

INCULTURAR A MINORIDADE

Publicado em italiano sob o título: “Inculturare la minorità”, em L. PADOVESE (ed.), *Minores et subditi omnibus: Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*, Atas do Congresso celebrado em Roma, 26-27 de novembro de 2002, Ed. Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 2003, pp. 445-456.

O termo “inculturação” evoca, em primeiro lugar, a necessidade de relacionar a mensagem cristã com a cultura do próprio ambiente, para que essa mensagem seja mais compreensível e significativa. Trata-se de uma missão consubstancial à teologia, que nasce e existe para fazer inteligível a fé em qualquer contexto, em todo tempo. Em um sentido mais restrito, a idéia de inculturação indica uma opção precisa e um programa consciente de adequação dos núcleos da fé e da práxis cristã ao contexto cultural em que se propõem, o que exige prestar atenção às condições ambientais cambiantes, conforme nos movamos entre os diversos lugares e tempos, ou tenhamos que nos orientar para minorias que povoam regiões diversas. Nessa perspectiva à oferta teológica não poderá ser a mesma em Espanha e nos Andes, na Alemanha e na Índia. Além disso, parece que uma obrigação da teologia é integrar os elementos culturais que são gerados no curso da história, para fazê-los próprios e recriá-los dentro da tradição cristã. A proposta de fé evangélica sente-se assim enriquecida e fecundada, podendo expressar-se em termos novos e mais adequados.

No segundo caso nos encontramos diante de uma estratégia teológica e pastoral especialmente moderna, embora fundada no princípio de encarnação, um princípio que, entre outras coisas, reivindica à capacidade da fé de assumir e fecundar as diversas expressões culturais, sem anular seu próprio valor. Na base desta posição há um respeito profundo pela pluralidade cultural e a riqueza implícita nela. Esse “respeito” já constitui uma “primeira inculturação”, um modo de assumir e de reconhecer o ambiente no que nos movemos.

O programa apenas descrito não é algo descontado. De fato, registram-se muitas dúvidas a respeito, em especial no que diz respeito às possibilidades e aos limites do projeto. Para começar, não se podem garantir os resultados e, só para colocar uma objeção, é preciso tomar cuidado para não diluir as convicções fundamentais da fé no esforço de sair ao encontro das exigências culturais. Então, parece inevitável uma certa “negociação” ou “*trade-off*”, como dizem os ingleses, que leve à exigência de provar na prática os diversos intentos de inculturar a fé. Também neste caso, ao aceitar essa premissa, dá-se um passo a mais na mentalidade “inculturadora”, isto é, a teologia se penetra um pouco mais nas condições básicas de nosso ambiente cultural, que, entre outras coisas, exige uma negociação constante de quase todas as suas práticas e registros.

O conceito de minoridade, que atrai nossa atenção, levanta problemas específicos a nossos esforços de inculturação, porque, diferentemente de outros traços da vida cristã ou de suas propostas espirituais, mostra níveis de contraste bastante mais elevados a respeito dos contextos característicos das sociedades avançadas, onde é mais urgente a tarefa da inculturação. Por isso convém fazer as contas com uma distinção necessária: entre traços da fé e da práxis cristã mais facilmente “inculturáveis”, e traços mais resistentes a toda forma de síntese cultural. Esta distinção é bastante útil na hora de estabelecer as estratégias mais adequadas e de recordar a presença de alguns núcleos de identidade diferenciada e resistentes a uma cultura demasiado homogenizadora. De qualquer forma, a questão da minoridade, que desejamos que tenha alguma relevância cultural, oferece um magnífico “caso de estudo” para verificar a teoria e a práxis da inculturação.

O passo seguinte em nosso itinerário consiste em recordar que há fundamentalmente duas estratégias ou formas de referir as propostas da fé ao ambiente cultural: a primeira leva mais para a síntese ou o encontro, trata de aproveitar características comuns, e destaca os pontos úteis, ou ao menos complementares, para ambas partes; e a segunda assume o valor provocativo do contraste, a dialética e o paradoxo; nesta segunda orientação a fé se torna significativa precisamente por sua novidade e por seu caráter não assimilável a toda cultura humana. É bom recordar que estas duas variedades são praticamente “tipos ideais” e extremos, e que é fácil encontrar “versões intermédias”.

