

O EVANGELHO NAS CULTURAS: CAMINHO DE VIDA E ESPERANÇA

APONTAMENTOS PARA O V CONGRESSO MISSIONÁRIO LATINO-AMERICANO

Paulo Suess

Na proximidade aos povos e grupos sociais¹, sentindo as ameaças ao seu projeto de vida na própria carne, a Igreja sente-se convocada à solidariedade. Esta solidariedade está na lógica da encarnação do Verbo (cf. GS 32). Na proximidade atuante dos seus agentes — em tese, entre os batizados não há “pacientes”, todos são agentes —, a Igreja contrapõe-se “aos poderes da morte” (SD 13, 243) e envolve-se com a transformação “das estruturas de pecado” (Documento de Santo Domingo=SD 243) que atravessam a realidade humana. A proximidade, o corpo a corpo do “bom samaritano”, do profeta audaz e do “bom pastor” representa o início de um longo processo de inserção e inculturação. O deslocamento sócio-cultural, como conseqüência do seguimento de Jesus, é o início de uma nova experiência de Deus na comunidade eclesial.

O seguimento de Jesus que é, sobretudo, seguimento do Crucificado nos pobres, nos excluídos e em todos cuja identidade está sendo destruída, é um imperativo do Evangelho e da tradição da Igreja². Este

¹ O V COMLA — Congresso Missionário Latino-Americano - cujo tema e lema são abordados neste trabalho realizar-se-á em Belo Horizonte, de 18 a 23 de julho de 1995.

² Cf. Mt 25, 34ss; LG 8; Puebla 31ss; SD 13. Para a patrística: J. I. GONZÁLEZ FAUS, . *Vicarios de Cristo. Los pobres em la teología y espiritualidad cristianas*. Antología comentada. Madrid, Trotta, 1991. — R. BRÄNDLE. *Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos*. Tübingen, Mohr, 1979. — N. BROX. “Fazer da terra um céu. Diaconia na Igreja Primitiva”, em: *Concilium* n. 218 (1988) 45-52.

seguimento visa a restauração do “rosto desfigurado do mundo” (SD 13; cf. LG 8), redimensiona as prioridades da ação e do anúncio e transforma o perfil sociológico da Igreja. Na Igreja que reconhece nas “feições sofredoras de Cristo o Senhor” (Puebla 31) da história, a misericórdia prevalece sobre o sacrifício (Os 6, 6; Mt 9, 13). Desta misericórdia diz Gregório de Nazianzo: “Queremos conquistá-la por intermédio dos pobres e daqueles que ora se acham pisados ao chão” (PG 35, 909).

Uma dimensão e, ao mesmo tempo, o imperativo deste seguimento de Jesus, a Igreja realiza através da inculturação do Evangelho (SD 13). O que significa, neste contexto, “Evangelho”? Evangelho de Lucas ou João? Significa querigma ou significa “Novo Testamento”? São Paulo fala do “seu Evangelho”, caracterizando assim tanto o anúncio de Jesus Cristo como o conteúdo desse anúncio (Ro 16, 25s). Para o contexto em que surgiu a temática “Evangelho nas culturas”, temos de ampliar o conceito paulino de “Evangelho”, vinculando-o com a vida eclesial. “Evangelho” significa então testemunho, presença, querigma, liturgia, diaconia, organização eclesial, projeto de vida. Qual é a relevância das culturas para este “conjunto evangélico” e qual é a possibilidade da inculturação do Evangelho? Com a inculturação, segundo a *Redemptoris missio* (nº 52), a Igreja se torna “um sinal mais transparente” e “um instrumento mais apto” para anunciar o Evangelho, não como uma alternativa às culturas, mas como sua realização profunda: “A esperança escatológica não diminui a importância das tarefas terrestres mas antes apoia o seu cumprimento com motivos novos” (GS 21).

1. Projetos de vida

O Evangelho e as culturas são projetos de vida. Ambos transmitem experiências e propostas de vida de ordens diferentes, porém complementares. O caráter experimental e histórico de ambos não representa um estágio prévio que espera ser superado por um saber definitivo que seria o fim da história. O caráter experimental é uma condição intrínseca do Evangelho como “boa notícia” sócio-historicamente situada e das culturas como “projetos de vida”. Nem o Evangelho, como experiência de Deus nas culturas humanas, nem as experiências humanas nas diferentes culturas podem ser substituídos por tradições congeladas no passado.

