordinada à perfeição integral da pessoa humana, ao bem da comunidade e da humanidade inteira. Por isso é necessário cultivar o espírito de tal modo que se desenvolva a faculdade de admirar, de penetrar o íntimo das coisas, de contemplar, de formar um juízo pessoal e de aperfeiçoar o senso religioso, moral e social (cf. GS 59). Além disso, o texto conciliar reconhece uma justa autonomia e liberdade da cultura exigindo, no entanto, a observação da ordem moral e da utilidade comum.

Porque deriva imediatamente da natureza racional e social do homem, a cultura precisa sem cessar de justa liberdade para desenvolver-se e de legítima autonomia de ação, segundo os princípios próprios. (...) Portanto a Igreja (...) “reconhecendo a justa liberdade”, afirma a legítima autonomia da cultura humana e particularmente das ciências. (...) Todas essas coisas exigem também que o homem, observadas a ordem moral e a utilidade comum, possa investigar livremente a verdade... (GS 59).

Nos três últimos números deste capítulo, a Igreja insiste no direito de todos aos benefícios da cultura “sem discriminação de raça, sexo, nação, religião ou condição social” (n. 60). Estes benefícios são vistos sobretudo como consequência de uma boa educação impregnada de um espírito humano e cristão.

2) João Paulo II

Durante seu longo pontificado, inúmeras vezes o Papa João Paulo II tocou no tema da cultura, pois esteve convencido de que a evangelização tem que começar com a cultura do homem. Importante para seu pensamento e seu conceito de cultura se tornou seu discurso do dia 2 de junho de 1980, na sede da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura – UNESCO -, em Paris⁹. Muitas vezes ele se referiu a este discurso em pronunciamentos posteriores. Ele dá à cultura uma importância singular na vida humana.

A significação essencial da cultura consiste ... em ela ser uma característica da vida humana como tal. O homem vive uma vida verdadeiramente humana graças à cultura. A vida humana é cultura também neste sentido que o homem se distingue e se diferencia por meio dela de tudo o que existe com outra origem no mundo visível: o homem não pode prescindir da cultura (n. 6).

Neste discurso, o papa João Paulo II focaliza bastante o aspecto do «ser» do homem. Dizendo que “a cultura é um modo específico do «existir» e do «ser» do homem” (*ibid.*).

O homem vive sempre segundo uma cultura que lhe é própria e, por sua vez, cria entre os homens um laço que lhe é próprio também, determinando o caráter inter-humano e social da existência humana. Na unidade da cultura, como modo próprio da existência humana, enraíza-se ao mesmo tempo a pluralidade das culturas no meio da qual o homem vive. Nesta pluralidade, o homem desenvolve-se sem perder todavia o contato essencial com a unidade da cultura enquanto dimensão fundamental e essencial da sua existência e do seu ser (*ibid.*).

O homem é «único sujeito ôntico da cultura», mas também seu «único objeto» e seu «termo» (n. 7). A preocupação com o homem e sua perfeição está no centro. A cultura nasce com o homem e quer levá-lo à sua meta

⁹ JOÃO PAULO II. *O Sentido Humano da Cultura*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 3-22.

final. Por isso, ele insiste várias vezes, no seu discurso, na importância da «educação».

A tarefa primeira e essencial da cultura em geral, e também de toda a cultura, é a educação. Esta consiste, de fato, em que o homem se torne, cada vez mais, homem, que ele possa «ser» mais e não unicamente que ele possa «ter» mais, e que por consequência, através de tudo o que ele «tem», tudo o que ele «possui», ele saiba cada vez mais plenamente «ser» homem. Para isto é preciso que o homem saiba «ser mais» não só «com os outros», mas também «pelos outros» (n. 11).

Não há dúvida que o fato cultural primeiro e fundamental é o homem espiritualmente desenvolvido, isto é, o homem plenamente educado, o homem capaz de se educar a si mesmo e de educar os outros. Não há dúvida também que a dimensão primeira e fundamental da cultura é a sua moralidade: a cultura moral (n. 12).

João Paulo II lamenta que o homem cada vez mais se encontre obscurecido devido à alienação da educação. Em vez de “educar para «ser» o educa para «ter mais»” (n. 13). Assim o homem é alienado a sua própria subjetividade e se torna objeto de manipulações múltiplas. E ele relata sua própria experiência, afirmando que sua nação conservou sua identidade graças à sua cultura, pois ela foi uma força maior que as outras forças e ameaças do estrangeiro.

O que digo aqui a respeito do direito da Nação ao fundamento da sua cultura e do seu futuro não é, portanto o eco de nenhum “nacionalismo”, mas trata-se sempre de um elemento estável da experiência humana e das perspectivas humanistas do desenvolvimento do homem. Existe uma soberania fundamental da sociedade que se manifesta na cultura da Nação (...). Trata-se da soberania pela qual, ao mesmo tempo, o homem é supremamente soberano. E quando me exprimo assim, penso igualmente, com comoção interior profunda, nas culturas de tantos povos antigos que não cederam quando se encontraram em confrontação com as civilizações dos invasores: e elas mantêm-se ainda para o homem como fonte do seu “ser” de homem na verdade interior da sua humanidade (n. 14).

João Paulo II afirma “que o homem é ele mesmo pela verdade, e se torna mais ele mesmo pelo conhecimento cada vez mais perfeito da verdade” (n. 17). E com grande convicção ele diz: “Sim, o futuro do homem depende da cultura. Sim, a paz do mundo depende do primado do Espírito. Sim, o futuro pacífico da humanidade depende do amor” (n. 23). Como a cultura deve se difundir ele disse no Rio de Janeiro (01.07.1980):

A cultura que nasce livre deve ademais difundir-se em um regime de liberdade. O homem culto tem o dever de propor sua cultura, mas não a pode impor. A imposição contradiz a cultura, porque contradiz aquele processo de livre assimilação pessoal por parte do pensamento e do amor, que é peculiar à cultura do espírito. Uma cultura imposta não somente contrasta com a liberdade do homem, mas põe obstáculo ao processo formativo da própria cultura, que na sua complexidade, desde a ciência até a forma de vestir-se, nasce da colaboração de todos os homens.¹⁰

Ao mesmo tempo, João Paulo II é realista e conhecedor da realidade contemporânea falando de uma «crise da verdade» que faz perder o vigor e a influência da cultura. Consequentemente o homem se sente inseguro numa “sociedade que parece carente de certezas e de ideais e confusa quanto aos valores”¹¹. Por isso, torna-se necessária uma “profunda renovação da cultura, à luz de uma sã antropologia e dos princípios do Evangelho”¹².

A cultura é o espaço vital onde a pessoa humana se encontra face a face com o Evangelho. Se uma cultura é o resultado da vida e atividade dum grupo humano, também as pessoas pertencentes a este grupo são modeladas em larga medida pela cultura onde vivem (EAs 21).

c) Observações sobre a cultura na Antropologia da Vocação Cristã de Rulla

Embora não seja o primeiro objetivo da Antropologia da Vocação Cristã¹³ analisar a cultura, encontramos uma observação interessante sobre a cultura contemporânea. Ela é consequência da ligação existente entre o homem e sua cultura. Quando Rulla fala do método adotado na AVC, ele explica que usa um método indutivo-existencial. Ele justifica a indução a partir da existência por causa da concepção de cultura na sociedade moderna, pois a visão da cultura que caracteriza a civilização contemporânea tende a ser mais indutiva, empírica e existencial do que dedutivo-normativa.

¹⁰ *Cultura e liberdade*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 24.

¹¹ *Ibid.*, 36.

¹² *Ibid.*, 37.

¹³ Geralmente usamos “Antropologia da Vocação Cristã” (AVC).

Não faz muito tempo que a cultura era concebida segundo as normas. Quer dizer, de direito, “existia um único sistema de valores, de atitudes, de significados, que eram tidos como normas universais e permanentes, de maneira que quem desejasse ter uma cultura precisava aspirar a essas muitas normas”¹⁴. Pensemos, por exemplo, nos povos do assim chamado «terceiro mundo», que deviam adotar, para chegar ao pleno desenvolvimento, as normas do assim chamado «primeiro mundo».

As grandes vantagens desta visão normativa eram que ela garantia estabilidade e ordem, sustentava a objetividade da verdade e o valor dos princípios morais. Por outro lado, não considerava suficientemente a adaptação ao desenvolvimento e as mudanças da humanidade. Nem sempre foi percebida a necessidade de chegar a uma integração de ambos num contexto existencial. A este respeito se pode perceber uma mudança como Rulla escreve:

A civilização contemporânea,... está orientada para uma cultura indutivo-existencial. A cultura atual valoriza não tanto o direito, a norma, quanto o fundamento racional ou empírico dos significados, das atitudes e dos valores que dão forma aos estilos de vida. Além disso, ela gosta de ver esses estilos de vida no conjunto de um plano que tenha lógica. Isto é, a pessoa atual não gosta tanto de ser colocada, mais ou menos à força, dentro de um plano de vida (cf. Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n.º 4), mas quer de preferência saber, compreender por que está dentro desse plano.¹⁵

Se a AVC usa um método indutivo-existencial correspondendo assim à visão moderna do homem, isso não quer dizer que a vocação cristã possa e deva buscar suas origens nas exigências intrínsecas da pessoa humana, como era suposto pelo modernismo. É evidente que uma ciência ou um cientificismo agnóstico e amoral não podem substituir a fé. A intenção de partir da existência é que a vocação cristã possa aparecer como “um plano que convém à pessoa, um projeto de vida que não destrói nem a diminui, mas até a constrói”¹⁶. A vocação cristã significa um acontecimento de salvação, dentro da história da Salvação que respeita a liberdade do homem e o faz crescer continuamente. Ela revela o amor de Deus ao homem em sua inteira realidade existencial.

¹⁴ L.M. RULLA, *Antropologia da vocação cristã*. Vol. 1: Bases interdisciplinares, São Paulo 1987, 29.

¹⁵ *Ibid.* 30.

¹⁶ *Ibid.*

Uma definição que Imoda usa é de Browning¹⁷. Ela será útil para nossa reflexão:

Um sistema de símbolos e de normas que guiam uma sociedade ou um grupo, fornecendo imagens gerais da natureza do mundo, o objetivo da vida e pelo menos alguns dos princípios segundo os quais a vida deve ser vivida.¹⁸

2. Inculturação – os conceitos

Num segundo momento, vamos fazer uma breve investigação sobre os conceitos usados para descrever a realidade do encontro entre as culturas ou de uma cultura com a fé cristã.

a) Aculturação

Um primeiro termo que encontramos é o de *Aculturação*. Designa-se o “fenômeno resultante do contato contínuo de duas culturas diferentes”¹⁹. Na prática, significa que uma pessoa ou um grupo devem adaptar-se a uma cultura diferente daquela em que nasceram e foram criados (por exemplo, migrantes ou missionários). Se ambas as culturas forem do mesmo grau evolutivo, há uma interpenetração que tende para uma forma sincrética, dando lugar a uma nova cultura. Se uma for de nível evolutivo mais alto tende a absorver a outra. Foi o que aconteceu com as culturas indígenas pré-colombianas em contato com as culturas dos colonizadores europeus.²⁰

b) Endoculturação

Outro termo, *Endoculturação*, foi introduzido pelo antropólogo M. J. Hersokovits em 1952. Ele cunhou o termo inglês “*enculturation*” (com “*en*” para evitar o “*in*” de “*incult*”) para indicar o processo dinâmico de aprendizagem contínua pelo qual um indivíduo é iniciado e se desenvolve na aquisição de sua cultura. O termo inglês “*inculturation*” foi traduzido

¹⁷ D. BROWNING, *Religious thought and the modern psychologies*. A critical conversation in the theology of culture, Philadelphia 1987.

¹⁸ F. IMODA, *Psicologia e mistério*. O desenvolvimento humano. São Paulo 1996, 610.

¹⁹ J.E.M. TERRA, *Catequese de índios e negros no Brasil colonial*, Aparecida 2000, 37.

²⁰ Cf. *ibid.*

em português por “*endoculturação*”. A *endoculturação* é um processo vital, sua estagnação seria a morte.²¹

c) Adaptação

O termo “*adaptação*” (*accommodation*, em inglês; *Akkomodation*, em alemão) era um conceito muito difundido no pensamento missionário dos anos cinquenta e sessenta.²² Ele reveste uma dupla significação, conforme aquela que se aplica aos missionários ou à mensagem evangélica. Do missionário espera-se adaptação à cultura do país e do povo onde ele vai pregar o Evangelho. Trata-se de uma adaptação à maneira de viver, de se vestir, de morar, de se alimentar etc.

O missionário não quer impor sua própria cultura, mas, com um respeito profundo por sua nova cultura, ele ou ela se adapta para tornar a mensagem acessível. São Paulo, “judeu com judeus”, “grego com os gregos”, oferece o modelo perfeito deste método. “Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei - ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo -, para ganhar aqueles que vivem sem a Lei. Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo” (1Cor 9,21-22). Quanto à mensagem do Evangelho - considerada imutável, universal e a mesma para todos - não é necessário adaptá-la, mas torná-la inteligível e assimilável aos não-cristãos aos quais ela se dirige pela maneira de apresentá-la (cf. *ibid.*).

d) Inculturação

Tratando do próprio termo da «inculturação» vamos olhar brevemente seu uso no Magistério dos Papas.

1) Paulo VI

A palavra “inculturação” não se encontra nos seus pronunciamentos, mas, na Exortação apostólica *Evangelium nuntiandi*, ele insiste numa evangelização a partir da pessoa e de suas relações, seja com os demais, seja com Deus. Embora o Evangelho não se identifique com uma determinada cultura, ele e também a Evangelização “não são necessariamente

²¹ Cf. *ibid.*, 37-38.

²² Cf. N. STANTAERT, *L'histoire d'un néologisme*. Le terme «inculturation» dans les documents romains, em: *Nouvelle Revue Theologique*, n. 110 (1988), 555-556.

incompatíveis com elas [as culturas], mas suscetíveis de as impregnar a todas sem se escravizar a nenhuma delas” (*ibid.*).

Para ele o «drama da época» é a “ruptura entre o Evangelho e a cultura” (*ibid.*). “Assim, importa envidar todos os esforços no sentido de uma generosa evangelização da cultura, ou mais exatamente das culturas. Estas devem ser regeneradas mediante o impacto da Boa Nova. Mas um tal encontro não virá a dar-se se a Boa Nova não for proclamada” (*ibid.*). Expressa-se aqui um entendimento de evangelização que foi acolhido e desenvolvido pelo magistério seguinte, de modo especial de João Paulo II e Bento XVI. O termo “inculturação” é pela primeira vez usada pelos padres do Sínodo de 1977.²³

2) João Paulo II

Já nos seus primeiros pronunciamentos, João Paulo II foi bem programático quando, no dia seguinte a sua eleição para a Cátedra de São Pedro, convidou o mundo inteiro: “*Abri as portas ao redentor*”. Ele quis incentivar a todos os homens a abrir-se para a redenção em Jesus. Foi isto o motivo pelo qual ele percorreu todos os continentes e inúmeros países para encontrar-se com os diferentes povos e anunciar a salvação em Jesus para todos. Como foi visto anteriormente, para ele a evangelização começa com a cultura, pois “a verdadeira cultura é humanização, enquanto que a não-cultura e as falsas culturas são desumanizantes”²⁴. Por isso, é aqui que a evangelização deve começar: na cultura.

Na carta encíclica “*Catechesi Tradendae*” (16.10.1979) ele escreve: “o termo ‘aculturação’, ou ‘inculturação’, apesar de ser um neologismo, exprime muito bem uma das componentes do grande mistério da Encarnação. Nós podemos dizer da catequese, como da evangelização em geral, que ela é chamada a levar a força do Evangelho ao coração da cultura e das culturas” (CT 53). Além disso, ele destaca dois pontos:

- Por um lado, a Mensagem evangélica não é isolável pura e simplesmente da cultura em que ela primeiramente se inseriu (o mundo bíblico e mais concretamente o meio cultural onde viveu Jesus de Nazaré), nem mesmo, sem perdas graves, das culturas em que ela já se exprimiu ao longo dos séculos; ela não surge de maneira espontânea de nenhum «húmus» cultural;

²³ STANTAERT, *L’histoire d’un néologisme*, 555.