Basta mencionar as conhecidas propostas formuladas por Richard Niebuhr, em *Cristo e a cultura*, e mais recentemente por outros teólogos, como Hans Frei.¹ Todos eles tratam de classificar a pluralidade de opções que temos à disposição na hora de referir a fé à cultura. Por agora, temos que nos contentar com os casos mais notórios para construir nossa reflexão.

A “minoridade” pode, em primeiro lugar, aproveitar as diversas possibilidades que oferecem algumas culturas atuais nas sociedades avançadas, para mostrar sua relevância e conveniência, e mesmo para atualizar a própria linguagem, o próprio estilo, chamado a assumir um tom claramente “contemporâneo”. De fato, é fácil detectar problemas e necessidades que emergem em tempos recentes e convidam a uma mudança de atitudes. São muitos os que hoje reconhecem que uma forma de vida mais pobre e que renuncia às pretensões da carreira ou do êxito, simplifica muito a existência e, conseqüentemente, torna-a mais serena e “bela”. O programa que propunha Schumacher há vinte e cinco anos em seu livro *Small is beautiful* (“O pequeno é bonito”) constitui um dos exemplos mais claros.² O livro foi reeditado recentemente – um sintoma de sua atualidade – em conexão com a sensibilidade anti-globalização e com certos imperativos de uma cultura que se move entre a alternativa e a integração na “grande matriz” cultural de nosso tempo.

Não é difícil vislumbrar as virtualidades que oferece esta “nova cultura” o os “novos movimentos de protesto” para uma inculturação do programa franciscano de minoridade: em uma sociedade estressada, do afã, da competição, e do desenvolvimento ilimitado, propõe-se um caminho mais sereno, simples e gratuito, um sentido da vida que favorece a comunicação, a abertura aos outros, a acolhida desinteressada, a alegria das coisas pequenas, a proximidade dos irmãos e irmãs, percebidos não como concorrentes, mas como pessoas que devemos servir. Há muitos aspectos que podem ser aproveitados dentro de um programa genérico de “redução da complexidade” da existência pessoal e social, a través de um estilo de vida “menor”: antes tudo, trata-se de uma aposta pelo fim de toda forma de colonização dos outros; uma proposta de libertação autêntica de muitas ânsias e desejos induzidos através de certos circuitos perversos, como a publicidade e as mensagens da media; uma colocação distante e crítica em relação a alguns aspectos da vida social que é melhor não compartilhar; uma aproximação a culturas mais vigorosas e exemplares; um espírito menos agressivo, mais pacífico, que sabe poupar energia e meios... Trata-se definitivamente de um “estilo de vida” que pode ser assumido também como programa de “vida cotidiana” de inspiração franciscana.³

Apesar de tudo que foi dito, precisamos ter consciência de que a proposta franciscana de minoridade apresenta perfis muito mais duros e difíceis de “inculturar”. Um dos mais óbvios é seu vínculo consubstancial com a obediência: acontece que, no programa franciscano, e também evangélico, a minoridade exige a disposição de obedecer e de sacrificar a própria vontade. Toda uma tradição espiritual nos adverte contra à falsa minoridade de quem mantém uma posição íntima de auto-afirmação, mesmo sendo observante e virtuoso no resto. Neste ponto, não podemos concordar: não é fácil construir pontes o marcar zonas de intersecção neste tema com as culturas contemporâneas. Estamos diante uma espécie de “núcleo duro” da minoridade. No máximo, o tópico franciscano da minoridade iria ao encontro de algumas inspirações da recente filosofia da “inter-subjetividade” que postulam um proposição de radical passividade diante do “outro” (Levinas), mas certamente, um punhado de filósofos não fazem uma cultura. Não existe, pelo que sei, uma “cultura da obediência”, nem integrada nem alternativa, mas é certo que existem diversas culturas da desobediência”.