Na realidade, porém, existe a tendência tanto nas culturas como na administração do Evangelho pelas Igrejas de privilegiar experiências do passado em tradições estanques, em detrimento de novas experiências históricas. A tradição evangélica e a sabedoria cultural dos ancestrais representam um legado de apropriação, frente ao passado, e de busca de realização, frente a novas circunstâncias históricas.

Evangelho e culturas têm uma incidência sobre a vida dos povos e/ou grupos sociais. Ambos apostam na continuidade da vida coletiva e em sua emancipação das contingências da sorte e do determinismo biológico. O Evangelho, por ter uma estrutura dialógica, e as culturas, por representarem diferenciações regionais, visam o plural das realizações humanas na integridade de cada grupo e pessoa. Em consequência disto, zelam pela identidade das pessoas e de grupos sociais e por sua liberdade com responsabilidade. Concretamente, Evangelho e culturas que visam a integridade na diversidade contribuem para a libertação de grupos e seres humanos

- da fatalidade e da predestinação da espécie humana pela sorte,
- do determinismo biológico da natureza,
- das limitações regionais e ambientais,
- da identificação pré-moderna entre humanidade e natureza,
- da separação radical entre ambos (autonomia absoluta que destruiria a subjetividade da natureza e a “naturalidade objetiva” da humanidade) e,
- das rupturas sociais, das dicotomias maniqueístas e das cisões biográficas.

Através das culturas, os grupos humanos “criam asas” que lhes permitem sobrevoar barreiras psicossociais, biológicas e geográficas. O Evangelho apóia este vôo, a partir do seu núcleo utópico da vida em abundância para todos. O vôo por própria conta confere aos grupos sociais uma grande responsabilidade. A autonomia do vôo, porém, que é uma conquista cultural, é limitada. A humanidade, como sujeito cultural, não deixa de ser parte integrante da natureza. Cada grupo humano é transformador e parceiro da natureza que não pode ser reduzida ao estatuto de um mero objeto do sujeito cultural. Ela é também sua irmã.

A identificação pré-moderna entre homem e natureza significaria uma regressão; a separação radical não levaria em conta o estatuto de criação que a ambos une num parentesco profundo. A alternativa à identificação regressiva e à separação radical do homem da natureza é a não-identidade articulada e a complementação entre aqueles que como criaturas, ao mesmo tempo, são semelhantes e diferentes. Hoje, qualquer calamidade ecológica é também um desastre antropológico. E os desastres antropológicos — o colonialismo, o racismo, a miséria, a tutela da mulher e mesmo epidemias e doenças cancerígenas — refletem um desacerto na relação entre homem/mulher e natureza. No campo da evangelização, a utopia da reconciliação entre ambos é alimentada pela memória da convivência pacífica no paraíso e a

promessa da paz messiânica (Is 2, 4; 11, 6ss). A questão ecológica, por ser uma questão eminentemente antropológica, é também uma questão teológica.

O equilíbrio da autonomia acentuou-se com o advento da modernidade³. A modernidade, por ser uma civilização com tendências universalizantes, não é uma cultura. O sujeito da modernidade com sua dupla cara de progresso e miséria não é um povo, com chão e história específica, mas a humanidade inteira. A modernidade, como civilização, é uma "caixa comum", alimentada pela contribuição de muitos povos. Os povos e grupos sociais servem-se desta "caixa comum" e pagam, geralmente, juros altos pelos empréstimos. A modernidade gera elementos culturais, estruturas, valores, comportamentos que influenciam as culturas locais e as obrigam a mudanças históricas, sem fazer desta modernidade sua cultura ou a base de sua identidade. Por isso não faz sentido visar uma inculturação do Evangelho na modernidade. Como os povos, em suas culturas, também os evangelizadores fazem uma avaliação e apropriação crítica das conquistas da modernidade: da razão instrumental e da autonomia do sujeito. Em nome da identidade do Evangelho e dos povos denunciam a ambivalência destas conquistas, suas tendências colonizadoras, dominadoras e destruidoras, sem alimentar o sonho de um retorno ao *Ancien Régime*. Evangelho e culturas reivindicam não a substituição da razão instrumental e da autonomia do sujeito, mas sua complementação pela razão comunicativa e participativa de todos. A partilha da palavra e dos bens, na base de igualdade, entre sujeitos irredutivelmente diferentes, que não são indiferentes uns para com os outros, mas solidários — eis o desafio cultural e evangélico para a convivência na "aldeia global" no fim deste século.