²⁴ JOÃO PAULO II, *Cultura e liberdade*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 23.

depois, transmite-se sempre através de um diálogo apostólico que se achará inevitavelmente inserido num certo diálogo de culturas;

- por outro lado, a força do Evangelho por toda a parte é transformadora e regeneradora. Quando ela penetra numa cultura determinada, quem se maravilhará de que ela aí aperfeiçoe muitos elementos? Deixaria de haver catequese se fosse o Evangelho a ter que alterar-se no contato com as culturas (*ibid.*).

Na mensagem ao Povo de Deus João Paulo II lembra a importância da catequese neste processo: “É pela catequese que a fé cristã deve se *encarnar* nas culturas. E uma verdadeira *encarnação* da fé pela catequese implica ao mesmo tempo um “dar” e um “receber”.

Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e simultaneamente introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade, transmitindo-lhes os seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro. Por sua vez, a Igreja, com a inculturação, torna-se um sinal mais transparente daquilo que realmente ela é, e um instrumento mais apto para a missão (RM 52).

Desta maneira o Evangelho enriquece as culturas, o qual permite elevá-las, transformá-las e responder, assim, as profundas aspirações dos povos (cf. LG 13). “A síntese entre cultura e fé não é só uma exigência da cultura, mas também da fé... Uma fé que não se torna cultura é uma fé que não foi plenamente recebida, não inteiramente pensada, não fielmente vivida”²⁵.

A inculturação requer um tempo longo devido a um processo profundo, pois “não se trata de uma mera adaptação exterior... significa a íntima transformação dos valores culturais autênticos, pela sua integração no cristianismo, e o enraizamento do cristianismo nas várias culturas” (RM 52). Enfim, este processo de inculturação “requer gradualidade” e “deve envolver todo o povo de Deus”, deve ser guiado e estimulado, mas nunca forçado, para não provocar reações negativas nos cristãos. “A salvaguarda dos valores tradicionais é efeito de uma fé madura” (n. 54).

Aos religiosos e consagrados João Paulo II exprime sua valorização e gratidão pela “atuação dos primeiros evangelizadores, que eram, em grande parte, membros de Ordens religiosas... que tiveram de atuar em

²⁵ JOÃO PAULO II, 1982, *Instituição do Pontifício Conselho para a Cultura*, Carta ao Cardeal Secretário de Estado, em: *Cultura e Dimensão Humana: Três Discursos sobre a Cultura*. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 45

circunstâncias difíceis e... inventar novos métodos de evangelização”²⁶. Ele pede que colaborem com a autoridade local na obra da evangelização,²⁷ sobretudo o que diz respeito à educação católica. “Faço também um apelo urgente aos consagrados e às consagradas, para que não abandonem este campo que é tão importante para a nova evangelização” (EAm 71). “É um fato que as Ordens e Congregações religiosas têm sido *sempre promotoras da cultura* desde o início mesmo da pregação da mensagem de Cristo no Continente”²⁸. Ele tem grandes expectativas sobre os religiosos na obra de Evangelização do continente.

Os religiosos, na medida em que forem fiéis ao próprio carisma, hão de encontrar a força da criatividade apostólica, que os guiará na pregação e inculturação do Evangelho. Tenho plena confiança em que com o vosso contributo generoso, se continuará a levar a cabo a desejada transformação cultural e social desse Continente. Com efeito, a história da primeira evangelização da América Latina é, para todos, um chamado iniludível a perseverar na obra empreendida e, ao mesmo tempo, constitui um motivo de viva esperança cristã.²⁹

2) Bento XVI

O Papa afirma que a inculturação é um diálogo de mútuo enriquecimento e cita o Pe. Ricci como um caso singular de “feliz síntese entre o anúncio do Evangelho e o diálogo com a cultura do povo ao qual ele é levado, um exemplo de equilíbrio entre clareza doutrinal e obra pastoral prudente”³⁰.

Padre Ricci entrou em relação com o mundo e a cultura chineses: um humanismo que considera a pessoa inserida no seu contexto, cultiva os seus valores morais e espirituais, aproveitando tudo aquilo que de positivo se encontra na tradição chinesa e procurando enriquecê-lo com a contribuição

²⁶ *Carta aos religiosos e às religiosas da América Latina por ocasião do V centenário da Evangelização do Novo Mundo*, n. 4, Coleção Documentos Pontifícios, n. 237, Petrópolis 1990, 9.

²⁷ Cf. *ibid.* n. 22-23.

²⁸ JOÃO PAULO II, *Carta aos religiosos e às religiosas da América Latina por ocasião do V centenário da Evangelização do Novo Mundo*, n. 28, Coleção Documentos Pontifícios, n. 237, Petrópolis 1990, 38.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ BENTO XVI, *Discurso às Dioceses Italianas da região das Marcas no quarto Centenário da morte de Matteo Ricci* (29.05.2010), 2010.

da cultura ocidental mas, principalmente, com a sabedoria e a verdade de Cristo.³¹

A exemplo da obra do Pe. Ricci, o diálogo entre as culturas deve ser desinteressado, livre de ambições econômicas e vivido na amizade. Mas este diálogo deve ser sempre conforme a verdade. Por isso, inculturação não pode transformar-se num sincretismo.

Na exortação apostólica *Verbum Domini* (30.09.2010) Bento XVI escreve, que Deus Se revela ao homem assumindo linguagens, imagens e expressões ligadas às diversas culturas. Deus entra em relação com o homem. Trata-se de uma relação fecunda, largamente testemunhada na história da Igreja (cf. VD 109). Reconhecendo a cultura como um “dado constitutivo da experiência humana” ele propõe e espera um renovado encontro entre as culturas e a Palavra de Deus que inspirou, ao longo dos séculos, as diversas culturas, gerando valores morais fundamentais, expressões artísticas magníficas e estilos de vida exemplares.

Na esperança de um renovado encontro entre Bíblia e culturas, quero reafirmar a todos os agentes culturais que nada têm a temer da sua abertura à Palavra de Deus, que nunca destrói a verdadeira cultura, mas constitui um estímulo constante para a busca de expressões humanas cada vez mais apropriadas e significativas. Para servir verdadeiramente o homem, cada cultura autêntica deve estar aberta à transcendência e, em última análise, a Deus (VD 109).

A Bíblia é, para as culturas, o grande código que, com seus valores antropológicos e filosóficos, influenciou “positivamente sobre toda a humanidade” (VD 110). Por isso, ele sugere que a Bíblia esteja presente no ensino das escolas e universidades (VD 111) como fonte de inspiração no mundo artístico (VD 112) e nos meios de comunicação social (novos métodos para transmitir a mensagem evangélica); mas permanece fundamental e insubstituível o “encontro pessoal” com Cristo. Neste contexto ele cita uma frase do seu predecessor João Paulo II: “se não há espaço para Cristo, não há espaço para o homem” (VD 113).

3) Na reflexão teológica

Inculturação na linguagem dos teólogos e missionários, é um neologismo cunhado na década de 1970 para expressar a penetração do Evangelho, da fé e da Igreja numa determinada cultura.

³¹ *Ibid.*

A inculturação do Evangelho não destrói a cultura do povo evangelizado, antes a depura de imperfeições respeitando todas as características que lhe dão a identidade. Desse modo a pluralidade cultural não está em contradição com a unidade da Igreja, mas é expressão de sua verdadeira catolicidade.

A mensagem cristã deve encontrar suas raízes nas culturas humanas, mas deve também transformar essas culturas.

Sendo uma realidade viva, nenhuma cultura é fossilizada, mas passa por uma constante renovação. Há uma contínua endoculturação ou evolução no interior de todas as culturas.³²

Segundo os missiólogos modernos o modelo da inculturação difere em dois pontos da adaptação. Primeiro: a respeito do ator principal; segundo: em relação à intenção. Primeiramente naquilo que concerne ao ator principal podemos dizer o seguinte: enquanto a adaptação implica essencialmente o trabalho missionário, a inculturação é a ação da cultura que recebe a mensagem evangélica, e, mais precisamente, do Cristianismo local e dos membros da mesma Igreja. Em segundo lugar, quanto à sua intenção, difere no seguinte: enquanto a adaptação se limita, sobretudo aos aspectos exteriores da cultura, a inculturação visa a uma criação nova no interior da cultura. Quando se traduz a Sagrada Escritura e os enunciados teológicos na língua de outra cultura, necessariamente se abre aos seus representantes a porta a novas interpretações desta cultura. É a aceitação deste objetivo por parte do pensamento missiológico que reflete o neologismo “inculturação”.³³

3. A Inculturação como processo

Conforme a definição dos conceitos, segue que a Inculturação na realidade concreta é um processo. Ela não se dá de um momento para outro. A seguir vamos expor brevemente alguns princípios ou critérios que o Magistério estabelece para a inculturação e, no fim deste capítulo, algumas etapas que este processo passa.

a) Princípios de Inculturação no Magistério

Na encíclica *Fides et ratio* (n. 72) o papa João Paulo II menciona três critérios que nos ajudam a discernir se as tentativas de inculturar o Evangelho estão sobre fundamentos sólidos ou não.

³² TERRA, *Catequese de índios e negros no Brasil colonial*, 38.

³³ Cf. STANTAERT, *L'histoire d'un néologisme*, 557.

O primeiro critério é a *universalidade do espírito humano*, cujas necessidades elementares não são diferentes nem sequer nas culturas muito diversas. Por conseguinte, nenhuma cultura jamais pode se tornar absoluta, de maneira a negar que o espírito humano é, no seu nível mais profundo, o mesmo em todos os tempos, lugares e culturas.

O segundo critério consiste no fato de que, quando a Igreja penetra em novas culturas, ela não pode abandonar a preciosa herança que adquiriu com a inculturação na *cultura greco-latina*, porque se o fizesse seria como “contrariar o desígnio providencial de Deus, que conduz a sua Igreja pelos caminhos do tempo e da história” (FR 72). Assim, não se trata de rejeitar a herança greco-latina, em ordem a permitir que o Evangelho volte a encarnar numa cultura nova. Ao contrário, o desafio consiste, sobretudo, em impregnar a herança cultural da Igreja num profundo e recíproco diálogo com as novas culturas. Fruto disso será um mútuo enriquecimento tanto da Igreja local como da Igreja universal.

Um terceiro critério, enfim, é o fato de que *a cultura não pode se fechar na sua própria diversidade*, nem esconder-se no isolamento e na oposição às outras culturas e tradições. Isto significaria negar não somente a universalidade do espírito humano, mas também a universalidade do Evangelho, que não é alheio a qualquer cultura procurando enraizar-se em todas elas.

Para que se possam avaliar quais elementos de uma cultura podem ser assimilados no processo de inculturação, o papa João Paulo II, na carta encíclica *Redemptoris Missio*, oferece-nos dois princípios para o discernimento: a «compatibilidade com o Evangelho»; e a «comunhão com a Igreja universal» (RM 54). Portanto, se um costume ou um valor de determinada cultura cumpre estes dois requisitos, ele pode ser aceito e integrado na expressão da fé cristã. Caso contrário, deve ser abandonado, pois o anúncio do Evangelho inclui a purificação da cultura.

A Inculturação há de levar em consideração a dinâmica sobrenatural, a ação da graça. O documento da IV. Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo, na República Dominicana, diz que é necessário inculturar o Evangelho à luz dos três grandes mistérios da salvação:

- a) o mistério da Natividade, que mostra o caminho da Encarnação e move o evangelizador a partilhar sua vida com o evangelizado;
- b) o mistério da Páscoa, que conduz através do sofrimento à purificação dos pecados, para que sejam redimidos;

- c) e o mistério de Pentecostes, que pela força do Espírito possibilita a todos entender, na sua própria língua, as maravilhas de Deus (n. 230).

b) As etapas do processo

A Evangelização começa com o simples anúncio do Evangelho aos povos e aos grupos que ainda não creem em Cristo (RM 42-47). Em seguida se estabelecem comunidades cristãs que sejam “sinais da presença de Deus no mundo” (AG 15). Depois acontece a fundação de Igrejas locais (cf. RM 48-49) e com isto se encaminha um processo de inculturação para encarnar o Evangelho nas culturas dos povos (cf. RM 52-54). É um processo de gradual penetração na cultura do povo. “Quanto aos homens, sociedades e povos, apenas gradualmente os atinge e penetra, e assim os assume na plenitude católica” (AG 6).

Para que um processo de inculturação chegue à sua meta é necessária a passagem por pelo menos três etapas ou fases.

- a) Uma primeira fase podemos chamar de “aculturação”: os missionários ou os primeiros religiosos vindos de fora fazem um grande esforço para se adaptar à cultura local.
- b) Numa segunda fase, os cristãos do lugar começarão a assimilar formas de cristianismo vindas de fora.
- c) Numa terceira fase, poderão criar ou expressar formas de vida cristã realmente ligadas à cultura do país.³⁴

Tendo em mente a realidade dinâmica da cultura como uma realidade que está sempre a se desenvolver e sujeita a mudança contínua, pode-se dizer que a inculturação da fé deve continuar sempre.

4. Vida Consagrada

Como nos interessa de modo especial a inculturação na vida religiosa, queremos brevemente descrever o que é a vida consagrada segundo o Magistério da Igreja.

a) A vida religiosa segundo *Lumen Gentium*

A vida religiosa é um “dom divino que a Igreja recebeu do seu Senhor e por graça d’Ele sempre conserva” (LG 43). O religioso é uma pessoa

³⁴ Cf. ANTONIAZZI, *Inculturação*, 4-5.

que assume “aquela forma de vida que o Filho de Deus assumiu ao entrar no mundo para fazer a vontade do Pai e propôs aos discípulos que O seguiam” (LG 44). É uma vida segundo os conselhos evangélicos da castidade consagrada a Deus, da pobreza e da obediência.

Pelos votos ..., o fiel se obriga aos três mencionados conselhos evangélicos. Entrega-se todo ele a Deus sumamente amado, de tal modo que por um novo e peculiar título é ordenado ao serviço de Deus e à Sua honra... Mas para que possa colher frutos mais abundantes da graça batismal, procura pela profissão dos conselhos evangélicos na Igreja livrar-se dos impedimentos que o possam afastar do fervor da caridade e da perfeição do culto divino e consagrar-se mais intimamente ao serviço de Deus (LG 44).

O religioso é um sinal do Reino de Deus no mundo; ele lembra os valores do Evangelho, da necessidade de salvação e da futura felicidade. Pela sua forma de vida o religioso lembra e mostra a transcendência do Reino de Deus.

Tenham todos presentes que a profissão dos conselhos evangélicos não constitui um obstáculo ao verdadeiro desenvolvimento da personalidade humana, mas por sua natureza lhe traz antes amplas vantagens, embora importe na renúncia de bens que indubitavelmente merecem apreço. Na verdade, os conselhos voluntariamente abraçados segundo a vocação pessoal de cada um, contribuem não pouco para a purificação do coração e liberdade espiritual... Ninguém julgue que os religiosos pela sua consagração se tornam alheios aos demais homens ou inúteis na cidade terrena (LG 46).

b) A renovação da Vida religiosa – *Perfectae Caritatis*

O Concílio Vaticano II quer uma “adequada renovação de vida e disciplina dos Institutos religiosos” (PC 1). O concílio compreende esta atualização como “contínuo retorno às fontes de toda vida cristã e a inspiração primitiva e original dos institutos”, e uma “adaptação dos mesmos às novas condições dos tempos”. O primeiro princípio estabelece “o seguimento de Cristo” como “norma suprema da vida religiosa”. O segundo princípio requer o fiel conhecimento e a observância do espírito e das intenções específicas dos Fundadores, como também as sãs tradições dos institutos. Outro princípio reza assim:

Os institutos promovam em seus membros informação adequada a respeito das condições dos homens e da época, bem como a respeito das necessidades da Igreja, de forma que possam julgar, com sabedoria e à luz da fé,

as circunstâncias do mundo de nosso tempo e, cheios de zelo apostólico, possam ajudar mais eficazmente os homens (PC 2).

O último princípio estabelece que nenhuma atualização às necessidades do tempo pode prescindir da “renovação espiritual à qual se deve dar sempre a primazia” (*ibid.*).