Diante desse estado de coisas, só podemos experimentar a “estratégia B”: a que aponta para o significado cultural a partir do contraste ou da novidade. Recentemente, foi o teólogo inglês John Milbank com seus seguidores da “Radical Orthodoxy”, quem mais insistiu nesse caminho. Os autores citados consideram que o único modo que nos sobra hoje reivindicar o sentido do anúncio cristão consiste em apresentá-lo como “estranho e inaudito”, como diz o título de um de seus livros: *The Word Made Strange*. Nesse mesmo sentido pode soar estranho e novo o convite para assumir uma proposição de obediência evangélica e de disponibilidade para o outro.⁴

¹ H. RICHARD NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper & Row, New York 1951; Hans FREI, *Types of Christian Theology*, Yale Univ. Pr., New Haven-London 1992.

² E.F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*, Hartley & Marks 1999.

³ Um exemplo é oferecido no pequeno ensaio de J.A. MERINO, *Visión franciscana de la vida cotidiana*, Madrid 1988.

⁴ J. MILBANK, *The Word Made Strange*, Blackwell, Oxford 1998.

Temos que ir adiante: também em outros níveis se propõe o contraste cultural quando se leva a sério o programa da minoridade: como renúncia, como espírito de serviço e rebaixamento, como vontade de negação de si mesmos. O poder da kénosis, que está intimamente vinculado ao espírito da minoridade, o estilo de vida que nasce da “cruz”, são idéias declaradamente estranhas, quase por definição, em nossa cultura, e mais ainda, em qualquer cultura. Se as levarmos a sério, subverte-se a ordem das coisas que se apóia sobre um esquema de afirmação, não de negação. Torna-se difícil “negociar” estes aspectos do espírito franciscano e, em definitiva, do espírito evangélico, especialmente quando se leva em conta a trama que compõe os modernos sistemas sociais, suas dinâmicas e exigências, sua tendência geral para a afirmação, e não para a auto-negação ou auto-restrição.

De todos os modos, precisamos ser cuidadosos ao considerar o contraste para não exasperar demasiado as coisas. A experiência vivida, assim como o aprendido na história, nos obrigam a ser mais realistas ao propor e levar a termo um programa demasiado radical. Convém reconhecer alguns limites ao respeito, pois o programa da minoridade, se se identifica com o da kénosis e assume um tom radical, pode desembocar em posições exageradas e, em definitiva, impossíveis, típicas dos ideais de formato puro, repetidamente rechaçados pela Igreja. Não nos esqueçamos, ao menos em princípio, que a kénosis não é um suicídio, ou que o auto-rebaixamento está em função de uma dinâmica que aponta no sentido oposto: de exaltação. No parece justa então a pretensão de inculturar um ideal impossível, e ademais pouco cristão. O aproveitamento da dinâmica de contraste cultural não pode ir além de um certo limite, e é bom lembrar isso para evitar equívocos ou a proposta de projetos nada realistas. Pelo menos para nós católicos, a capacidade de diálogo com a razão e a cultura não é um dado secundário, pois pertence à verdade da mensagem evangélica, o que significa, em outras palavras, que as propostas da fé e seus modelos de vida não devem ser levados até o absurdo.

Infelizmente, é preciso observar, pelo menos em benefício do inventário, que há algumas formas de inculturar a minoridade desfocadas e negativas, especialmente quando se produzem exageros que apontam no sentido apenas indicado: em algumas ocasiões, ser menores se identificou com uma chamada ao anonimato, quase a desaparecer do horizonte cultural e social, uma atitude de silêncio e timidez que em realidade escondeu à incapacidade de compromisso mais sério e a falta de convicções fortes. Ainda mais, os tempos recentes foram testemunhas de tendências degenerativas da virtude da minoridade que se manifestaram na forma de falta de afeto – para dentro – e em complexos de inferioridade – para fora – que se manifestaram em atitudes concretas de alguns religiosos, especialmente entre os jovens. Testemunhamos uma tendência, geralmente inconsciente, que deduz que se somos verdadeiramente os últimos, então nossas instituições e presenças serão sempre as piores: nossas universidades, colégios, paróquias e missões estarão atrás das de outras realidades eclesiais. Não é justo! Já está na hora de superar essas orientações para poder encarnar a minoridade de forma decidida, mas sem ameaçar a sobrevivência do projeto franciscano.