Na tradição judeu-cristã não existe um conflito estrutural entre cultura e religião. As aquisições culturais não foram roubadas de Deus, como na tradição grega, codificada no mito de Prometeu, nem doadas por um herói-civilizador, personagem mítica com traços divinos em muitas tribos indígenas. Cultura é tarefa. A humanidade deve *cultivar* a natureza e *guardá-la* (Gn 2, 15). Ela cria seu mundo específico, seu segundo meio ambiente, por ordem divina. O *cultivo* e a *proteção* da terra/natureza representam um serviço à humanidade e uma homenagem a Deus⁴.

O campo próprio do Evangelho, como palavra de Deus, é de ordem transcendental e teológica; o da cultura, como criação humana, de ordem antropológica. A história é o caminho onde o Evangelho

³ Cf. P. SUESS. "Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas. Uma proposta de fundo para Santo Domingo", em: REB 52 (1992) 364-386, aqui 374-379.

⁴ Cf. P. SUESS. "Cultura e religião", em: *Culturas e evangelização*. São Paulo, Ed. Loyola, 1991, pp. 41-65, aqui 59-63.

encontra as culturas e pede carona. Quem pede carona, — se não for assaltante — não tem a intenção de apropriar-se do carro do outro. O outro, em nosso caso, a cultura, pode viajar sozinho, sem o Evangelho. Nas sociedades modernas o cristianismo é apenas um referencial optativo. Portanto, o Evangelho é hóspede nas culturas. Pode dar dicas sobre caminhos alternativos e, eventualmente, ajudar a trocar um pneu furado. Para isso precisa conhecer o carro e precisa saber comunicar-se com seu motorista. A arte da comunicação do “Evangelho nas culturas” ou de uma “evangelização inculturada”, da parte dos evangelizadores, consiste

— no reconhecimento da gratuidade (não necessidade!) da própria presença do Evangelho que por isso precisa legitimar-se mostrando sua relevância sócio-cultural,

— no respeito mútuo da diferença e da autonomia das duas ordens, da teológica e da antropológica,

— na descoberta da afinidade e complementaridade entre ambos e na possibilidade de sua articulação.

1.1. As culturas

Na convivência com os *pobres*, a Igreja latino-americana descobriu que atrás do macro-sujeito “pobre” se esconde uma grande diversidade e riqueza cultural de sujeitos profundamente diferentes⁵. Os *pobres* são também *outros*, sujeitos de culturas, com projetos de vida diferenciados. Estes projetos de vida continuam, mesmo se suas culturas originárias foram mutiladas ou destruídas. Os grupos humanos vivem sempre em continuidade cultural com seu passado ou, onde este passado foi interrompido, reelaboram sobre as ruínas deste passado novos projetos de vida e esperança. Nenhum grupo social vive estágios ou tempos aculturais. A cultura distingue o grupo humano do grupo animal. Também os que moram debaixo de um viaduto, os migrantes sem destino e os catadores de papel e comida nas lixeiras das grandes cidades são sujeitos de cultura.

Nas culturas — cultura entendida como conceito antropológico de sistemas e projetos históricos de vida coletiva de grupos sociais — os povos organizam o conjunto de sua vida material, social, intelectual e espiritual/religioso. Estes projetos que transmitem experiências de vida e sonhos de felicidade, são também atravessados por ambigüidades, limitações humanas, impasses, “estruturas de pecado” e “poderes da

⁵ Macro-sujeitos como “os pobres”, “a classe operária”, “o povo” representam reduções analíticas da realidade social, geralmente sem referência ao pluralismo cultural que condiciona e potencia esta realidade.

morte" (SD 243). Na prática cultural cotidiana os povos ajustam permanentemente seus sistemas e projetos de vida, inventam novas soluções para superar os impasses e corrigem os desvios.

1.2. O Evangelho

Semelhante às culturas, o Evangelho também contém a proposta de um projeto global de vida que diz respeito à organização de sociedades e à articulação de sentido. É a proposta vinculada ao anúncio de um Deus da vida que no Evangelho fala aos povos nas suas circunstâncias sócio-culturais concretas; um Deus criador do mundo que através do mistério do *Verbo encarnado* assumiu a humanidade e veio "para restaurar o rosto desfigurado do mundo" (SD 13; cf. LG 8), apontando caminhos de libertação, caminhos de vida e esperança (cf. GS 22; Puebla 400).