Os textos não falam de “inculturação”, mas de “adaptação”. Falando da organização da vida, da oração e do trabalho, o documento diz que “há de adaptar-se, por toda parte e sobretudo nos territórios de missões, às condições físicas e psíquicas hodiernas dos membros e ainda, conforme o exija a índole própria do Instituto, às necessidade do apostolado e às exigências da cultura, como igualmente às circunstâncias sociais e econômicas” (PC 3).

Quando o documento fala da formação dos religiosos se estabelece o seguinte: “para que a adaptação da vida religiosa às exigências de nosso tempo não permaneça meramente externa... sejam eles (os religiosos) convenientemente informados... a respeito dos costumes em voga na hodierna vida social e a respeito do modo de sentir e de pensar” (PC 18). Além do mais requer-se deles que procurem, por toda a vida, aperfeiçoar essa cultura espiritual, doutrinária e técnica (cf. *ibid.*). Em vista do bem da Igreja universal requer-se deles que adaptem suas obras às necessidades dos tempos e lugares, empregando os meios oportunos. Enfim, para que a pregação do Evangelho se realize de maneira mais eficiente entre todos os povos, os institutos religiosos conforme a índole própria de cada um, adaptem-se às condições hodiernas conservando o espírito missionário (cf. PC 20).

5. Conclusão

A cultura é uma realidade complexa que nasce do homem concreto e se destina para o homem o seu aperfeiçoamento. A inculturação é um processo que é consequência do anúncio do Evangelho de Cristo. Ele é um desafio tanto para a Igreja universal com para a Igreja local. A inculturação é, na sua melhor, forma um diálogo de mútuo enriquecimento entre a Igreja e as culturas. Um processo que nunca termina.

A vida religiosa, por sua vez, é o seguimento de Cristo de modo mais concreto e radical. Ela é um sinal dos valores do Evangelho. No entanto, para corresponder às necessidades do mundo contemporâneo deve se renovar continuamente. Em outras palavras: deve se “inculturar” constantemente.

III. A TEORIA DA AUTOTRASCENDÊNCIA NA CONSISTÊNCIA DE L.M. RULLA

1. Pressupostos da Teoria

a) Visão Cristã

O título do livro “Antropologia da Vocação Cristã” de L.M. Rulla³⁵, no qual ele expõe em três volumes a Teoria da Autotranscendência na Consistência³⁶, já deixa entender um dos pressupostos da teoria: a visão cristã do homem, visto em sua relação com Deus³⁷. “Pois só quem reconhece Deus conhece a realidade e pode responder a ela de modo adequado e realmente humano” (DI 3). Criado por Deus, ele tem uma origem e um destino divinos. A vida humana é vista como diálogo entre o criador e

³⁵ Luigi M. Rulla era sacerdote e desde 1971 era professor no Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana em Roma, fundado por ele junto com o Padre Franco Imoda, SJ. Ele nasceu em Valenza aos 30 de junho de 1922. Estudou medicina na Universidade de Turino e, por oito anos, trabalhou como assistente na mesma Faculdade de Medicina, com especialização em cirurgia torácica. Publicou naquele período vários artigos de pesquisa médica. Aos 32 anos entrou para a Companhia de Jesus. Fez os estudos de filosofia no Aloisianum em Gallarate e o primeiro ano de teologia em Chieri. Os últimos três anos de teologia fez em Woodstock College em Maryland (EUA). Sucessivamente estudou psicologia na Universidade de Chicago e Psiquiatria na Universidade de McGill em Montreal (Canadá). Nos anos sessenta iniciou as suas amplas pesquisas sobre a vocação religiosa e sacerdotal, junto com Padre Franco Imoda, SJ e Irmã Joyce Ridick, SSC. Os frutos destas pesquisas encontram-se publicadas principalmente nos três volumes de Antropologia da Vocação Cristã. Em 1967 o conjunto de seus trabalhos de pesquisa recebeu o prêmio quinquenal da Comissão Internacional de Psicologia Científica da Religião, Bruxelas. Morreu aos 31 de março de 2002, domingo da Páscoa, com a idade de 79 anos. Cf. KIELY, B., *P. Rulla e l'«antropologia della vocazione cristiana»*. **L'Osservatore Romano**. Vaticano, 20 abril 2002, 6.

³⁶ L.M. RULLA, *Antropologia da Vocação Cristã*, Vol. I. Bases Interdisciplinares. São Paulo 1987 – (AVC-I); L.M. RULLA; F. IMODA; J. RIDICK, *Anthropology of the Christian Vocation*, Vol. II. Existential Confirmation. Rome 1989 – (AVC-II); L.M. RULLA (org.), *Antropologia della Vocazione Cristiana*, Vol. III. Aspetti Interpersonali, Bologna 1997. A presente exposição da Teoria da Autotranscendência utiliza também: D.P. BALDISSERA, *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*. Conexões psicológicas com a religiosidade de candidatos ao presbiterado católico, (Doutorado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo 2009, 37-64.

³⁷ “Na verdade, quem exclui a Deus de seu horizonte falsifica o conceito de realidade, e consequentemente só pode terminar em caminhos equivocados e com receitas destrutivas. A verdade dessa afirmação parece evidente diante do fracasso de todos os sistemas que colocam Deus entre parêntesis” (DA 405; cf. também DI 3).

a criatura que tem seu centro em Cristo (GS 45), pois é ele quem revela ao homem sua “altíssima vocação” (GS 22). Este chamado de Cristo converge com a capacidade de transcender-se no homem.

Em primeiro lugar, existe no homem a possibilidade, a “capacidade” de se autotranscender teocentricamente, isto é, de ultrapassar sistematicamente a si mesmo, a tudo que adquiriu, a tudo que pensa, quer e realiza, a tudo que é, para se projetar além de sua situação presente e alcançar Deus como objetivo último. Assim, existe na pessoa humana uma possibilidade antropológica de autotranscendência teocêntrica que, providencialmente, pode convergir com o apelo que Deus lhe pode fazer na vocação cristã.³⁸

“Assim considerada, a vocação cristã não deve ser vista nem de modo teocêntrico nem de modo antropocêntrico, mas de acordo com os dois modos”³⁹. A mesma visão é expressa na Encíclica “*Dives in misericórdia*” do papa João Paulo II: “Enquanto as várias correntes do pensamento humano, do passado e do presente, têm sido e continuam a ser marcadas pela tendência para separar a até mesmo para contrapor o teocentrismo e o antropocentrismo, a Igreja, seguindo a Cristo, procura, ao contrário, uni-los conjuntamente na história do homem, de maneira orgânica e profunda. Este é um dos princípios fundamentais, e talvez o mais importante, do magistério do último Concílio” (n.1). A vocação cristã inclui e pressupõe a ação da graça de Deus. Conforme a palavra de Jesus: “Sem mim nada podeis fazer” (Jo 15,5b). “De fato, o homem não atinge sua perfeição a não ser sobrenaturalmente”⁴⁰.

b) Abordagem interdisciplinar

Além de ser uma visão cristã da pessoa humana, a teoria é interdisciplinar. Ela mostra uma notável convergência de três perspectivas sobre a pessoa humana, a saber: antropologia filosófica, teológica e psicossocial.⁴¹

³⁸ RULLA, *Antropologia da Vocação Cristã*, vol 1, 5.

³⁹ *Ibid.*, 37.

⁴⁰ *Ibid.*, 27.

⁴¹ *Ibid.*, 39-74.

c) O método adotado

Como já foi mencionado no primeiro capítulo, foi usado um método indutivo-existencial.⁴² Pois ele quer ressaltar a singularidade irrepetível de cada pessoa humana, ou seja: seus dinamismos através dos quais a pessoa humana se “atualiza”, se “realiza”; isto é, se torna cada vez mais ela mesma. Conhecendo, querendo, amando e agindo, a pessoa põe em ato a si mesmo. “No homem, além desses dinamismos e experiências de agir e de fazer, existem os dinamismos e as experiências do que apenas acontece para ele (cf. p. ex. o pensamento do Card. Wojtyła,...)”⁴³. Por isso, Rulla adota o método transcendental de B. Lonergan, pois “apresenta um modo de tratar as diferenças individuais. De fato, as pessoas experimentam, compreendem e julgam de formas distintas. Por outro lado, ele usa elementos (as operações) que são invariáveis quanto às mudanças culturais”⁴⁴. Enfim, o método transcendental faz possível a integração interdisciplinar⁴⁵.

d) O objetivo

O escopo de todo este esforço é de “devolver à existência cristã aquela profunda unidade que a cultura moderna parece ter destruído irremediavelmente”⁴⁶. “A idéia diretriz é favorecer e juntar uma virada antropológica da teologia com uma virada teológica da antropologia, de

⁴² *Ibid.*, 29-31.

⁴³ *Ibid.*, 135.

⁴⁴ *Ibid.*, 138.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 52-60. “A utilidade do método transcendental para nossa discussão é múltipla. Em primeiro lugar, ele dá uma estrutura dentro da qual os dados e as generalizações da pesquisa experimental psicológica podem ser considerados em conjunto com as reflexões filosóficas e teológicas. Também oferece estruturas intrínsecas que facilitam partes importantes da nossa exposição. Além disso, oferece certos esclarecimentos que são pertinentes com uma discussão sobre a vocação cristã como, por exemplo, o das três diferentes “conversões” (*Method*, pp. 238-243). A abordagem de Lonergan torna possível redescobrir um isomorfismo entre o método do pensamento tomista e o método das ciências experimentais (Lonergan 1967, pp. 142-151). Enfim, essa abordagem, enquanto providencia uma orientação sistemática no estudo das diversas ciências, deixa os resultados que ele fornece abertos para ulteriores expressões e correções. E isso, mais uma vez, está perfeitamente de acordo com a natureza da mente humana, que se desenvolve, progride nas diversas ciências. Supera-se, assim, a imobilidade presente no ideal aristotélico (Lonergan, *Method*, p. 34.)” (*AVC-I*, 54-55).

⁴⁶ *Ibid.*, 73.

maneira que as duas viradas se movem na direção de uma antropologia cristã” (*Ibid.*). De fato, observamos grandes rupturas que o homem moderno vive: entre fé e razão, entre filosofia e teologia, entre cultura e religião, entre ciência e filosofia, entre ciência e política, entre pedagogia e arte. Mas, segundo de R. Guardini, no início do cristianismo a situação era diferente; havia “uma visão de conjunto que compreendia a existência cristã em sua complexidade”⁴⁷.

2. Os conteúdos

A seguir será vista a abordagem dos conteúdos da teoria. São três os principais conteúdos, a saber: os valores, as necessidades e as atitudes. Vamos definir cada conteúdo brevemente.

a) Os valores

Como “valores” se entendem ideais abstratos duradouros de uma pessoa. A influência que os valores exercem sobre a motivação humana é que eles “atraem” para si. Junto com as necessidades, que serão vistas a seguir, os valores são os elementos *diretivos* do agir humano.⁴⁸ Eles podem ser considerados em seus dois aspectos: objetivo e subjetivo. Os valores *objetivos* são “os aspectos das coisas ou pessoas que, por sua importância intrínseca, agem como objetos da resposta humana, por isso, não são os aspectos produzidos pelo pensamento do homem”⁴⁹. Quando se trata dos valores *subjetivos* são eles “as normas de comportamento mais ou menos internalizadas por meio das quais o homem responde em seus juízos e ações à importância intrínseca dos objetos, pessoas ou coisas”⁵⁰. Quais são os valores?

Ao longo do seu desenvolvimento a criança se depara com diversos tipos de valores. Distinguem-se basicamente dois tipos de valores: naturais e autotranscendentes. Os valores *naturais* dizem respeito à própria natureza humana, enquanto os valores *autotranscendentes* tocam a própria pessoa do homem, o “seu ‘Eu’”, na medida em que empenha o exercício da sua liberdade e da sua responsabilidade⁵¹. Esta classificação dos valores

⁴⁷ Cf. R. GUARDINI, apud RULLA, *AVC-I*, 73-74.

⁴⁸ Cf. RULLA, *AVC-I*, 154.

⁴⁹ *Ibid.*, 187.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 189-190.

usada pela AVC é de De Finance. Um esquema mais detalhado desta classificação se encontra no Anexo A deste trabalho. No que diz respeito à vocação cristã, são importantes o valor *moral* e o valor religioso, que são valores autotranscendentes. No valor *religioso* distingue-se entre valores “*terminais*” que propõem um estado de existência ideal e final; e valores “*instrumentais*”, que são os modos de comportamento ideais para alcançar os valores terminais. A “imitação de Cristo” é um valor terminal; os votos de pobreza, castidade e obediência são valores instrumentais.⁵²

b) As necessidades

Com o termo “necessidade” se entende uma tendência para a ação derivada de um *déficit* do organismo ou de potencialidades naturais inerentes ao homem, que buscam atualização. Contrariamente aos valores as necessidades deixam a pessoa numa imanência, pois surgem de uma falta interna e que uma vez satisfeita (gratificada) deixa de motivar. Têm atributos próprios, não derivados de estruturas sociais ou de modelos culturais. As necessidades podem ser viscerógenas (inerentes ao nível fisiológico) ou psicógenas (inerentes ao nível psico-social).

Sozinhas, as necessidades não levam à ação, de modo que não se podem aceitar as teorias psicológicas que explicam o comportamento do homem unicamente por uma motivação derivada de suas necessidades. Isso não exclui a possibilidade de que o indivíduo possa ser guiado prevalentemente por suas necessidades, tanto no nível consciente como no subconsciente.⁵³

c) As atitudes

Geralmente uma atitude deriva prevalentemente de um valor ou de uma necessidade; mas sempre os dois estão presentes nela. O que é então uma atitude? Na AVC encontramos a seguinte definição: é “um estado mental ou nervoso de predisposição para responder, organizado através da experiência, que exerce um influxo diretivo e/ou dinâmico sobre a atividade mental ou física”⁵⁴. Em outras palavras podemos dizer: uma atitude é uma predisposição de agir numa determinada maneira. Ela compreende três componentes: uma de natureza cognitiva (o sujeito percebe algo)

⁵² Cf. *Ibid.*, 579.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 575-576.

⁵⁴ *Ibid.*, 569.

outra de natureza afetiva (sente uma emoção) e outra, enfim, de natureza comportamental (leva à ação concreta). A atitude não é a ação (o resultado), mas aquilo que precede (a predisposição de agir). Distinguem-se duas categorias: atitudes gerais e atitudes específicas. Se a atitude é uma tendência para a ação, originando se num valor ou numa necessidade, falamos de uma “*atitude geral*”. Todas as outras “atitudes” que falamos num sentido mais estrito chamamos de “*atitudes específicas*”. Por isso, uma pessoa tem centenas de “atitudes específicas”, mas apenas poucas atitudes gerais. Neste contexto é importante notar que as atitudes específicas são mantidas por valores ou por necessidades.

Mas muitas vezes essas atitudes podem ser mantidas simultaneamente tanto pelos valores como pelas necessidades; isto é, podem parecer baseadas em uma avaliação feita à luz dos valores proclamados por uma pessoa, quando na realidade são mantidas prevalentemente por avaliações emotivas provenientes de suas necessidades, que não levam a autotranscendência. Assim, por exemplo, a atitude específica de sofrer por uma causa boa, justa, pode depender funcionalmente do valor altruísta de amor pelo sofrimento (p. ex. por imitação de Cristo) e ao mesmo tempo da necessidade, da tendência para se sentir inferior. (...) vemos que as atitudes gerais, isto é, os valores e as necessidades, têm uma força motivacional no homem maior do que a das atitudes em sentido estrito e, por isso, os primeiros tendem menos a mudar do que as segundas.⁵⁵

Se uma pessoa age sempre de uma determinada maneira, é certo que ela quer alcançar uma determinada finalidade. Ela tem um objetivo. Por isso, uma atitude pode cumprir uma ou mais das seguintes *funções*:

1. Função *utilitária*, pela qual uma atitude é adotada por causa de uma particular utilidade – recompensa ou punição – que deriva do sujeito.
2. Função de *defesa do eu*: está presente quando uma atitude é adotada para defender o eu contra uma ameaça consciente ou subconsciente.
3. Função de *conhecimento*: está presente quando uma atitude é assumida para satisfazer a necessidade de conhecer a realidade.
4. Função de *expressão dos valores*, pela qual uma atitude é assumida para realizar os valores escolhidos pelo sujeito.⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.*, 186.

⁵⁶ *Ibid.*, 569.