Considero oportuna neste contexto uma segunda advertência: é preciso evitar uma ingênua combinação dos dois modos de inculturar a minoridade que acabamos de descrever: como forma de solidariedade ou de protesto, e como obediência e submissão. Trata-se de duas semânticas opostas, de dos projetos diversos, e deveríamos ser conscientes disso. A via do protesto é a da reivindicação e da afirmação; a kenótica é o caminho da renúncia e da negação de si mesmos. Provavelmente vai ser preciso escolher, mas não me parece que seja possível neste caso manter “o melhor de dois mundos possíveis”: o da tradição reivindicativa moderna e o da tradição ascética cristã.

A vontade de pôr em prática o valor ou ideal da minoridade levanta outros problemas, especialmente na comunicação entre pessoa e instituição. Por isso vão ser as aplicações práticas e não as declarações ou os documentos que vão poder verificar o alcance real do programa evangélico. Quanto a isso, tenho a impressão de que o problema mais grave que se arrasta desde as origens franciscanas reside na dificuldade de combinar as exigências evangélicas com a sua radicalidade, e as institucionais com o seu realismo e pragmatismo. Nas narrativas das origens já se percebem sinais do conflito, e não é difícil individuar fragmentos nos Escritos e Biografias que descobrem Francisco em forte tensão com os condicionamentos institucionais, as exigências da missão organizada e a estabilidade. É seguro que ele foi o primeiro que percebeu a dificuldade vinculada à inevitável dinâmica da institucionalização, quase uma espécie de “preço a pagar” (segundo algumas leituras) para salvar e tornar a “experiência franciscana” funcional em diversos setores.

É preciso recordar que as instituições têm vida própria, algo que muitas vezes foi ignorado: ou acontecem ou não acontecem; é preciso excluir que sejam “maiores” ou “menores”. As instituições requerem estabilidade, um certo nível de adesão e de reconhecimento ou legitimidade; mas também precisam de estatutos, uma forma organizada, assim como de medidas de contenção e de disciplina contra os aproveitadores, previsões para assegurar sua sobrevivência e reduzir as margens de contingência, e, por último, devem situar-se dentro de uma rede espessa que as liga com outras instituições eclesiais e civis. Trata-se de algumas características que não combinam muito bem com o “espírito de minoridade”.

O problema é bastante agudo; assume às vezes a forma de dilema; e já deu motivo para diversas tentativas de solução teórica e prática. Esse problema pode ser formulado nos seguintes termos: como inculturar um ideal tão refratário e pouco realista diante das exigências institucionais, isto é, contraproducente e anti-operativo, quando se busca a eficácia na missão. Algumas respostas são: a fórmula da “hipocrisia organizativa” de Brunsson; a função da semântica a respeito da instituição em Luhmann; a distinção entre os níveis pessoal e institucional; a aplicação do modelo da “opção racional” de Stark, que inclui um cálculo total de vantagens, também de tipo transcendente; e a criação de um próprio âmbito cultural capaz de valorizar as propostas cristãs.

1. A tese de Brunsson é muito simples: toda organização conhece diversos tipos de exigências; as duas principais são: de produção (também de valores simbólicos) e de legitimação.⁵ Dado que cada uma de elas está presidida por uma lógica peculiar, surge amiúde uma disparidade nas estratégias da organização, que se resolve em geral de modo não coerente: por uma parte se requer eficiência e bons níveis de produção; por outra se espera que a organização projete uma boa imagem em um ambiente amiúde hostil e suspeito. A chamada “hipocrisia”, não em sentido moral, mas técnico, surge quando a retórica que se oferece vai em sentido oposto às práticas ou decisões que se adotam. A primeira serve para legitimar e justificar; as segundas para produzir a sério, para criar valor. Parece que, ampliando muito a visão, todas as instituições se vêm afetadas por essa forma de divisão interior. Também a vida religiosa conhece certamente a diferença entre as declarações programáticas e as realizações concretas, especialmente porque seu programa tende bastante ao maximalismo e à radicalidade (ao menos verbal), o que leva a inevitáveis incoerências e rupturas quando se leva em conta as realizações concretas da vida consagrada.