Ontologicamente, como exigência do próprio conceito de Deus, o Evangelho é um projeto perfeito de vida plena. O projeto evangélico de vida aponta para a construção de uma sociedade justa e solidária. Os cristãos sonham com sociedades transformadas pelo Evangelho como penhor e primícias do Reino, Reino de vida em plenitude, de justiça e igualdade, de liberdade e comunicação fraterna.

1.3. Evangelho e culturas

Como este Evangelho pode ser expresso e articulado nas culturas humanas? O Evangelho está para as culturas como a energia elétrica para as lâmpadas. A energia elétrica em si é invisível. Ela só pode ser vista através de uma lâmpada ou de um aparelho elétrico. Também a "energia evangélica" em si é invisível. Ela se torna perceptível e comunicável somente através de "aparelhos" culturais. Estes "aparelhos" ou mediações podem ser de natureza material (construção de uma igreja), social (trabalho, festa, organização política) e ideológica (filosofia, religião, produção literária e simbólica). Existem aparelhos culturais, como as línguas, que participam do campo material, social e ideológico.

Nas mediações histórico-culturais do processo de "evangelização inculturada" (SD 298ss) perde-se parte da "energia evangélica". O "esplendor de Deus" não cabe plenamente nos "vasos de barro" (2 Co 4, 6s) das culturas. A "energia evangélica" não cabe, nem se esgota em sua totalidade nas "lâmpadas culturais" dos povos. O próprio Filho de Deus, encarnado na cultura de seu povo, não podia confrontar seu povo "cara a cara" com as coisas divinas. Teve de recorrer a parábolas, metáforas, sinais e símbolos para expressar aproximadamente a

Boa Notícia na cultura de Israel. Somente a experiência mística é capaz de captar, num determinado momento, a “energia evangélica” em sua totalidade. Mas todos os místicos sofreram na carne o problema da comunicação de sua experiência.

Na reprodução e/ou comunicação da Palavra e experiência de Deus nas culturas trata-se sempre de uma aproximação. A “evangelização inculturada”, linha prioritária e eixo das Conclusões de Santo Domingo, não visa uma “inculturação perfeita” como ponto de chegada. Há caminhos a percorrer e experiências a fazer, em nível dos agentes e da mensagem evangélica. A permanente necessidade da inculturação de agentes missionários é decorrência do permanente princípio missionário da Igreja que impulsiona ao encontro dos outros, como povos ou como grupos humanos. A permanente exigência da inculturação do Evangelho decorre da revelação da “comunhão e missão trinitária” em culturas que historicamente caminham e se diversificam. Frente às duas ordens — a ordem teológica e a ordem antropológica — não existe a possibilidade de uma “inculturação perfeita”. Na condição histórica dos grupos humanos, o projeto perfeito de Deus não cabe nas culturas e linguagens humanas, onde só pode ser descrito em analogias, metáforas e conceitos. A vontade de criar a “cultura pura” que por vezes animou os projetos missionários na “erradicação das idolatrias” e na destruição cultural, é a negação da história, ou, teologicamente dito, a busca de grupos humanos sem “pecado original”. A saída do paraíso é a condição da história. A impossibilidade de construir ou reconstruir a “cultura pura”, porém, não justifica a apatia missionária em conformidade com um “mundo cão”.

2. Estruturas de morte

Recentes pronunciamentos do magistério universal e latino-americano da Igreja mencionam, ao lado de uma cultura como sistema e projeto de vida, também uma “cultura da morte”⁶. “Cultura da morte”, segundo estes textos, são práticas contra a vida. São chamados antivalores, como a violência, o terrorismo, o narcotráfico, a eutanásia, o aborto, a guerra e a guerrilha. Poder-se-ia ainda acrescentar a exploração do trabalho humano, a marginalização sócio-cultural de um número cada vez maior de excluídos, a dominação política, por parte de grupos hegemônicos, o etnocídio e o genocídio. De fato, trata-se de “estruturas da morte”, “poderes da morte” (SD 243) e/ou antivalores. Como pecado individual ou social (“estruturas de pecado”) estes poderes da morte atravessam as culturas em graus diferentes.

⁶ Cf. CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1991-1994)*. Documentos da CNBB, 45. São Paulo, Ed. Paulinas, 1991, nº 20; *Conclusões de Santo Domingo*, nº 9, 26, 219, 235.