Para nossa reflexão é importante notar que as atitudes específicas variem de cultura para cultura, de um ambiente para outro. Elas são ativadas somente em certas situações.

Concluindo esta apresentação dos conteúdos é bom observar a ambivalência do nosso sistema motivacional⁵⁷. Ela tem origem nas diversas funções das atitudes e na influência do inconsciente, o que será visto mais adiante. Para o crescimento da pessoa, portanto, não é suficiente, “só reforçar os valores (coisa boa, mas incompleta), mas também aprender a *descobrir as funções das próprias atitudes*; somente com esta condição a pessoa se conhece e pode decidir mudar e crescer”⁵⁸.

3. As estruturas

Se nos conteúdos vimos “*o que*” impele ou atrai a pessoa, nas estruturas se quer responder “*porque*” certos conteúdos impelem ou atraem a pessoa mais que outros. “Por estrutura entende-se um sistema que representa as leis ou propriedades organizacionais de uma totalidade vista como um todo; estas propriedades explicam porque este e não outro conteúdo se realizou”⁵⁹. Como os conteúdos as estruturas são “transculturais e transituacionais”⁶⁰.

a) Eu-Ideal e Eu-Atual

No seu interior o homem experimenta uma pluralidade de forças que o atraem em diversas direções. De um lado, “estamos conscientes de ser o sujeito de nossas ações, pensamentos e decisões; por outro, também percebemos em nós um contraste como que entre dinâmicas que se opõem, quase como se proviessem de fontes diferentes”⁶¹.

Antes de colocar as estruturas do eu, é importante destacar algumas propriedades do eu da pessoa. Entre várias citadas pelos diversos autores são particularmente importantes para nossa consideração os quatro seguintes.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 193-197.

⁵⁸ A. CENCINI; A. MANENTI, *Psicologia e formação*. Estruturas e dinamismos, São Paulo ²1988, 111.

⁵⁹ *Ibid.*, 138.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 142.

Primeiro, o eu é *holístico* que quer dizer que a pessoa é um todo indivisível, ou seja, ele funciona sempre como um conjunto do qual é difícil cindir as contribuições de cada parte.

Segundo, o eu é *dialético* que quer dizer que a unidade da pessoa não elimina a possibilidade de conflitos. Trata-se de uma dialética construtiva: “os valores dão direção e identidade ao eu, as necessidades oferecem energia e riqueza expressiva, as atitudes são ocasiões para manifestar e viver aquilo em que se crê e que se ama”⁶².

Terceiro, o eu é *estrutural*. As estruturas se integram mutuamente e quanto maior for a harmonia entre elas, tanto maior a identidade do eu e a estima de si. Quanto menor for a integração, por sua vez, significa uma realidade psíquica mais conflitiva e, conseqüentemente, maior a dúvida sobre si. As estruturas são relativamente estáveis: menos mutáveis que os conteúdos e menos facilmente modificáveis.

Quarto, o eu é *finalístico* que significa uma busca a um sentido e a uma própria consistência.

Tendo presente o que foi dito sobre o eu, vamos ver agora as próprias estruturas que são: o *eu-ideal* e o *eu-atual*. Antes de tudo, devemos dizer que toda reflexão sobre o homem pressupõe uma determinada concepção sobre ele. No estudo de Rulla, o homem é visto na sua vocação como diálogo com Deus em Cristo. Concretamente a vocação cristã é interpretada como um acontecimento de salvação, que envolve o homem na sua singular existência respeitando sua liberdade e apelando a sua colaboração responsável na história da Salvação. O plano de Deus para com o homem é um contínuo crescimento.

A visão do homem, na sua resposta a Deus... , recorda a misteriosa beleza e dignidade da colaboração, da união dinâmica entre Deus e o homem para a realização dos “mais profundos desejos do coração humano” que estão voltados para a autotranscendência do amor: o que Deus oferece não é a imposição de uma lei, mas o Seu encontro com a liberdade do homem, de maneira que este último possa caminhar para um mais pleno desenvolvimento de sua personalidade⁶³.

Os valores centrais da vocação cristã são os dois valores terminais: a união com Deus (fazendo sempre a Sua vontade e com amor; cf. Mt 7,21-26) e o seguimento de Cristo (amando *como* Jesus nos amou,

⁶² *Ibid.*, 144.

⁶³ RULLA, *AVC-I*, 357.

Jo 13,34-35). “Junto com os três valores instrumentais de um coração pobre, casto e obediente como o de Cristo”⁶⁴. A autotranscendência cristã envolve todos os valores religiosos e morais que fazem parte desta vocação⁶⁵. O homem realiza sua vocação na medida em que ele faz o “dom total de si”⁶⁶. E é Deus o único ser capaz de levar o homem à completa realização de si mesmo. A pessoa madura⁶⁷ está empenhada em viver conforme a vocação cristã e seus valores. “Tais valores exprimem a autotranscendência teocêntrica, por meio da qual a pessoa faz sua autodoação a Deus, ao próximo, no seguimento de Cristo”⁶⁸.

Escolhendo e aspirando tais valores, consequentemente, o homem experimenta dentro de si uma tensão dialética, que na teoria é chamada de “*dialética de base*”⁶⁹ entre o eu-ideal (formado pelos valores acima referidos) e o eu-atual, ou seja, uma relação entre termos opostos, uma oposição de forças motivacionais. De um lado há o “*eu que se transcende*” (aspira aos valores da vocação cristã) e de outro lado há o “*eu enquanto transcendido*” (a pessoa como ela é agora). A pessoa experimenta dentro de si resistências à vivência dos valores. Nem sempre quando uma pessoa opta por tais valores significa que ela vive necessariamente estes valores em profundidade no sentido cristão. Ao contrário, há resistências notáveis para a autotranscendência teocêntrica.

O eu-atual, portanto, representa o que a pessoa realmente é no momento, independentemente se a pessoa saiba disso ou não. É o eu com suas necessidades e com seu modo de agir habitual, suas atitudes. Nele podemos distinguir ainda o conhecimento que a pessoa tem de si mesma e de seus atos, o conceito que a pessoa tem de si mesma. Chamamos este componente do eu: o *eu-manifesto*. Há, além disso, um conjunto de

⁶⁴ *Ibid.*, 371.

⁶⁵ *Ibid.*, 190-193.

⁶⁶ *Ibid.*, 331-357.

⁶⁷ A maturidade está entendida como ponto de chegada do desenvolvimento. É a capacidade de atuar as potencialidades da pessoa. A maturidade denota a capacidade de levar a termo as operações relativas ao fim proposto. A maturidade é impedida quando o indivíduo não dispõe da capacidade essencial ou efetiva de operar como ser espiritual, inteligente e livre para autotranscender-se no amor e em um amor antropocêntrico e teocêntrico. A maturidade depende, psicologicamente, do grau de harmonia interior e de capacidade de controlar o inevitável conflito inerente ao mistério da pessoa. Cf. IMODA, *Psicologia e mistério*, 612-613.

⁶⁸ BALDISSERA, *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*, 46.

⁶⁹ RULLA, *AVC-I*, 177-179.

características (emoções, motivações, necessidades, atitudes emotivas, etc.) que a pessoa possui, mas que ela ignora. No entanto, continuam a fazer parte da pessoa e influem sobre sua conduta. Chamamos este componente do eu: o *eu-latente* que pode ser inconsciente ou pré-consciente. Enfim há um conjunto de características que chamamos de *eu-social*. É o eu que sou aos olhos dos outros, mas como estrutura interna (na minha opinião): o eu como agente e objeto social.

O eu-ideal representa o que a pessoa deseja ser ou tornar-se. Seu mundo das aspirações, desejos, ideais e projetos. Também aqui podemos distinguir dois conjuntos: o ideal pessoal e o ideal institucional. Ao conjunto dos valores e projetos que a pessoa escolhe por si mesma, damos o nome de *ideal pessoal*. Além do ideal que a pessoa escolhe para si, existe, na vida religiosa, uma proposta de ideais. A percepção que a pessoa tem dos valores e dos papéis que a instituição (ordem, congregação, comunidade) lhe propõe chamamos de *ideal institucional*. Aqui é importante destacar bem, pois não se trata só do valor e do papel propostos, mas da percepção que o sujeito tem disso. Por isso, convém distinguir entre aquilo que é a proposta da instituição (*exigência de papel*) e a interpretação subjetiva da proposta da instituição (*conceito de papel*). É evidente que este último influenciará mais a construção do eu-ideal.

Um dos objetivos das pesquisas de Rulla e de sua equipe era encontrar respostas para perguntas tais como: por que uns perseveram na sua opção vocacional (vida religiosa, sacerdócio) e outros desistem? Por que certas pessoas crescem bem em sua vocação, enquanto outras encontram grandes dificuldades no seu crescimento vocacional? Com estas perguntas tocamos a liberdade humana. Para entender as resistências para a autotranscendência a teoria distingue três dimensões⁷⁰ da dialética de base.

⁷⁰ As “três dimensões” são um conceito chave na teoria. Elas “podem ser concebidas como níveis de funcionamento motivacional derivante de certos tipos de configurações estruturais operante no quadro de uma certa finalidade ou horizonte. Comportam, pois, uma analogia com os estágios. Cada dimensão gera um sistema de forças motivacionais. Formalmente constituído, cada um destes sistemas não é exclusivo no sentido de que pode coexistir na mesma pessoa, com outras dimensões.

A *primeira dimensão* exprime as forças motivacionais conscientes e livres e o horizonte prevalente é aquele de ideais, valores, teocentricamente autotranscendentes.

A *segunda dimensão* exprime as forças motivacionais não apenas conscientes e livres, mas também aquelas subconscientes, em um horizonte onde junto com os ideais como valores naturais, nem sempre coordenados e em harmonia com os primeiros.

b) As três dimensões e sua relação com a liberdade humana

Na vida cotidiana, a pessoa se depara com três tipos diferentes de valores que a influenciam. São os valores naturais, os valores autotranscendentes e valores naturais e autotranscendentes juntos⁷¹. Na medida em que a pessoa se desenvolve é confrontada com estes valores. Primeiramente como criança e adolescente é influenciado principalmente pelos valores naturais, que são aqueles que dizem respeito à sensibilidade e não implicam moralidade. Crescendo, é mais influenciado pelos valores morais (éticos) e religiosos, que implicam o exercício de sua liberdade quando relacionados à autotranscendência. Os valores desafiam (questionam) a pessoa. Como afirma Lonergan o homem é dotado de intencionalidade consciente, quer dizer: existe no homem uma força *a priori* de se fazer perguntas a respeito dos valores objetivos que ele encontra na realidade⁷². O exercício da intencionalidade consciente leva o homem à autotranscendência.

De fato, com a sua atividade de intencionalidade consciente, o homem chega ao absoluto, isto é, reconhece “o que é verdadeiramente assim”, “o que é independente dele e de seu pensar”. Por meio da reflexão, do juízo, da decisão e da ação, o homem pode conhecer e fazer não apenas o que lhe agrada, o que é só gratificante e importante para ele, mas também o que é verdadeiramente bom, importante em si mesmo. Em outras palavras, poderíamos dizer que o homem responde não só a suas necessidades, mas também aos valores objetivos naturais e autotranscendentes. O homem se autotranscender nos valores e, assim, desenvolve um self que se autotranscender⁷³.

A terceira dimensão exprime forças motivacionais subconscientes, ou de alguma forma menos livres, em um horizonte de ideias prevalentes como valores naturais e tendo como fim um eu limitado em relação à autotranscendência”. (IMODA, *Psicologia e mistério*, 611).

⁷¹ Com valores naturais se entende os valores sociais, econômicos, estéticos, profissionais, etc. enquanto que os valores autotranscendentes são os valores morais e religiosos. “Em contraste com os valores naturais, os autotranscendentes empenham o exercício da liberdade de toda a pessoa para a autotranscendência do amor teocêntrico. Enquanto os valores naturais são a medida da pessoa em certas áreas específicas (ex. se é rica, bonita, inteligente, etc.), os valores autotranscendentes dão um critério para julgar se a pessoa em sua totalidade age bem ou mal.” (RULLA, *AVC-I*, 192).

⁷² RULLA, *AVC-I*, 206-207.

⁷³ *Ibid.*, 207.

As três classes de valores objetivos (naturais – autotranscendentes – naturais e autotranscendentes juntos) desenvolvem, com o passar do tempo, três disposições habituais do eu que exprimem três formas de harmonia ou desarmonia entre o eu-ideal e o eu-atual. Elas derivam do encontro das perguntas dos valores objetivos com as perguntas da intencionalidade consciente do homem.

Com efeito, os diversos encontros, as diversas experiências a que a criança e o adolescente são expostos deixam *resíduos* na pessoa, isto é, favorecem o surgimento de disposições que, gradualmente, tornam-se habituais, determinando a disposição de responder, de escolher determinados conteúdos, tanto dos valores como de necessidades⁷⁴.

Como afirma Rulla, parece que se formam dentro do homem três tipos de dialéticas que são *qualitativamente* diferentes. Estas são chamadas de “*três dimensões*”⁷⁵. Uma primeira dimensão se forma em relação à dialética com a força motivadora dos valores autotranscendentes; uma segunda dimensão se forma em relação à dialética com os valores autotranscendentes e naturais juntos; e uma terceira dimensão se forma em relação à dialética com a força motivadora dos valores naturais⁷⁶. Para entender melhor o que foi dito, podemos usar a metáfora de óculos trifocais, em que cada um dos três focos, das três lentes, tem sua cor própria. A pessoa vê com cada foco a realidade com uma perspectiva diferente e uma ou duas dessas perspectivas (dimensões) pode prevalecer em cada uma das diferentes situações de sua vida. Simplificando, podemos dizer que “as três dimensões são os três pontos de vista (que dizem respeito aos valores e aos ideais), de acordo com os quais a pessoa habitualmente tende a ver e a julgar (consciente ou inconscientemente) a si mesma, os outros, as coisas e os acontecimentos”⁷⁷.

Importa lembrar que as três dimensões são distintas, mas não separadas. A pessoa sempre funciona simultaneamente nas três dimensões, no entanto, uma tende a predominar nas diversas situações. Cada uma das três dimensões possui um horizonte constituído de um polo positivo e negativo.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 210.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, 229.

c) Os polos das três dimensões

A primeira dimensão tem como polo positivo a *virtude* e como polo negativo o *pecado* (vício); a segunda dimensão há como polo positivo o *bem real* e como polo negativo o *bem aparente* (erro não culpável); enfim, a terceira dimensão constitui o polo positivo a *normalidade* (em sentido psiquiátrico), enquanto o polo negativo é aquele da *psicopatologia*.

Como foi dito, em cada pessoa há cada uma das três dimensões. A pessoa é tanto mais madura quanto mais prevalecem os polos positivos. Mas é possível que uma pessoa seja madura numa dimensão e imatura nas demais, ou madura em duas e imatura numa dimensão. Quanto mais prevalecem os polos negativos das dimensões, tanto menos livre efetivamente é a pessoa. Com isso pode-se afirmar que, dependendo do grau de maturidade em cada uma das dimensões, a pessoa terá diferentes tipos de comportamento e posturas diante da vida. Damos uma olhada a cada uma das dimensões.

1) A primeira dimensão

Há maturidade na primeira dimensão quando a pessoa internalizou⁷⁸ os valores autotranscendentes e quando eles constituem a força motivacional do sujeito. Existe dentro da pessoa uma harmonia entre seu eu-ideal e seu eu-atual. A pessoa é livre efetivamente para buscar seus ideais, os valores autotranscendentes. Uma pessoa madura nesta dimensão⁷⁹ é virtuosa escolhendo viver conforme os planos de Deus. “Quando esta dimensão prevalece, há uma profunda harmonia (consistência) entre os processos simbólicos (como necessidades conscientes e inconscientes) e os ideais perseguidos pelo sujeito”⁸⁰. A teoria chama uma pessoa na qual prevalece a primeira dimensão de “vocacionalmente consistente”. As dificuldades e os problemas da pessoa são principalmente de ordem espiritual e prevalentemente conscientes e, por isso, podem ser superadas

⁷⁸ “Uma pessoa internaliza um valor revelado ou vivido por Cristo quanto mais está disposta, é *livre* de aceitar esse valor que a leva a se transcender teocentricamente (e não egocentricamente ou só filantrópico-socialmente), de ser mudada por esse valor, e de fazer tudo por amor da importância intrínseca que o valor tem, e não pela importância que ele pode ter para a pessoa. Como foi indicado a internalização – como processo social – deve ser distinguida da complacência e da identificação não internalizante.” (RULLA, *AVC-I*, 574-575).