Talvez seja este um dos motivos que explicariam a insatisfação de inteiras gerações de franciscanos diante das instituições, assim como a nostalgia das origens com seu frescor e espontaneidade sem complicações, um traço que se associa a todo um “gênero narrativo” e a uma espécie de “mito das origens”, em contraste com a complexidade e as acomodações posteriores. Aceitar as instituições, a única via para à inculturação efetiva de um carisma, significa ter que fazer as contas com os dilemas e paradoxos apenas descritos. Não obstante, uma coisa é assumir certos níveis imprescindíveis de tensão entre os discursos por um lado, e as estratégias efetivas por outro, e outra coisa é abusar dessa tensão, e então a hipocrisia não é só uma inevitável situação de conflito interno, mas passa a ser cinismo. Poderíamos contar alguns episódios da história antiga e recente das Ordens franciscanas como exemplo dessa deriva. As vicissitudes em torno da discussão sobre a pobreza no século XIV, às vezes pouco edificantes, constituem todo um caso de “simulação retórica e jurídica”, quando era preciso prestar contas com as necessidades estruturais de uma organização de religiosos de certas dimensões, e que pareciam contradizer a letra e o espírito da Regra franciscana.

De todos os modos é bastante difícil evitar a divisão. Recorre-se a uma retórica bela e ambiciosa sobre a minoridade, mas as instituições e as estruturas que a encarnam aparecem aos olhos de muitos como antípodas do que é proclamado pelos documentos e as diversas exortações. As exigências realistas das instituições favorecem algumas formas de inserção e de presença que com o tempo se tornam cada vez mais estáveis e consistentes, de acordo com uma espécie de “norma evolutiva”, que seleciona as estruturas melhor adaptadas. Não parece que nos últimos anos, a pesar das muitas declarações de boas intenções, tenham diminuído a diferença e tensão indicadas; ao contrário, muitos podem ter a impressão de que quanto mais se fala, por exemplo, “de opção preferencial pelos pobres”,

⁵ N. BRUNSSON, *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions and Actions in Organizations*, John Wiley, Chichester-New York 1989.

como uma expressão de minoridade, mais se torna patente o contraste com as estruturas e meios que servem para levá-la à prática. A situação convida à uma recolocação, ou dos discursos, ou das formas institucionais, um conflito que ainda parece longe de estar resolvido.

2. Uma segunda visão do problema usa as distinções propostas por Niklas Luhmann em sua teoria dos sistemas sociais. Haveria muitos pontos interessantes a aproveitar, mas há um particularmente importante: o que se refere à virtualidade das semânticas religiosas para abrir o espaço da comunicação, o que torna possível a experimentação e as mudanças, as variações e as novas seleções. Dá a impressão de que se não houvesse um certo desnível, o “salto” entre os discursos que interpretam a realidade e a própria realidade, não haveria possibilidade de progresso, nem se registraria nenhuma ampliação dos marcos dos sistemas sociais, e menos das realidades eclesiais. Por conseguinte a tensão entre discurso e instituição é necessária, e até pode ser criativa, com a condição de que abra verdadeiramente os referidos espaços e procure novas variações e seleções.⁶ Dá a impressão de que nos últimos anos houve diversas variações, embora tenham sido selecionadas bem poucas, e que praticamente nenhuma conseguiu se “re-estabilizar” para dar origem a um novo marco institucional, ou o que poderíamos chamar de uma “reforma”. Tal percepção parece indicar um déficit nos processos de inculturação da minoridade franciscana em curso, um motivo que convida à levar a cabo uma certa revisão, não só das experiências realizadas como também da semântica usada no curso dos últimos anos.