Por razões de ordem epistemológica, antropológica e teológica deve-se distinguir “estruturas da morte” e “antivalores” que podem atravessar as culturas, das culturas propriamente ditas. O caráter histórico, transitório e imperfeito das culturas e a presença efetiva da morte que as atravessa não permite falar em “cultura da morte”. As “estruturas da morte” e os “antivalores” não chegam a constituir a cultura de nenhum povo ou grupo social, já que a complexa realidade da cultura não pode ser reduzida a estruturas que atentam contra a vida ou a antivalores. Sujeitos coletivos — povos e grupos sociais — orientam suas culturas para a vida. Contudo, genocídio e etnocídio fazem parte da história deste continente. “Estruturas da morte” e “antivalores” podem, a partir de dentro, aninhar-se nestas culturas ou, a partir de fora, apoderar-se delas, dificultando e até interrompendo seu projeto de vida.

2.1. *Argumento epistemológico*

É uma exigência de ordem epistemológica que um conceito não pode ser delimitado por conteúdos contraditórios, no caso, cultura como sistema/projeto de vida e não vida—, quer dizer, de morte. O conceito “cultura”, aplicado a sistemas/projetos opostos como “vida” e “morte” (“cultura da vida”, “cultura da morte”), começa a “dançar”, junto com todo seu campo semântico. Neste caso não se poderia mais falar simplesmente em “inculturação”, sem restringir esta “inculturação” a uma “inculturação na cultura de vida” de um determinado povo, já que existiriam duas culturas em cada povo, uma cultura de vida e outra de morte. Ao qualificar as culturas positiva e negativamente, o conceito perde sua pertinência analítica.

Uma “cultura da morte” é uma cultura sem sujeito. Quem seriam os povos ou grupos sociais que poderiam ser identificados como sujeitos de uma “cultura da morte”? A rigor só poder-se-ia pensar em monstros, doentes mentais ou assassinos/suicidas organizados. Para um grupo de narcotraficantes, terroristas ou cobradores de juros excessivos, o objetivo principal de seu projeto e de suas atividades não é a própria morte, nem a morte de outrem. As elites da sociedade de classe precisam da classe subalterna. Ela faz parte de sua condição de vida parasitária.

A cultura é, em primeiro lugar, uma organização para si, de forma que uma cultura da morte seria a organização do suicídio coletivo. Uma “cultura da morte” haveria de ser pensada sempre como fratricida e suicida ao mesmo tempo. Uma guerra eliminatória de um grupo contra outro sempre visa, mesmo com argumentos perversos, a vida do próprio grupo. O infanticídio historicamente praticado desde Herodes até a Candelária, visa afastar uma ameaça de vida. Sempre há uma fatia de vida em jogo que nos impede de fazer da “estrutura” uma “cultura da morte”. Uma “cultura da morte” seria um fenômeno necrófilo e/ou patológico.

2.2. Argumento antropológico

O conceito “cultura” designa sistemas e projetos, estruturalmente orientados para a vida. “Culturas” exigem sujeitos que podem ser povos ou grupos sociais, organizados em torno de sua vida e sobrevivência. Viver é sempre um com-viver. Somente em casos patológicos — e por pouco tempo — viver pode-se tornar um contra-viver.

Como “antivalores” não são valores, mas ausência de valores, também a violência e todas as práticas que atentam contra a vida não são culturas, mas “anticulturas”. A destruição organizada ou generalizada da vida (“estruturas da morte” ou “antivalores”) representam a ausência de cultura, o grau zero cultural, sem sujeito coletivo identificável. Nenhum povo ou grupo social consegue viver sem cultura. “Antivalores” e “anticulturas” não têm autonomia, necessitam, como bactérias e parasitas, um corpo cultural onde pedem carona.

Antropologicamente, uma “cultura da morte” representaria a organização de um povo/grupo social em torno de seu suicídio ou da eliminação de outros povos ou grupos sociais. Estruturas da morte que atravessam as culturas não têm a autonomia abrangente de uma cultura. Ervas daninhas, como a morte e a violência, podem ser cultivadas como bactérias. Mas a saúde não é definida a partir da doença. A doença é subordinada à saúde. As culturas não podem ser reduzidas a um sistema de valores ou antivalores. Os organismos culturais reagem contra as estruturas da morte e contra as bactérias dos antivalores. A resistência permanente das culturas contra a morte garante a vida dos povos. Por isso é redundante falar em “cultura de resistência”.