⁷⁹ RULLA, *AVC-I*, 443-449.

⁸⁰ BALDISSERA, *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*, 50.

com os meios tradicionais de ascese⁸¹. As pesquisas realizadas pela equipe de Rulla constataram que somente 10-15% das pessoas estudadas vivem prevalentemente nesta dimensão⁸².

2) A segunda dimensão

A introdução de uma segunda dimensão constitui algo original da teoria. Rulla a chama de “dimensão esquecida”⁸³. Ela está relacionada à ideia de Santo Inácio de Loyola que distingue o “bem aparente” do “bem real”. O bem aparente engana a pessoa: parece um bem, mas na verdade não é. Sendo assim, a busca do bem aparente é diferente de uma patologia (que será o caso na terceira dimensão como vamos ver adiante). A razão disso está no que a psicopatologia comporta um sofrimento para a pessoa e assim aparece como um mal e não como um bem. “No polo negativo da segunda dimensão, os processos simbólicos do sujeito ligados a necessidades inconscientes não são transparentes a respeito dos valores da vocação cristã, mas representam uma busca mascarada de si mesmo”⁸⁴. Proclamamos querer servir a comunidade eclesial por meio de nossa vida vocacional, apostólica, mas, subconscientemente, estamos procurando fazer carreira, ou ser gratificados, “servidos” pela comunidade, estamos usando a comunidade para uma busca inconsciente de nós mesmos⁸⁵. Em geral, é possível perseguir várias expectativas falsas, com muita tenacidade de modo que conduz à frustração e à alienação inevitável, e fazer tudo isso com as melhores intenções⁸⁶.

Quanto mais uma pessoa está colocada no polo negativo da segunda dimensão, mais será difícil para ela crescer no sentido moral ou religioso, mais estará bloqueada em aprender da experiência vivida, mais correrá o risco de abandonar a sua vocação, e isto porque há distorções no sistema simbólico que, embora não sendo patológico, obstaculam a autotranscendência teocêntrica⁸⁷.

⁸¹ RULLA, *AVC-I*, 443.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 455.

⁸⁴ KIELY apud BALDISSERA, *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*, 50-51.

⁸⁵ RULLA, *AVC-I*, 232.

⁸⁶ KIELY apud RULLA, *AVC-III*, 172.

⁸⁷ *Ibid.*

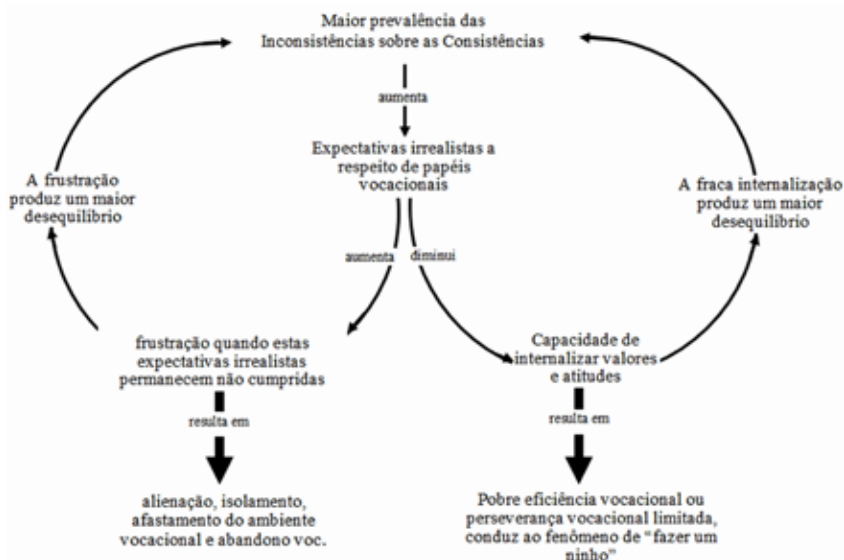


Figura 1: Círculo vicioso das Inconsistências. Fonte: AVC-II, 169.

São características para o polo negativo da segunda dimensão as “inconsistências vocacionais” e as “consistências defensivas”.⁸⁸ Como ilustra a Figura 1, as inconsistências criam expectativas irreaisistas, que de um lado aumentam a frustração quando não se atinge o que se esperava e desejava (bem aparente); e de outro lado diminuem a capacidade de internalizar valores e atitudes vocacionais. Isto causa um maior desequilíbrio na pessoa, o que por sua vez faz novamente aumentar as expectativas irreaisistas e o drama começa de novo.

Segundo os estudos de Rulla e sua equipe, estes dois círculos viciosos estão presentes em 60-80% das pessoas que entram na vida religiosa ou sacerdotal⁸⁹. Sendo assim, é um dado que deve ser considerado, pois se trata da maior parte. O que acontece? De onde vêm estas expectativas

⁸⁸ “Há inconsistência quando um indivíduo é motivado por necessidades que estão em dissonância com os valores vocacionais ou então o eu-ideal está em contradição com o eu-atual, subconsciente” (RULLA, *AVC-I*, 574). Uma “consistência defensiva” é uma aparente consistência vocacional que serve a objetivos de defender-se em vez de transcender-se. Por exemplo: trabalhar para os pobres ou doentes com entusiasmo (consistência), mas com o objetivo inconsciente de receber deles (função defensiva). Ou ainda, estudar com empenho (consistência), mas com o objetivo subconsciente de aumentar a sua autoestima pelo sucesso acadêmico (função defensiva) (RULLA, *AVC-III*, 172).

⁸⁹ RULLA, *AVC-II*, 169.

falsas e irrealistas? Entra nesta dimensão um fator que devemos considerar ainda mais adiante: a influência do inconsciente. Basta aqui constataremos que esta dimensão se caracteriza pela ação de estruturas conscientes e inconscientes juntas; há uma motivação subconsciente da pessoa.

Na medida em que a pessoa é madura nesta dimensão ela é motivada pelo bem real; por sua vez, quanto mais imatura a pessoa nesta dimensão, tanto mais interfere a motivação inconsciente. Sendo assim, não é avaliado em termos de virtude ou vício. Não se trata de uma patologia, mas mesmo assim a liberdade efetiva⁹⁰ da pessoa está comprometida. Ela não atinge o bem real, mas o bem aparente devido a sua imaturidade; pois a pessoa age primeiramente pelas coisas que são importantes para ela (importância subjetiva)⁹¹.

3) A terceira dimensão

O horizonte da terceira dimensão são somente os valores naturais⁹². Eles constituem a força motivadora. Além disso, os critérios para falar de maturidade ou imaturidade nesta dimensão são definidos em termos de normalidade ou patologia em sentido psiquiátrico⁹³. Semelhante à segunda dimensão, há influência do inconsciente, mas a diferença da terceira dimensão está no fato de que, tratando-se de psicopatologias mais sérias (por exemplo: psicoses, “estados fronteiriços” e desordens sérias

⁹⁰ “É necessário distinguir o conceito de liberdade entendida como possibilidade psíquica de fazer uma escolha (fazer isto ou aquilo), do conceito de liberdade entendida como possibilidade de realizar a si mesmo (escolher o que tem um significado de realização para a vida). No primeiro caso, temos um conceito puramente mecânico de liberdade que prescinde de qualquer atribuição de significado à realidade da vida. No segundo caso, o conceito de liberdade está ligado a um significado que se quer atribuir à própria existência e, portanto, à possibilidade de realizar-se. Na teoria aqui apresentada, entendemos por liberdade este segundo conceito em que os significados são derivados dos valores objetivos transcendentais de Cristo” (RULLA, *AVC-I*, 75). A primeira liberdade aqui descrita é chamada de “liberdade essencial” enquanto a segunda “liberdade efetiva”. Mais sobre esta distinção se pode ler em *AVC-I*, 234-235.

⁹¹ Orientações para um processo de crescimento e amadurecimento nesta dimensão se encontram na *AVC-I*, 464-473.

⁹² São chamados de “valores naturais” justamente porque se referem a natureza do homem. Diferente dos valores autotranscendentes que tocam a própria pessoa humana (cf. RULLA, *AVC-I*, 189). A definição e a divisão dos “valores naturais” que Rulla usa, é de De Finance (cf. RULLA, *AVC-I*, 186-192).

⁹³ RULLA, *AVC-I*, 216-224.

de personalidade), existe uma *desorganização do eu*⁹⁴. A capacidade de constituir um eu-ideal está seriamente comprometida⁹⁵, pois a pessoa está primeiramente focalizada em proteger a integridade do eu que está ameaçado.

Geralmente a pessoa não está bem integrada na sociedade; não está bem consigo, tem grandes dificuldades no trabalho e na convivência com os outros. Tratando-se de desordens menos graves (por exemplo: neuroses e formas leves de desordem de personalidade) *não existe uma desorganização do eu*. Nestes casos é possível para o indivíduo formar um eu-ideal estável e integrado. “Por isso, as dialéticas que caracterizam as formas leves da terceira dimensão são, em certo sentido, semelhantes às que caracterizam a segunda dimensão: tensão ou oposição entre o eu-ideal e o eu-atual, em parte inconsciente”⁹⁶. Ser uma pessoa madura na terceira dimensão⁹⁷, significa que ela é uma pessoa sadia em termos de psiquiatria e que não manifesta comportamentos doentios. Em outras palavras: falando de imaturidade nesta dimensão significa que se trata de algum grau de patologia⁹⁸.

⁹⁴ *Ibid*, 217.

⁹⁵ “A pessoa não é capaz de discriminar entre o intrapsíquico e o externo, no que diz respeito à origem dos estímulos e das percepções, e é muito pouco capaz de fazer uma avaliação realista do seu próprio afeto, do comportamento ou conteúdo de seu pensamento, em termos de normas sociais ordinárias. Resumindo, a pessoa não tem a habilidade conhecida como “teste de realidade”. Consequentemente (...) a pessoa acha difícil ou impossível reconhecer uma causa *final objetiva* distinta do eu” (RULLA, *AVC-I*, 217).

⁹⁶ *Ibid.*, 220-221.

⁹⁷ *Ibid.*, 449-454.

⁹⁸ Para algumas orientações a respeito de como orientar pessoas na vida religiosa ou sacerdotal que apresentam sinais de imaturidade na terceira dimensão, cf. RULLA, *AVC-I*, 453-454. Em resumo Rulla escreve: “a patologia não é necessariamente impedimento para a vida sacerdotal-religiosa; há Santos canonizados que parecem ter apresentar limitações patológicas em algumas áreas de sua personalidade; a patologia torna-se um impedimento para a vocação quando dificulta gravemente viver ou usar a própria vocação para o bem das almas segundo os valores autotranscendentes de Cristo, incluindo o fato de praticar a caridade dentro e fora do ambiente comunitário. É óbvio que, quando as pessoas são admitidas à vocação apesar de limitações da terceira dimensão, os superiores devem ter presentes essas limitações, para uma apropriada escolha dos ambientes e das missões apostólicas a que essas pessoas podem ser destinadas” (RULLA, *AVC-I*, 454).

IV. A LUZ DA ANTROPOLOGIA DA VOCAÇÃO CRISTÃ SOBRE A INCULTURAÇÃO

Neste terceiro capítulo vamos olhar mais profundamente o processo de inculturação no que diz respeito à internalização dos valores. AAVC é uma abordagem indicada para isso, pois ela se ocupa com a consistência das pessoas na vivência dos valores. Ela quer ajudar sobretudo aos religiosos/as e candidatos ao sacerdócio de viver plenamente a vocação cristã: o dom de si. AAVC nos faz ver que existem elementos que fazem parte da nossa vida do dia-a-dia e que encontramos em cada cultura, porque nascem da natureza humana⁹⁹. Ao mesmo tempo, a AVC nos indica elementos que constituem a diferença das pessoas no seu agir, no seu estilo de vida; essas diferenças se refletem nas diversas culturas.

1. Uma base comum

No primeiro capítulo a cultura foi vista como expressão do homem ou um estilo de vida comum. Nas palavras do papa João Paulo II “o objetivo da verdadeira cultura..., é fazer do homem uma pessoa, um espírito plenamente desenvolvido, capaz de chegar à perfeita realização de todas as suas capacidades”¹⁰⁰. O Evangelho propõe ideais que renovam e transformam a existência do homem. Os valores do Evangelho devem “se encarnar nas culturas”, ou seja: devem ser internalizados. Levando assim a um “mútuo enriquecimento” das culturas. As culturas que conhecemos são bem diferentes, mas para que possa haver um diálogo entre elas, deve existir uma base comum. Deve haver dinamismos comuns em todos os homens que tornam possível um mútuo enriquecimento e um diálogo. A seguir, veremos elementos que os homens em todo mundo têm igual, e que tornam possível a inculturação.

a) Uma tendência inata

Baseando-se na concepção da vocação do homem como diálogo com Deus em Cristo, a teoria parte da seguinte afirmação: há no homem uma

⁹⁹ “A inculturação pressupõe, então, a universalidade potencial de cada cultura. Pressupõe que em todas atue a mesma essência humana, e que nelas viva uma verdade comum do ser humano, uma verdade que tende à união.” (RATZINGER, *Fé, verdade, tolerância*, 59).

¹⁰⁰ *Cultura e liberdade*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 33.

tendência inata de se superar a si mesmo teocentricamente; a tudo o que é, pensa e realiza para se projetar além de tudo o que o cerca e alcançar a Deus como meta final. Nesta possibilidade antropológica de autotranscendência teocêntrica podemos encontrar, providencialmente, o chamado divino na vocação cristã. Rulla define autotranscendência como:

a superação do próprio *eu* por parte do indivíduo que opta por realizar na própria vida *valores objetivos* que o transcendem. Neste caso, o eu-ideal, isto é, aquilo que o indivíduo quer ser, não consiste na simples realização das próprias potencialidades (auto-realização), mas corresponde a um chamado que vem de Deus e, portanto, supera o projeto do homem, que o aceita em uma visão de fé. Na mesma perspectiva de fé, existe no crente a convicção de que na realização dos ideais autotranscendentes, o homem realiza plenamente também a si mesmo, como uma consequência de sua adesão ao convite de Deus... Essa tarefa não é fácil e nem automática, mas pressupõe e exige um esforço de conhecimento de si e uma liberdade interna que leve a uma *consistência* nas atitudes do indivíduo entre seus valores proclamados e suas necessidades, tanto em nível consciente como subconsciente, isto é, entre o seu eu-ideal e o seu eu-atual¹⁰¹.

b) Os quatro níveis de operação

Como se dá esta autotranscendência? Para isto Rulla se apoia no método transcendental de B. Lonergan constituído pelos quatro níveis de operação: experiência, inteligência, juízo e decisão. Trata-se de operações intencionais e conscientes. Elas são intencionais no sentido que tornam os objetos presentes ao sujeito, e são conscientes no sentido que elas tornam o sujeito operante presente a si mesmo. Estas operações são descritas por Lonergan desta maneira:

Quando sonhamos, a consciência e a intenção costumam ser fragmentárias e incoerentes. Quando acordamos, elas assumem uma coloração diferente, que se alarga de acordo com níveis sucessivos, ligados entre si, mas qualitativamente diversos. Há no nível *empírico*, em que nós sentimos, percebemos, imaginamos, temos emoções, falamos, nos movemos. Há um nível *intelectual*, em que nós indagamos, chegamos a compreender, exprimimos a que compreendemos, elaboramos os pressupostos e as implicações do que exprimimos. Há o nível *racional*, em que refletimos, identificamos e dispomos em ordem a evidência, e aplicamos o juízo sobre a verdade ou falsidade, sobre a certeza ou probabilidade de uma asserção. Há um nível *responsável*, em que nos ocupamos de nós mesmos, de nossas operações,

¹⁰¹ RULLA, *AVC-I*, 570.

de nossos objetivos e para isso deliberamos sobre possíveis cursos de ação, os avaliamos, decidimos e executamos o que tínhamos decidido¹⁰².