A fecunda produção de Luhmann nos convida a aproveitar outra de suas inspirações. O sociólogo alemão foi um dos que indicaram os aspectos positivos do caráter “contra-adaptativo” (*maladaptive, counteradaptive*) de muitas formas religiosas no presente.⁷ De fato, uma das chaves que poderia devolver significado a um subsistema social em declive, como é a religião, é precisamente sua capacidade de aproveitar as margens do sistema social, e até mesmo de subvertê-los. Esse processo acontece de várias formas: em nível cognitivo, porque a religião vive na sombra, ou melhor “da sombra”, que deixa cada modo de conhecer, com sua necessária exclusão do “não saber”, do desconhecido, mas que continua reclamando um “nome” ou uma “designação”; em segundo lugar, em nível sistêmico, porque aproveita à contingência residual ou que nenhum outro sistema é capaz de dirigir; e, terceiro, em nível mais empírico, porque consegue integrar no sistema social grupos e populações marginalizadas que não têm nenhuma outra possibilidade de “comunicar na sociedade”. A conclusão é que a religião como sistema social não pode deixar de ser de alguma forma “marginal” e contra-adaptativa”, e o são ainda mais alguns de seus segmentos, pelo que a dinâmica descrita se prolonga ainda mais. Tudo isso tem uma aplicação em nosso nível, isto é: a minoridade poderia representar um limite, tanto semântico como prático, dentro da necessária e positiva tensão religiosa com seu próprio ambiente. Em termos menos abstratos, a forma franciscana de assumir a radicalidade evangélica e suas limitações institucionais, seria o marco sob o qual alguns traços de negatividade podem transformar-se em um discurso positivo, alcançar um significado social, e de este modo, tronar relevantes aquelas expressões da debilidade, da renúncia e do sacrifício, que nenhum outro código social consegue apresentar como positivo: só o “código cristão”. E talvez seja precisamente esse caráter paradoxal e contra-adaptativo, o que torna relevante o código religioso, e reivindica a mensagem evangélica.⁸

3. Um terceiro modo de enfrentar o problema consiste em distinguir claramente entre o nível institucional e o pessoal. Trata-se de um recurso que nos é familiar, pois conhece certa história e ainda tem sua atualidade. De forma muito simples, exige-se dos indivíduos um certo estilo de vida e uma vocação à minoridade; mas essas mesmas condições não se estendem a outros níveis, às instituições, onde predomina uma lógica bastante diferente. Os estudiosos da “teoria das instituições” e em particular os chamados “neo-institucionalistas” já advertem há muitos anos sobre a particularidade destas formações sociais. Em primeiro lugar, não funciona a analogia entre a instituição e o indivíduo, porque este último age de forma mais o menos razoável e previsível, com certa lógica. As instituições, em vez, distanciam-se em suas expressões do esquema de atuação racional, e podem até parecer

⁶ N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt A.M. 2000, pp. 244 ss., 270 s.; *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Vg., Opladen 2000, p. 355.

⁷ N. LUHMANN, “Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference”, em *Sociological Analysis* 46 (1985) 1.005-1.020.

⁸ A guisa de exemplo: pouco tempo atrás um político de certa importância declarou que uma posição modesta ou de renúncia a ambições e a ocupar os postos mais importantes só teria sentido “dentro da mentalidade franciscana”, certamente não no âmbito político.

“irracionais”. As instituições, também as religiosas, têm em general uma vida mais prolongada, tornam-se rígidas para fazer frente às contingências e às emergências que se apresentam; e tendem a ser auto-reprodutivas e a favorecer os comportamentos estandardizados, mesmo quando deixam de ser “razoáveis”.⁹ Em consequência, todo processo de institucionalização deve aceitar algumas condições que impedem projetar em nível de toda a organização as opções próprias dos indivíduos, ou os projetos ideais que eles encarnam. Já São Francisco agia às vezes como sociólogo quando admoestava os frades sobre as consequências ligadas à posse de bens e estruturas, que devem ser defendidos, com armas ou advogados. O realismo das gerações posteriores ha levou a uma maior flexibilidade e a uma aceitação das “regras do jogo”, amiúde em contraste com a lógica da minoridade, quando se assume em um sentido radical.

Uma tentativa de resposta diante do destino apenas descrito, e que pode provocar desânimo, é a notória distinção entre exterioridade e interioridade, onde o que conta não são tanto as estruturas, ainda que necessárias, mas a capacidade de interiorizar a mensagem evangélica e os compromissos da vocação franciscana por parte dos irmãos. Aqui reside, segundo alguns, a verdadeira oportunidade para inculturar a minoridade e, em general, o espírito franciscano. É aí que se deve colocar a ênfase, sustentam alguns autores, e deixar de lado as estruturas e os esquemas que se referem mais à visibilidade e às formas externas. Apesar da boa vontade, não parece que essa “via” tenha dado mostras de eficácia, pelo menos até agora. Ese modelo corre o risco de tender a formas de purismo, que já foi criticado há alguns anos pelo intelectual católico francês Jean Guitton, por causa da tendência que apresentam de descuidar dos aspectos da vida cristã que requerem certo grau de “impureza” (como as instituições eclesiais, por exemplo); os puristas costumam fugir dos compromissos e negociações com aspectos da realidade ou mediações que com o tempo não vão poder ser ignorados, o que os leva a posturas insustentáveis.¹⁰ O outro risco consiste em sacrificar a dimensão de “visibilidade” da vida religiosa, que requer amiúde mediações institucionais. Acentuar a dimensão pessoal à custa da instituição provocará um déficit que pesa sobre as possibilidades reais de inculturação, uma dinâmica que não pode ficar confinada nos limites da pura interioridade. As consequências dessa aposta podem ser observada nas estatísticas das entidades franciscanas nas últimas décadas, uma constatação que leva à refletir sobre as apostas institucionais que estamos chamados a realizar, o sobre a revisão dos marcos institucionais que arrastamos.¹¹

4. Outro caminho a percorrer é o que ser de axiomática da “opção racional”. De acordo com alguns sociólogos como Rodney Stark e Roger Finke, que estudaram de certo muitas instituições religiosas, o problema está mais em identificar o quadro racional que guia à opção religiosa, seja por parte dos indivíduos (a parte da demanda) como das organizações religiosas (parte da oferta).¹² Essa característica participa dos traços comuns de toda forma racional: cálculo de vantagens e lucros, poupança de custos, possibilidade de modificar as opções, necessidade de negociar... O específico da racionalidade religiosa é a análise de um valor simbólico, isto é, intangível, gestionado pelo “setor religioso”, e que poderia ser identificado com os “bens transcendentais” ou “escatológicos”. Entretanto, está bastante claro que na administração de tais “bens” se entrecruzam interesses que têm que ver com outros bens, de caráter material ou de caráter afetivo. A questão é como pode propor uma instituição religiosa e sua oferta em um contexto de constante negociação. Em nosso caso, e descendo da teoria à aplicação prática, a coisa parece bastante clara: só se a proposta que oferecem as Ordens franciscanas consegue sublinhar seu valor especificamente religioso, e pode compensar os sacrifícios e as renúncias a outros tipos de valores, só então, a instituição pode justificar também suas estruturas, materialidade, limitações várias e mesmo as paradoxais a que nos referimos. Pois bem, tal estratégia requer que se acentuem alguns aspectos, como por exemplo a clara, embora paradoxal, “superioridade” da opção pela minoridade, no que pode chamar-se uma espécie de “transferência semântica”: o que é percebido

⁹ J.G. MARCH, “Introduction: A Chronicle of Speculations About Decision-Making in Organizations”, en J.G. March (ed.), *Decisions and Organizations*, Basil Blackwell, Oxford-NewYork 1988, pp.1-21; P.J. DI MAGGIO-W.W. POWELL, “The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields”, em *American Sociologica/ Review* 48 (1983) 147-160.

¹⁰ J. GUITTON, *Lo impuro*, EDB, Madrid 1992.