“Os quatro níveis de operação levam à autotranscendência, que se realiza de acordo com as três fases distintas do conhecimento, da moralidade e do amor”.¹⁰³ O homem pode se autotranscender intelectualmente respondendo às perguntas que surgem da experiência passando pela inteligência e pela reflexão. Ele dá um passo a mais, quando não só conhece o que é verdadeiro, mas faz o que é verdadeiramente bom. Trata-se de uma verdadeira autotranscendência, porque é mover-se além de tudo o que são apenas satisfações pessoais ou interesses, gostos ou preferências; é procurar o que é um bem real (um valor objetivo) e não apenas um bem aparente. Em terceiro lugar, na autotranscendência do amor o homem rompe o isolamento, pois ele não vive somente para si, mas para os outros. No entanto, constata diversos tipos de amor (por objetos finitos, pessoas humanas, o amor pela humanidade... o dom do amor de Deus). “Como vemos, a autotranscendência é uma coisa que se cumpre gradualmente através de um longo caminho pessoal de cooperação ativa com a Graça divina”¹⁰⁴

c) A «dialética de base»

Embora haja no homem esta capacidade de se autotranscender em três fases (de conhecimento, de moralidade e de amor), ele é limitado na realização desta autotranscendência. Há uma oposição entre a sua tendência de autotranscendência ilimitada e sua própria limitação¹⁰⁵. Na teoria, esta oposição é chamada de “*dialética de base*”, pois nos quatro níveis de operação, estão sempre presentes dois conjuntos de elementos motivacionais que medeiam as respostas do sujeito humano aos objetos¹⁰⁶. O primeiro grupo de elementos motivacionais é constituído pelo conjunto (“tríade”): “necessidades, avaliações intuitivo-emotivas e o importante para mim”. Este conjunto motiva em base ao que é agradável ou satisfatório para o sujeito. Predominam os afetos (as necessidades). O segundo grupo de elementos motivacionais é constituído pelo conjunto

¹⁰² *Ibid.*, 165.

¹⁰³ *Ibid.*, 168.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 170.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 166.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 183.

(“tríade”): “valores, avaliações reflexivo-rationais e o importante em si mesmo”.¹⁰⁷ Neste grupo predominam os ideais (os valores). Esses dois grupos influenciam as opções de objetos e de conteúdos. Além disso, devemos considerar o seguinte:

Não só os dois grupos de elementos estão presentes juntos nos quatro níveis de operações, mas também cada nível de operações supera o nível precedente; isto é, cada nível tanto retém e preserva como transcende e completa o precedente. Por isso, em nossas opções de valores e de necessidades, tendemos a manter e a preservar também os defeitos, as limitações, as distorções que podiam estar presentes nos níveis precedentes. Queremos recordar aqui especialmente a influência das emoções sobre a razão, principalmente nas emoções de origem subconsciente.

Ora, esse fato é particularmente importante para a subjetificação de nossos conteúdos, para os tipos de necessidades e de valores que tendemos a fazer característicos de nós mesmos. Com efeito, as seleções de valores e necessidades que fazemos no correr de nosso desenvolvimento com o crescimento na idade, deixam um *resíduo*, isto é, uma disposição que gradualmente se torna habitual, passando a ser uma facilidade para responder, para escolher determinados conteúdos de valores e necessidades, que acabam por caracterizar as diversas pessoas. Cada um de nós forma o seu próprio conjunto de *atitudes*, isto é, suas disposições habituais para responder aos objetos, e escolher os próprios valores e necessidades. Desenvolvem-se, assim, juízos habituais e ações habituais, isto é, nossos hábitos (do latim “*habitus*”), que – se conscientes – podem tornar-se nossas virtudes e os nossos vícios.¹⁰⁸

Estas considerações projetam certa luz sobre o nosso tema da dificuldade da inculturação, pois entendemos que as diferentes culturas escolhem e favorecem diferentes valores e atendem ou desaprovam necessidades diferentes. Constatam, além disso, diferentes experiências que deixam

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, 183-184.

resíduos¹⁰⁹ e formam diferentes atitudes carregadas de emoções¹¹⁰ e profundamente enraizadas. E para aumentar a dificuldade: elas podem ser tanto conscientes como inconscientes. A influência dos conteúdos inconscientes será vista mais adiante.

d) O «desejo racional» e o «desejo emotivo»

A motivação humana comporta dois aspectos: um racional e outro emocional. A racionalidade permite uma avaliação mais realista e objetiva da realidade, enquanto o emocional pode estar mais ligado a aspectos distorcidos, por exemplo, com objetos que afetam o sujeito devido a experiências passadas. De fato, quando uma pessoa faz uma avaliação intuitiva, esta tende a persistir, de tal modo que este objeto e todos os outros objetos semelhantes vão ser bons ou maus para ela no futuro. Quer dizer: estando numa determinada situação, lembramo-nos mais ou menos e re-experimentamos afetivamente situações semelhantes experienciadas no passado¹¹¹. Segundo Arnold,¹¹² a memória do passado pode ser de dois tipos: uma chamada de “*modalidade específica*” e outra de “*memória afetiva*”. O primeiro tipo lembra o passado em termos das coisas que foram

¹⁰⁹ “A primeira *avaliação* básica que o homem faz de um objeto (ou pessoa, coisa, situação), é direta e intuitiva. O objeto é intuitivamente avaliado como desejável ou indesejável aqui e agora, porque pode satisfazer ou não a mim. Como essa avaliação é automaticamente seguida pelo impulso da emoção deixará um *resíduo*: com efeito, toda emoção facilita a experiência e a expressão da mesma emoção e se transforma em seguida em uma *atitude emotiva*, isto é, em uma disposição emotiva habitual. Por exemplo, a pessoa que tem uma necessidade afetiva, que avalia uma relação de dependência como particularmente gratificante, tem uma atração emotiva por ela. Uma gratificação repetida desse tipo pode estabelecer uma correspondente disposição habitual emotiva para essa relação, ainda que isso possa comportar um efeito paralisante no desenvolvimento completo de sua personalidade. Isto é particularmente verdadeiro para as emoções intensas experimentadas na infância, que tendem a persistir porque as expectativas criadas foram, por uma parte, profundamente enraizadas e, por outra parte, porque a criança tem pouca capacidade para uma reavaliação reflexiva da situação” (RULLA, *AVC-I*, 150).

¹¹⁰ Como “emoção” entendemos uma tendência sentida em direção a um objeto avaliado como bom ou uma tendência sentida a evitar um objeto avaliado como mau. Seguindo uma concepção “organizativa” da emoção, encontram-se elementos cognitivos, conativos e afetivos na estruturação, mesmo mais primitiva, da emoção. A emoção não é, portanto, uma realidade estática mas dinâmica e evolutiva e é possível individuar processos ou “leis” de desenvolvimento da emoção. (Cf. IMODA, *Psicologia e mistério*, 611).

¹¹¹ RULLA, *AVC-I*, 159.

¹¹² ARNOLD apud BALDISSERA, *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*, 40.

vistas, ouvidas, sentidas etc. O segundo tipo faz reviver no presente as reações emocionais do passado (alegria, dor, prazer).

Assim, por exemplo, uma criança que foi corporalmente punida pelo pai ou pela mãe, pode desenvolver uma atitude emotiva de desconfiança, de medo ou de raiva para com as figuras de autoridade (masculina ou feminina). Isso pode acontecer tanto no caso de sua experiência inicial ter sido muito intensa, como no caso de ter tido diversas, ainda que não intensas, experiências semelhantes com um ou com ambos os pais. A memória afetiva da criança se cristaliza e se reforça em uma atitude de rejeição, que influencia notavelmente suas posteriores avaliações emotivas das situações, a ponto de levá-la, às vezes, a enxergar circunstâncias hostis que estão fora das intenções conscientes das figuras de autoridade¹¹³.

No contexto da motivação humana é importante o fato de que a pessoa pode esquecer o fato ocorrido (“memória de modalidade específica”), mas permanecem atitudes emotivas de medo, de raiva, de desconfiança ou de inferioridade num nível consciente ou inconsciente. O caso de atitudes inconscientes não é raro. Por quê? Porque as emoções profundas de medo, raiva, etc. são alarmantes para a pessoa, criam tensões e por isso são facilmente reprimidas no inconsciente. “Daí a irrupção, na pessoa, de necessidades e atitudes inconscientes de defesa ou de gratificação pessoal, que podem influir notavelmente na motivação, principalmente se estiverem em oposição com os valores autotranscendentes dela”¹¹⁴. Mas há ainda um esclarecimento importante a este respeito, segundo Arnold.

Não existe uma motivação que seja totalmente inconsciente. Com efeito, para começar uma ação precisamos de uma avaliação dos objetos que temos que aproximar ou afastar. Por isso, porque toda motivação depende dessa avaliação feita aqui e agora, não podem existir motivações completamente inconscientes. Mas resta o fato de que o elemento emotivo inconsciente que está presente junto do consciente pode ser incorreto e distorcer a realidade da situação; motivações inconscientes, como resíduos emotivos do passado, enganam-nos totalmente ou em parte *sobre o significado da situação presente*, sem que sejam conscientes disso.¹¹⁵

¹¹³ RULLA, *AVC-I*, 159.

¹¹⁴ *Ibid.*, 160. Neste contexto Rulla anota que o surgimento de atitudes emotivas, mesmo inconscientes, baseadas na memória afetiva não é algo anormal ou patológico. Em certo sentido são indispensáveis para nossa vida cotidiana (cf. *Ibid.*).

¹¹⁵ *Ibid.*, 161

Cencini compara a memória afetiva a uma espécie de “caixa preta”, que grava toda nossa história, sobretudo aquela que conhecemos menos, mas que continua a estar presente e influir de vários modos em nossa vida¹¹⁶.

2. Elementos que causam diferenças

A seguir vamos ver dois fatores que, segundo a AVC, podem limitar a pessoa na sua liberdade; consequentemente limitam a capacidade de se autotranscender e de crescer na vivência dos ideais. São fatores que fazem parte da vida de todas as pessoas e que, ao mesmo tempo, são origem de diversidade e de diferença no estilo de vida adotado pela pessoa e, sobretudo, interferem na motivação humana. Estes dois fatores que queremos destacar são: o inconsciente e o processo de simbolização.

a) O Inconsciente

A teoria da autotranscendência na consistência considera o homem na totalidade de sua existência. Com as descobertas de Freud sobre a força do inconsciente e sua influência no processo motivacional surgiram novas perguntas¹¹⁷. Como integrar motivação consciente e inconsciente? Como falar da liberdade humana?

Sem entrar em toda questão, limitamo-nos por agora em afirmar a existência e a importância do inconsciente afetivo¹¹⁸ na antropologia, sobretudo no contexto da motivação humana. Com isso, Rulla não aceita indiscriminadamente a psicanálise em geral, nem o sistema de Freud em particular. Simplesmente quer dizer que o inconsciente “existe como força psicogenética e que é fortemente ativo na vida das pessoas *normais*, de todas as pessoas, permeando diversas de suas ações e tendendo a persistir em sua ação, isto é, demonstrando grande resistência à mudança”¹¹⁹.

Ele é caracterizado pelo fato de ser inacessível, ou seja: não poder ser levado à consciência por meio de uma *evocação voluntária*¹²⁰. Tra-

¹¹⁶ A. CENCINI, *A. A árvore da vida*, São Paulo 2005, 254.

¹¹⁷ Cf. *AVC-I*, 100-133.

¹¹⁸ Como tal é diferente e distinguido do *pré-consciente*, do *inconsciente cognitivo* (Piaget), do *inconsciente coletivo* (Jung) e do *inconsciente espiritual* (Maritain). Cf. RULLA, *AVC-I*, 86.

¹¹⁹ RULLA, *AVC-I*, 87.

¹²⁰ *Ibid.*, 86.

tando-se de conteúdos que podem ser conhecidos por meio da reflexão, meditação ou exame de consciência tais elementos são chamados de *pré-conscientes*.

Rulla faz a seguinte distinção no que diz respeito ao grau de consciência de um processo psíquico:

1. consciente;
2. subconsciente:
 - a) pré-consciente;
 - b) inconsciente.

O nível consciente expressa o campo normal de consciência, isto é, o dar-se conta (*awareness*) *imane*nte nos *atos* de ver, ouvir, imaginar, ter “compreensões” (*insights*), etc. O subconsciente, em vez, compreende todo campo da experiência psíquica que não está presente na consciência atual do indivíduo e, por sua vez, é formado pelo pré-consciente, que compreende as memórias que podem ser chamadas à consciência através de uma evocação voluntária (como o esforço de reflexão, o exame de consciência, a introspecção, a meditação, etc.) e pelo inconsciente, que compreende os conteúdos psíquicos que só podem ser trazidos à consciência por meio de instrumentos profissionais, não por evocação voluntária¹²¹.

No papel que o inconsciente ocupa na motivação da pessoa humana, Rulla enfatiza uma posição equilibrada, evitando dois exageros: negar a existência do inconsciente e principalmente sua possível influência ativa na vida da pessoa e, de outro lado, aceitando o inconsciente como força dominante da vida psíquica (tese da psicanálise clássica)¹²².

O primeiro exagero reduz a vida da pessoa à vida consciente, onde ficam a inteligência e a vontade com o papel fundamental, enquanto o segundo exagero afirma que num conflito entre as forças racionais (conscientes) e o inconsciente, este último domine a ação¹²³. Sem querer entrar nesta discussão, destacamos o que a teoria integra. São dois fatos importantes: “o inconsciente como elemento ativo e a repressão inconsciente”¹²⁴. Desta maneira, é possível que fatores emotivos influenciem inconscientemente as ações das pessoas.

¹²¹ *Ibid.*, 570-571.

¹²² *Ibid.*, 89.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, 92.

Com isto podemos entender que pessoas têm reações ou agem de uma forma que nos surpreende, ou até: que nem elas mesmas sabem explicar o “porquê” da sua reação ou ação. De fato, presume-se a influência do inconsciente quando não há elementos conscientes suficientes que possam explicar a reação ou o agir da pessoa.

Um fato real que me foi contado pode ilustrar o que foi dito. Certo dia, pessoas de uma comunidade religiosa tomaram juntas o café de manhã. O clima foi bom e agradável; houve uma boa conversação. De repente, uma pessoa observou que o café tinha acabado. Outra comentou: “Sim, mas hoje, de fato, foi feito pouco café.” A pessoa responsável pelo preparo do café ficou irritada e começou a se defender e a gritar. Mais ainda: ela ficou tão agressiva, perdendo completamente o controle de si, de sorte que, ao abrir a geladeira arrancou-lhe a porta e tudo caiu no chão. O que aconteceu? A simples observação e o comentário não estão em proporção à reação da pessoa. Há uma fonte de motivação para aquele comportamento que os simples fatos externos não explicam. Vamos ver isto mais detalhadamente.

Já vimos a importância das emoções na motivação, mas neste contexto deve ser mencionada a influência do inconsciente em nossa vida emotiva.

Cada um de nós tem seu patrimônio de lembranças ligadas ao seu passado de relações com os pais, os educadores, os amigos, etc.; cada uma dessas lembranças possui sua característica carga afetiva, que pode depender do passado. Assim, conscientemente, podemos preferir um tipo de flor que era o preferido por uma pessoa afetivamente muito próxima; mas também é possível que, inconscientemente, sintamos atração ou repulsa por uma pessoa que nos recorda uma figura significativa de nosso passado, que deixou sua marca profunda e inconsciente impressa em nossa memória afetiva. O indivíduo conhece suas simpatias e antipatias, mas pode não se dar conta de sua relação com uma memória afetiva do passado que torna incorreta a avaliação, o julgamento da situação presente¹²⁵.

Rulla escreve isto no contexto dos símbolos que tem uma forte carga afetiva e da qual nem sempre a pessoa tem consciência. Vamos voltar a esta questão no próximo ponto. Constatamos o fato da influência das

¹²⁵ *Ibid.*, 96.

memórias passadas através do inconsciente que, na sua atuação, tem suas próprias leis¹²⁶.

Voltando ao nosso exemplo da raiva excessiva: trata-se de um exemplo da influência do inconsciente que defende a estima da pessoa (autopreservação). Vejamos: pelo comentário a pessoa em questão se sentiu diminuída na sua consideração (estima) e, conseqüentemente, tinha que afirmar o valor da sua pessoa (fica agressiva para se defender de um mal, que é a diminuição de sua consideração). Mais tarde, a pessoa até pode sentir-se muito culpada por ter reagido assim, pois nem queria ser assim (ideais cristãos). Ela se vê em contradição com seus valores professados (inconsistência). Esta constatação diminui mais ainda sua própria consideração (diminui mais sua autoestima e aumenta a necessidade de se afirmar) e, na próxima vez, reage da mesma forma. Iniciando-se um círculo vicioso do qual parece não haver saída¹²⁷.

Rulla reconhece a importância da questão e dedica uma extensa discussão¹²⁸ à problemática da relação do consciente e inconsciente na dinâmica do homem. Ele chega à seguinte conclusão: “fica afirmado o primado da razão e da liberdade humana, as quais, todavia, são de algum modo limitadas. É tarefa nossa tornar nossas ações cada vez mais racionais, espirituais, e livres”¹²⁹.

¹²⁶ Cencini resume a ação do inconsciente na vida da pessoa em basicamente quatro leis:

- 1) O inconsciente está livre de contradições.
- 2) O inconsciente está fora do tempo.
- 3) O inconsciente não leva em conta a realidade, mas influi sobre a realidade.
- 4) O inconsciente tem uma força dinâmica que o auto preserve.

(Cf. CENCINI; MANENTI, *Psicologia e Formação*, 45-48).

¹²⁷ Neste exemplo, trata-se de uma psicodinâmica que não faz crescer nos valores autotranscendentes. É igualmente verdade que não se pode conhecer a psicodinâmica de uma pessoa a partir de um único fato. Mas a intenção neste contexto não é de fazer uma análise da psicodinâmica da pessoa, mas somente ilustrar como numa situação concreta se pode manifestar uma dinâmica interna de uma pessoa. Conteúdos reprimidos (inconscientes) deixam a pessoa na sua imanência (círculo vicioso). Por mais que ela quer crescer nos seus ideais (p. ex. humildade, mansidão, paciência) a pessoa não consegue. A teoria fala neste contexto da influência do inconsciente (necessidades e/ou atitudes inconscientes) na segunda ou terceira dimensão.

¹²⁸ RULLA, *AVC-I*, 100-133.

¹²⁹ *Ibid.*, 132.

Refletindo sobre a ação do inconsciente na motivação humana através das memórias afetivas, reconhecemos certa importância à questão. Pelo que foi visto sobre os conteúdos inconscientes, que segundo as pesquisas de Rulla interferem sobretudo na segunda e terceira dimensão¹³⁰, são eles um fator que diminui a capacidade de internalizar os valores propostos.

Para nossa reflexão sobre a inculturação, a existência do inconsciente tem, portanto, suas consequências, e projeta certa luz sobre a questão, pois muitas dificuldades que os religiosos encontram no contato com outras culturas e com seus valores não são somente de origem consciente. Em outras palavras: não basta ter vontade e inteligência para internalizar valores. Requer um maior conhecimento de si, de sua história, de suas memórias (afetivas), para conquistar uma maior liberdade interior e assim ter uma maior capacidade de se autotranscender.

Certos comportamentos (atitudes) que são normais num contexto cultural são rejeitadas numa outra cultura. De fato, pode-se comparar a cultura a um iceberg. Ela tem aspectos visíveis que já no primeiro contato se percebe. Mas ela comporta muitas realidades que fogem com o inconsciente da visibilidade. Mas nem por isso deixa de intervir nas nossas relações e no modo de agir.¹³¹ É, de fato, uma empresa difícil entrar na cultura de

¹³⁰ “A limitação da segunda dimensão é maior do que a da primeira, por causa da força do inconsciente. De fato, o elemento inconsciente intuitivo-emotivo da segunda dimensão subtrai parte do material sobre o qual a avaliação reflexiva da pessoa deveria julgar, isto é, reduz o raio de sua escolha entre as alternativas possíveis para uma decisão. No caso de inconsistências inconscientes, o material excluído da avaliação reflexiva é o emotivo, que vai contra a autotranscendência teocêntrica. Por isso, a liberdade efetiva da pessoa para a autotranscendência teocêntrica é diminuída, é limitada, embora não destruída. De fato, a liberdade efetiva permanece para a parte da pessoa que é consciente, o que permite ao sujeito fazer uma decisão livre por essa parte” (RULLA, *AVC-I*, 235-236). A respeito da terceira dimensão, cf. *ibid.*, 236-237.

¹³¹ Na *AVC-I* (131) encontramos a importância da experiência vivida inconscientemente. Rulla se baseia em numerosas pesquisas de outros autores por ele citados. E traz a interessante observação do Card. Wojtyła que existe “uma prioridade estrutural da potencialidade do inconsciente sobre as funções conscientes. De fato, não só não se pode compreender e explicar o ser humano baseando-se apenas no consciente, mas a potencialidade do subconsciente «...é primária (antecedente) e mais indispensável do que a consciência para a interpretação do dinamismo humano, como também para a interpretação do agir consciente»” (*ibid.*, cf. K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, Dordrecht 1979, 33). Mas com isso não se afirma uma superioridade ou uma predominância do inconsciente sobre o consciente na dinâmica humana (cf. RULLA, *AVC-I*, 131). Isso seria a posição da psicanálise clássica.

outro povo, pois se deve descobrir todo aquele iceberg escondido. Só a profunda convivência pode abrir caminhos.

A este respeito, é ilustrativo um exemplo da experiência própria contada por um motorista de caminhão. Ele fez muitas viagens da Europa central à Arábia Saudita. Entre muitas coisas interessantes, ele disse que, certo dia, chegou a cidade de Al-kharj, situada mais no centro da Arábia. Quando desceu do caminhão, de repente, vieram muitas crianças ao seu encontro. Todas queriam pegar na sua mão direita para cumprimentá-lo, e ele estendeu-a para todas. Como eram muitas, ele estendeu também a mão esquerda. Mas da mão esquerda as crianças saíram gritando e não quiseram mais cumprimentá-lo. Ficaram ofendidas. A mão esquerda é considerada “impura” por elas. A razão é que na cultura árabe a mão direita se usa para cumprimentar, comer etc. e a mão esquerda se usa junto com a garrafa de água no banheiro (não se usa papel higiênico), por isso é considerada “impura”. Aliás, durante as refeições ela fica para trás; foi assim que os árabes o orientaram, quando comeu com eles. Este exemplo mostra como certas atitudes numa cultura são aprovadas ou neutras, enquanto em outra são reprovados. Ao mesmo tempo, este exemplo já nos introduz no próximo ponto da nossa reflexão: o processo de simbolização.

b) O processo de simbolização

Outro fator que deve ser considerado é o processo de simbolização, pois constitui um fator de transcendência e de objetivação do sujeito¹³². Como afirma Kiely, “o homem é um ser que simboliza que vive e toma as decisões comuns principalmente na base de símbolos e de associações de símbolos, que são fortemente subjetivos, isto é, próprios de cada sujeito”¹³³.

¹³² *Ibid.*, 258-275. “Simplificando uma discussão que seria muito complexa, podemos dizer que no homem, além do mundo dos conceitos, existe o das imagens e dos símbolos. Um conceito tem uma identidade intrínseca, isto é, uma identidade consigo mesmo: uma flor é sempre uma flor, grande ou pequena, de uma ou de outra cor, tanto para um americano como para um chinês ou um africano. Mas as imagens, os símbolos, sendo pré-conceituais, podem ter significados diferentes para diversas pessoas; assim, uma flor pode significar amor por uma pessoa, amor pela natureza, ou pelo seu Criado, amor (hobby) pela jardinagem, etc. Ora, essa diversidade de significados para as diversas pessoas pode estar ligada à memória afetiva própria de cada pessoa, e essa memória afetiva pode ser consciente ou inconsciente” (RULLA, *AVC-I*, 95-96).

¹³³ KIELY apud RULLA, *AVC-I*, 243. “O significado de uma palavra ou de uma ação, considerada como símbolo, deve ser visto dentro da ampla perspectiva da relação entre

Há entre os estudiosos grande variedade de opiniões sobre a função e a influência dos símbolos no processo de motivação humana¹³⁴.

Rulla afirma que muda o modo de simbolizar das diversas culturas, no entanto, “as estruturas antropológicas e os fins subjacentes permanecem”¹³⁵.

Os símbolos não se submetem às regras da lógica, mas à ambiguidade das imagens carregadas de afeto. “Enquanto a lógica luta pela univocidade de significado, o símbolo favorece grande número de múltiplos significados. A força do símbolo não está na argumentação ou na prova, mas na multiplicidade de imagens que convergem em seu significado”¹³⁶. Sendo a cultura uma realidade rica de símbolos (“sistema de símbolos” cf. Browning, 1987) reconhecemos outro elemento pelo qual a AVC ilumina a dificuldade do processo de inculturação.

Os *símbolos como elaboração* do sujeito tem influência no processo de motivação humana. O sistema simbólico e o sistema motivacional estão estreitamente ligados¹³⁷. Rulla demonstra e afirma que o processo de simbolização media “a motivação expressa pelas três dimensões mediante três tipos de símbolos (como processos primários, culturais e religiosos) que, analogamente às três dimensões, limitam ou favorecem uma transformação, uma ‘conversão’ da pessoa para a autotranscendência”¹³⁸. Nos

essa palavra ou ação e o conjunto da pessoa. Dentro do processo de autotranscendência defendido por Rulla, ele discute a questão do processo de simbolização como contendo dois polos. Um constituído pelo sujeito que se transcende e outro o objeto da transcendência (pode ser Deus, outra pessoa). Segundo ele, há uma relação intencional entre os dois polos, isto é, um processo em que um dos dois polos se dirige ativamente para o outro e vice-versa. Daí que no processo de simbolização deve-se levar em conta estes dois elementos, isto é, os dois pontos de referência dentro dos quais acontece a relação e a relação intencional que se estabelece e se desenvolve entre eles. Há, portanto, dois símbolos polares e o símbolo como elaboração. Para Rulla, o símbolo não é a representação de um objeto, mas a elaboração da relação existente entre sujeito e objeto” BALDISSERA, *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*, 42.

¹³⁴ RULLA, AVC-1, 243-249.

¹³⁵ *Ibid.*, 275; cf. também 272.

¹³⁶ BALDISSERA, *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*, 42-43.

¹³⁷ RULLA, AVC-1, 257.

¹³⁸ *Ibid.*, 270.

símbolos passa-se dos processos primários para os processos secundários¹³⁹.

Nesta passagem há uma transformação do caráter intencional da função simbólica: enquanto no caso dos processos primários, esse caráter intencional é implícito, porque é ou sintomático ou de representação ou de adaptação da dinâmica inconsciente, nos processos culturais a intencionalidade é explícita, porque o modo de se relacionar com a realidade é uma atividade autônoma do eu.¹⁴⁰

Em outras palavras, tratando-se dos processos primários a realidade é vista de forma subjetiva, enquanto que nos processos secundários se estabelece uma relação mais objetiva com a realidade. Sendo os processos culturais processos secundários podemos constatar neles uma transcendência e um relacionamento com o outro. Há nos processos culturais uma elaboração intencional do real, “em que a realidade adquire um significado autônomo do sujeito, embora mantenha uma relação com ele. Por isso, nos símbolos culturais, podemos estabelecer uma condição de comunhão com o outro”¹⁴¹.

Como o processo simbólico é um fator de transcendência Rulla descreve em três estágios que o constituem baseando-se em Van Gennep (1960) e Turner (1969):

Pela simbolização conexa com uma vocação sacerdotal ou religiosa, o processo simbólico começa com a compreensão (insight) de um novo valor, como, por exemplo, a vida de Cristo. Segue-se um primeiro *estágio de separação*: o indivíduo separa-se de sua condição precedente na sociedade e na cultura; há uma mudança na percepção de si mesmo e do Outro. Pode seguir o segundo *estágio*, que é o de *liminalidade* ou “marginalidade”: o sujeito formula um juízo de valor sobre sua vocação sacerdotal e religiosa sem, porém, reformular, reestruturar a própria vida; em outras palavras, a união com o Outro está à margem, em situação intermediária em que a estruturação de sua vida passada está suspensa, enquanto a estruturação de uma nova vida ainda não foi aceita. Finalmente, há o *estágio de reestrutu-*

¹³⁹ A distinção vem de Freud, que distingue duas modalidades de pensamento. O *processo primário* segue o princípio do prazer, deseja sempre uma gratificação imediata, não contém nenhum conceito do negativo e pode aceitar tranquilamente contradições. Qualitativamente distinto dele é o *processo secundário* que é um pensamento realista levando em conta a realidade externa objetiva. Ele reconhece um mundo em que a gratificação é limitada de várias maneiras. Cf. nota 48 em: RULLA, *AVC-I*, 260.

¹⁴⁰ RULLA, *AVC-I*, 260-261.

¹⁴¹ *Ibid.*, 261.

ração em que se passa do juízo de valor à decisão e depois à reformulação da própria vida, por exemplo, mediante os votos religiosos: estabelece-se uma nova união dinâmica com o Outro.¹⁴²

Temos aqui uma descrição de como a pessoa encontra um novo valor que ela precisa integrar na sua própria vida. Isto passa por um processo de certa “desestruturação” para chegar através de uma reestruturação a uma nova e mais rica estrutura que integra o novo valor como próprio. Aconteceu uma verdadeira integração e internalização do valor, ou se queremos falar no contexto da nossa reflexão: aconteceu “inculturação”. Mas esta passa por este sofrimento do abandono da segurança da antiga estrutura. E frequentemente a pessoa resiste a este momento de desconforto, que numa linguagem teológica chamamos participação no “mistério pascal”.

V. Conclusão

Como realizar a inculturação do Carisma?

Não se pode programar uma mudança de cultura; é preciso ter paciência como RM (n.52) nos lembra. Mas mesmo tratando-se de um processo longo e difícil, a inculturação é possível. Isto é a primeira conclusão que nossa reflexão traz. Os homens pertencentes às diversas culturas têm elementos comuns. Em todos está presente um desejo infinito de crescer. Com conceitos da AVC: todos têm a tendência inata de se autotranscender teocentricamente. Em todos encontramos uma tendência de superação de si e de seus limites. A revelação divina nos ilumina mostrando o desígnio de Deus: a salvação de todos e o chamado de todos a serem filhos de Deus vivendo em profunda comunhão com Deus.

No entanto, vimos que existe dentro do homem uma tensão dialética descrita pela AVC em termos de eu-ideal e eu-atual. É uma tensão salutar que de um lado faz o homem sofrer, mas o conduz à maturidade. A aceitação do desafio pelos ideais e uma tensão optimal leva a pessoa a crescer ao pleno desenvolvimento. Pode se afirmar: o homem cresce na medida em que ele se deixa desafiar pelo ideal. E para todos nós este ideal é a pessoa de Jesus Cristo.

Para descobrir o ideal, a pessoa precisa do outro. São Paulo, o grande missionário dos gentios, exprime isso assim: “Como invocarão aquele

¹⁴² *Ibid.*, 261-262.

(Cristo) em quem não têm fé? E como crerão naquele de quem não ouviram falar? E como ouvirão falar, se não houver quem pregue?” (Rm 10,14). É Deus que começa um diálogo com cada um de nós. Ao mesmo tempo, Ele envia seus discípulos, dando-lhes instruções sobre o que devem fazer: “Ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a observar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28,19-20). E o argumento que vai convencer os povos da verdade de sua doutrina e do novo caminho ele lhes recomendou: “Um novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros; assim como eu vos amei a vós, que também vós vos ameis uns aos outros. Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13, 34-35).

Portanto é o amor que deve estar na raiz de toda a evangelização e, com isso, de toda a inculturação. “O amor é como uma grande força oculta no coração das culturas, para as solicitar a superarem a sua perfeição irremediável abrindo-se Àquele que é a Fonte e o Termo delas, e para lhes dar, quando se abrem à sua graça, um enriquecimento de plenitude.”¹⁴³

A AVC vê a realização da pessoa humana no «dom de si»¹⁴⁴ a Deus. Isto é assim na vida de cada pessoa independentemente a que cultura ou credo pertence. O homem é feito para o amor e um amor não somente filantrópico-social, mas um amor teocêntrico. Em escala semelhante, o mesmo se dá no encontro entre duas ou mais culturas. É importante considerar que a cultura por si só não é um valor absoluto. Ela é do homem, a partir do homem e para o homem. No entanto, a cultura por si só não é necessariamente teocêntrica. A cultura, sendo expressão do homem no mundo, precisa do impulso e da orientação dos valores autotranscendentes. Pois só eles fazem o homem crescer. O homem precisa da relação com Deus para ser ele mesmo, pois em Deus ele tem sua origem e fim.