¹¹ Parece que em muitos casos o marco institucional em que se move la vida consagrada é o que se arrasta desde meados do s’seculo XIX, no período das restaurações e da profusão de novas fundações; esse marco deixou de ser operativo ou de se ajustar às exigências ambientais atuais, trata-se de algo que requer aprofundamento.

¹² R. STARK-R. FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Univ. of California Pr., Berkley-Los Angeles-London 2000.

como menor e desprezado no código mundano (São Francisco também falou isso em seu Testamento), passa a ser grande e precioso no código da transcendência e do Reino de Deus.

O problema, na perspectiva agora assumida, é a desvalorização feita pelos próprios religiosos dos bens que ofereceriam, precisamente em nome de uma melhor inculturação. A teoria da “opção racional” indica uma via diferente, a de re-valorizar as próprias opções no código que lhes é mais próprio: o da transcendência. Se, pelo contrário, se intenta ser menores em tudo, também na qualidade do próprio seguimento evangélico, na comparação com outras opções cristãs e humanas, então se termina enredados em situações absurdas e autodestrutivas, como ocorre por exemplo ao perder o sentido de excelência da vida consagrada respeito de outros caminhos de vida cristã, sem deixar de exigir renúncias comparativamente muito maiores. Só ao distinguir e reivindicar o valor das opções evangélicas, se pode proceder a uma verdadeira inculturação das mesmas. A instituição pode ter um papel importante nisso: como mostrou a contribuição de José Buffon,¹³ ela pode “institucionalizar” certos valores, tornando-os significativos e visíveis, e comunicando a seus membros um sentido de excelência. A semântica criada em outros tempos em torno à pobreza, qualificada com o recurso a superlativos, como “altíssima” e “santíssima”, é um indicio da capacidade para oferecer um código de excelência em grau de motivar e animar a quem deve realizar opções evangélicas difíceis e nelas perseverar.

5. Por último, é bom recordar um principio que deve presidir as relaciones entre oferta religiosa e contexto cultural: uma boa inculturação não implica que a fé cristã ou as opções de vida evangélica sejam consideradas como meras “variáveis dependentes” dentro de um esquema em que o ambiente cultural assume o caráter de uma constante que determina todo o resto. Una visão desse tipo é muito parcial; de muitos pontos de vista já se demonstrou a capacidade de elementos singulares ou de determinados sistemas, de mudar as condições do próprio ambiente, de “subverter seu contexto”. A minoridade não é inculturizada só por sua habilidade para se adequar a certas condições ambientais ou por sua capacidade de assumir novas categorias ou tendências, mas por sua prestação de influir no ambiente e de criar cultura, quiçá “menor”, mas significativa. O desafio pode ser expressado nestes termos: em que medida se consegue criar um “capital simbólico” que sabe apreciar um valor nas expressões da minoridade? ou em outros termos: (se pode imaginar um “mundo possível” no qual se invertam uma série de valores, quiçá dentro de uma determinada rede de instituições eclesiais?

As indicações dos teólogos da “Radical Orthodoxy” parecem bastante úteis quanto a isso, quando se trata de inverter o esquema cognitivo que domina um ambiente social inteiramente secularizado. Nesse sentido é preciso redescobrir o valor das instituições religiosas, como geradoras, através de instrumentos de formação e outros, de um marco cognitivo diverso, em que se afirma outra semântica, e em que a minoridade adquire um sentido pleno, porque a realidade é lida em uma clave distinta do resto do mundo; e porque se gera um determinado imaginário coletivo, quiçá uma “contracultura”. Entretanto, essa “nova cultura” deve poder ser acolhida e compreendida dentro dos limites das instituições religiosas. Este é o desafio para nossa geração: olhar a cultura ao nosso redor sem complexos; confrontá-la com uma cultura diferente, com capacidade de vencer a aridez secularizante e de criar valor com a ajuda da graça.

Selecciones de Franciscanismo 99 (2004) págs 433-445

¹³ G. BUFFON, “Speculum sumus...”, publicado em *Selecciones de Franciscanismo* 97 (2004) 63-100.