Por isso, no encontro das diferentes culturas, para elas serem realmente «humanizantes» importa que as culturas se orientem num “regime de liberdade”¹⁴⁵ juntos aos valores autotranscendentes, para buscarem a

¹⁴³ JOÃO PAULO II. *Instituição do pontifício conselho para a cultura*. Carta ao Cardeal Secretário de Estado (20.05.1982), em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n.198, Petrópolis 1982, 46.

¹⁴⁴ RULLA, *AVC-I*, 327-340.

¹⁴⁵ JOÃO PAULO II, *Cultura e liberdade*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 24.

união com Deus. Assim elas não serão oposições, mas enriquecimento mútuo. É aquilo que os pronunciamentos do magistério deixam entender. A igreja local é enriquecida pela fé da igreja universal, mas também a igreja universal é enriquecida com a diferença da Igreja local. Diante do ideal do Evangelho, as duas culturas devem se deixar desafiar continuamente, para crescer no conhecimento de Cristo que é a riqueza que supera tudo (cf. Cl 2,2). O outro deixa de ser ameaça para mim. Isto pressupõe conhecimento de mim, do outro e um olhar juntos a Cristo que queremos seguir.

Portanto, não pode ser um ideal de inculturação deixar os povos com suas culturas primitivas - como certas afirmações podem fazer entender - que teria sido melhor a Igreja não lhes anunciar o Evangelho¹⁴⁶. As culturas precisam de fecundação e/ou purificação pelos valores do Evangelho. Os ideais do Evangelho desafiam todas as culturas. Caso contrário, a cultura recebe um valor que não lhe compete.

Algo semelhante se pode afirmar a respeito do carisma de uma congregação. Sendo a vida consagrada o seguimento mais perto da vida de Jesus, cada carisma traduz de uma forma bem concreta os ideais da vocação cristã. Um carisma é um alto portador de valores autotranscendentes. Como o Evangelho (valores) é transcultural, assim também um carisma no seu núcleo é transcultural; mas ao mesmo tempo ele é bem inserido num contexto histórico, cultural e social. Vemos isto muito claramente no carisma dos mercedários. Um carisma que atendeu a uma necessidade do seu tempo. Hoje, não havendo mais escravos, como no tempo da fundação, o carisma de libertar as pessoas das suas escravidões continua válido. Muda a forma de viver o ideal, pois os tipos de escravidão no mundo atual mudaram. É importante adaptar-se a novas situações.

Foi vista a dificuldade da inculturação que nasce da própria natureza humana. A AVC vê o homem como criado à imagem de Deus. Assim

¹⁴⁶ A. RUPERT escreve: “Nos últimos tempos surgiu no Brasil um estranho gosto de criticar, de forma excessivamente negativa, o papel da Igreja na formação de nosso país. Alguns historiadores pretendem ignorar e até negar a contribuição singular que o catolicismo teve na construção do Brasil, ou apresentam a presença da Igreja no passado como nociva e ambígua. Que houve sérias falhas e atitudes hoje inaceitáveis nenhum honesto historiador contesta, mas não é justo universalizar o particular e fazer análises seletivas de fatos contra certos desvios de comportamento da Igreja em favor de teses previamente fixadas” (apud H.C.J. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol.1: Período colonial, São Paulo ²2005, 38-39). Outros exemplos podem ser encontrados em TERRA, *Catequese de índios e negros no Brasil colonial*, 188-189.

como Deus é mistério, também o homem é um mistério,¹⁴⁷ seja para si, seja para os outros. Este mistério tem suas causas humanas em seus conteúdos (valores, necessidades, atitudes) que formam em cada pessoa um conjunto diferente devido às experiências e à história de vida diferente. A motivação humana é todo um complexo, que não poucas vezes nos surpreende. Para entender isto a AVC oferece uma válida contribuição. De fato, a mensagem central da teoria da autotranscendência na consistência se pode resumir, conforme as palavras de Rulla, numa frase:

Salvo o primado e a pereniência insubstituíveis da Graça divina, os dinamismos, as forças psicossociais do homem, conscientes e subconscientes, influenciam a liberdade para a autotranscendência do amor e, assim, podem afetar o processo vocacional em maneiras e graus diversos.¹⁴⁸

Outro aspecto que a AVC nos ilumina é o processo de simbolização.

Uma segunda contribuição nova diz respeito ao processo de simbolização próprio do homem. Com efeito, o sistema motivacional do homem favorece ou dificulta sua resposta ao “chamado” vocacional não só como consequência de suas possíveis influências sobre a liberdade e assim sobre a autotranscendência para o amor da pessoa, mas também porque esse sistema é mediato em sua tendência para Deus pelos processos de simbolização.¹⁴⁹

Cada pessoa tem seus próprios símbolos. O que na nossa visão foi importante ver foram os processos de simbolização que diferenciam e que podem ajudar na internalização dos valores (símbolos progressivos) como também eles podem frear ou até impedir o processo de internalização (símbolos regressivos). Sendo a cultura um “sistema de símbolos e de normas” (cf. Browning), podemos entender a dificuldade que encontramos quando não só duas pessoas se encontram, mas quando pessoas de duas ou mais culturas diferentes se encontram.

Quanto menos a pessoa é objetiva no seu conhecimento, tanto mais seus símbolos e seus conhecimentos são subjetivos e sobretudo carregados de memórias afetivas. A pessoa assim é muito conduzida por atitudes inconscientes e tem uma liberdade efetiva menor. Isto faz com que a pessoa tenha pouca capacidade de empatia, de sentir com o outro e, portanto, de relacionar-se com o outro. Pessoas assim têm mais dificuldade em “inculturar-se”, ou seja: acolher a riqueza do outro. Pouco se conhecem

¹⁴⁷ Cf. IMODA, *Psicologia e mistério*, 53-110.

¹⁴⁸ RULLA, *AVC-I*, 370.

¹⁴⁹ *Ibid.* 381.

a si mesmas e pouco conhecem os outros. Consequentemente, há uma menor possibilidade de relacionar-se com o outro. No entanto, isto é uma qualidade fundamental em todo o processo de inculturação, que é um processo profundo, difícil, lento e gradual (cf. RM, nn. 52-54).

Apesar de tudo o que foi visto e levado em consideração, há um fato que não pode ser desculpado ou racionalizado com todos os argumentos, sejam eles de natureza filosófica, psicológica ou histórica: a vocação cristã comporta um fundamental chamado à conversão. São precisas neste contexto as palavras de Ratzinger:

Quem ingressa na Igreja há de estar consciente de que ingressou em um sujeito cultural próprio, nascido historicamente, com uma interculturalidade própria e com múltiplos níveis. Sem certo «êxodo», sem uma mudança radical de vida em todas as relações, ninguém pode tornar-se cristão.¹⁵⁰

As primeiras palavras de Jesus falam de «*metanoia*» e elas vão ressoar até o fim dos tempos: “O tempo já se cumpriu, e o Reino de Deus está próximo. Convertam-se e acreditem na Boa Notícia.” (Mc 1,15). De modo semelhante podemos dizer isto de um carisma de uma ordem ou congregação. Apesar de todas as diferenças e dificuldades das pessoas consigo mesmas e/ou com os outros, sempre permanece válido para todos o chamado a uma profunda “conversão” para os ideais do Evangelho, propostas e aplicadas de uma forma mais concreta na vivência dos conselhos evangélicos num instituto de vida consagrada.

Finalizando estas reflexões, citamos o superior geral dos missionários do Verbo Divino, Antonio M. Pernia. São palavras que ele dirigiu aos seus confrades por ocasião dos 150 anos do nascimento do grande missionário Josef Freinademetz. Suas palavras expressam bem o segredo do grande missionário da China, o que pode ajudar a cada um que quer trabalhar na inculturação do Evangelho ou de um carisma.

¹⁵⁰ *Fé, verdade, tolerância*, 68-69.

Somente quem se sente em casa na sua própria cultura pode se sentir em casa numa outra cultura. Somente quem aprendeu a aceitar sua própria cultura aprenderá assumir como sua outra cultura.¹⁵¹

Stanislaus Tendl ORC

Bibliografia

- ANTONIAZZI, A., *Inculturação*. Algumas reflexões como introdução ao tema, em: *Atualização* n. 205, (jan./fev. 1987) 3-12, .
- ARNOLD, M. B. *Emotion and Personality*, vol. 1, New York 1960.
- Arrupe, P., *Lettera del P. Generale a tutta la Compagna*. Sull'inculturatione, em: *Notizie dei Gesuiti d'Italia*, v. 7, n. 8, (1978) 305-312.
- Azevedo, M., *Vidas Consagradas: Rumos e encruzilhadas*. São Paulo 1993.
- BALDISSERA, D.P., *Palavras-Chave nas representações simbólicas do sujeito*. Conexões psicológicas com a religiosidade de candidatos ao presbiterado católico, São Paulo 2009.
- Bento XVI, *Discurso Inaugural* (13.05.2007) em: CELAM, *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo 2007, 267-284.
- , *Audiência geral* (23.05.2007), disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070523_po.html.
- , *Discurso aos bispos do Regional Norte 2 da CNBB em visita "ad limina"* (15.04.2010). No Cálice consagrado está Cristo vivo. O culto nunca pode nascer da fantasia, em: *L'Osservatore Romano*, n. 16 (17 abril 2010), 3.

¹⁵¹ O original em Alemão. „Nur wer sich in der eigenen Kultur zuhause fühlt, kann in einer anderen Kultur heimisch werden. Nur wer gelernt hat, seine eigenen Kultur anzunehmen, wird lernen, eine andere Kultur zur eigenen zu machen.“ A.M. PERNIA, *Brief des Generalsuperiors der Steyler Missionare an seine Mitbrüder* (31.01.2002). Disponível em: <http://195.202.176.112/freinademetz/Impulse/jf_supgen.htm>. Acesso em: 20 jan. 2010.

- , *Discurso às Dioceses Italianas da região das Marcas no quarto Centenário da morte de Matteo Ricci* (29.05.2010), 2010.
- BROWNING, D., *Religious thought and the modern psychologies*, a critical conversation in the theology of culture, Philadelphia 1987.
- CELAM, *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo 2007.
- CENCINI, A.; MANENTI, A., *Psicologia e formação*. Estruturas e dinamismos, São Paulo 1988.
- CHEUICHE, A. do C., *Inculturação e Endoculturação da Igreja nas culturas urbanas*, em: *Medellín*, v. 20, n. 79 (1994) 333-356.
- DE LIMA, M., *Inculturação do carisma?* São Paulo 2001.
- IMODA, F., *Psicologia e mistério*. O desenvolvimento humano. São Paulo 1996.
- JOÃO PAULO II., *O Sentido Humano da Cultura*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 3-22.
- , *Cultura e liberdade*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 23-28.
- , *Cultura e projeto de humanidade*, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 29-38.
- , *Instituição do Pontifício Conselho para a Cultura*. Carta ao Cardeal Secretário de Estado, em: *Cultura e Dimensão Humana*. Três Discursos sobre a Cultura. Coleção Documentos Pontifícios, n. 198, Petrópolis 1982, 43-49.
- , *Carta aos religiosos e às religiosas da América Latina por ocasião do V centenário da Evangelização do Novo Mundo*, em: Coleção Documentos Pontifícios, n. 237, Petrópolis 1990.
- , *Religious live baptismal vows intensely*. General Audience of Wednesday, 28 September 1994, em: *L'Osservatore Romano*, (edição semanal em inglês), n. 40, (05 out 1994) 11.
- Lonergan, B.J.F., *Insight*. A Study of Human Understanding (Revised Students' Edition). London 1958.
- MATOS, H.C.J., *Nossa História*. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil, vol.1 Período colonial, São Paulo 2005.

- MIRANDA, M. de F., *A inculturação da fé*, em: CELAM, *Manual de Liturgia*, vol. 4, São Paulo 2007, 263-273.
- RATZINGER, J., *Fé, verdade, tolerância*. O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo 2007.
- RIPARELLI, E., *Dalla inculturazione alla interculturalità*, em: *Studia Patavina*, ano 57, n. 2, (maio-ago. 2010), 593-617.
- ROER-CROLLIUS, *Inculturation and the Meaning of Culture*, em: *Gregorianum*, v. 61, n. 2, (1980), 253-274.
- RUPERT, A., *A Igreja no Brasil*, vol.1 Origem e desenvolvimento, século XVI; vol.2 Expansão missionária e hierárquica, século XVII; vol.3 Expansão territorial e absolutismo estatal, Santa Maria: Pallotti, 1981-1988, 1700-1822.
- SCHMIEDL, J., *Das Konzil und die Orden*. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens. Vallendar-Schönstatt 1999.
- STANTAERT, N., *L'histoire d'un néologisme*. Le terme «inculturation» dans les documents romains, em: *Nouvelle Revue Theologique*, n. 110, (1988), 555-570.
- , *Der Begriff der Kultur in der interkulturellen Kommunikation*, manuscrito não publicado, ikf: Luzern, 23.11.2007.
- , *Kulturtheorien und Kulturbegriffe*, manuscrito não publicado, ikf: Luzern, 23.11.2007.
- SUTTER, A., *Sieben Grundtypen von Kulturbegriffen*, manuscrito não publicado, ikf: Luzern 2007.
- TERRA, J.E.M., *Catequese de índios e negros no Brasil colonial*. Aparecida 2000.
- TURNER, V., *The Ritual Process*. Structure and Anti-Structure, Chicago 1969.
- VAN GENNEP, A., *The Rites of Passage*, London 1960.
- WELSCH, W., *Transkulturalität: zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, em: WIERLACHER, A. (Org.), *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnungen*. Studium generale der Johannes Gutenberg Universität Mainz, Mainz 1999, 45 - 72.
- WOJTYLA, K., *The Acting Person*, Dordrecht 1979.

Índice

Lista de Siglas	139
I. Introdução	140
II. DEFINIÇÃO DOS CONCEITOS	142
1. O conceito de Cultura	142
a) Visão histórica	142
1) O conceito clássico de cultura	142
2) O conceito moderno de cultura	144
b) Magistério da Igreja.....	144
1) Concílio Vaticano II	144
2) João Paulo II.....	146
c) Observações sobre a cultura na Antropologia da Vocação Cristã de Rulla.....	148
2. Inculturação – os conceitos.....	150
a) Aculturação	150
b) Endoculturação	150
c) Adaptação	151
d) Inculturação	151
1) Paulo VI.....	151
2) João Paulo II.....	152
2) Bento XVI	154
3) Na reflexão teológica.....	155
3. A Inculturação como processo	156
a) Princípios de Inculturação no Magistério	156
b) As etapas do processo.....	158
4. Vida Consagrada	158
a) A vida religiosa segundo Lumen Gentium	158
b) A renovação da Vida religiosa – Perfectae Caritatis.....	159
5. Conclusão.....	160

III. A TEORIA DA AUTOTRASCENDÊNCIA NA CONSISTÊNCIA DE L.M. RULLA	161
1. Pressupostos da Teoria.....	161
a) Visão Cristã.....	161
b) Abordagem interdisciplinar	162
c) O método adotado.....	163
d) O objetivo	163
2. Os conteúdos.....	164
a) Os valores	164
b) As necessidades	165
c) As atitudes.....	165
3. As estruturas.....	167
a) Eu-Ideal e Eu-Atual	167
b) As três dimensões e sua relação com a liberdade humana	171
c) Os polos das três dimensões	173
1) A primeira dimensão.....	173
2) A segunda dimensão	174
3) A terceira dimensão	176
IV. A LUZ DA ANTROPOLOGIA DA VOCAÇÃO CRISTÃ SOBRE A INCULTURAÇÃO.....	178
1. Uma base comum.....	178
a) Uma tendência inata	178
b) Os quatro níveis de operação.....	179
c) A «dialética de base»	180
d) O «desejo racional» e o «desejo emotivo»	182
2. Elementos que causam diferenças	184
a) O Inconsciente	184
b) O processo de simbolização	189
V. Conclusão	192
Bibliografia	197