2.3. Argumento teológico

A concorrência entre “cultura da morte” e “cultura da vida” constitui, teologicamente, um dualismo entre vida e morte. A tradição teológica da Igreja condenou todas as explicações dualistas do mundo, sejam de proveniência platonista, gnosticista, maniqueísta ou monista. Tomás de Aquino (1225-1274) ajudou a clarear a relação entre a ordem natural e a sobrenatural, contra uma certa confusão que havia na “Teologia das Sentenças”, do século XII. Tomás afirma que o natural que está ligado à essência dos seres não pode ser substancialmente mudado ou corrompido pelo pecado, nem dispensado pelo sobrenatural⁷. Com isso, Tomás de Aquino nos fornece dois argumentos contra o dualismo “cultura da vida” versus “cultura da morte”.

⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II/2, q. 104, art. 6; II/23, q. 10, art. 10. “Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione”.

Primeiro, o pecado e a morte, como sua conseqüência, não estão em pé de igualdade ao lado da graça e da vida. Segundo, não pode haver um intervencionismo da graça ou do Evangelho frente às culturas. Pelo Verbo encarnado, a natureza humana e a realidade cultural foram assumidas, não aniquiladas (GS 22). Numa “cultura da morte” não haveria a possibilidade da encarnação do Verbo. O Verbo poderia se aproximar desta cultura somente como seu destruidor. Mas Jesus assumiu as culturas (Puebla 400) e destruiu o poder autônomo do pecado. Uma “cultura da morte” seria uma cultura da qual a “luz verdadeira que ilumina todo o homem” (Jo 1, 9s) teria sido expulsa (cf. GS 57).

A cultura, como criação humana, pertence, segundo Tomás de Aquino, à ordem natural, o Evangelho à ordem sobrenatural. Uma “cultura da vida” ao lado de uma “cultura da morte” criaria, teologicamente, o problema do dualismo entre uma parte da criação essencialmente corrompida e uma outra parte intacta. Apesar do pecado (original), segundo a teologia escolástica, a ordem natural permanece essencialmente intacta e sem falhas substantivas.

Os povos podem, num plano natural, viver, e de fato viveram muito tempo e muitos continuam vivendo, sem a presença explícita do Evangelho em suas culturas. Nem por isso vivem em “culturas da morte”. O Evangelho pertence ao campo da gratuidade. Povos, grupos sociais e indivíduos podem viver sem o Evangelho e até sem religião ou referência explícita a Deus. Na busca das grandes soluções para a humanidade, os cristãos hoje participam de um movimento macroecumênico junto com outras religiões e os adeptos de um pensamento pós-metafísico. O pressuposto da “ordem natural essencialmente intacta” permite em todas as contribuições humanas orientadas para o bem comum, ver o dedo de Deus. Por causa desta dignidade original intacta que liga a cultura positivamente à construção da vida social, a Igreja — ao mesmo tempo em que reafirma a dignidade transcendente da pessoa — respeita a liberdade e reconhece “legítima a autonomia que a cultura reclama para si” (GS 56). A Igreja não dispõe de uma concepção da verdade e do bem que possa impor à humanidade. “A fé cristã”, segundo a *Centesimus Annus* de João Paulo II, “não presume encarcerar num esquema rígido a variável realidade sócio-política e reconhece que a vida do homem se realiza na história, em condições diversas e não perfeitas” (CA 46). A própria história da evangelização se realiza nestas condições. “A Igreja, reunindo em seu próprio seio os pecadores, ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se, busca sem cessar a penitência e a renovação” (LG 8). Se confundimos “estruturas de pecado” com “cultura da morte”, teríamos de admitir o dualismo morte/vida não só nas sociedades leigas, mas no interior da própria Igreja. Com isso admitiríamos a

corrupção substancial do mundo, desde a criação do homem e da mulher (“pecado original”) e sua não-redenção pela cruz de Cristo.

3. Opções de proximidade e distância

O Evangelho e as culturas representam projetos complementares de vida, de ordens distintas. O Evangelho pertence à ordem da *gratuidade*, as culturas ao campo da *necessidade*. As culturas não precisam do Evangelho, o Evangelho, porém, precisa das mediações (“lâmpadas”) culturais. Sem expressão cultural, o Evangelho não tem nenhuma relevância e nenhum significado para a humanidade.

Por vários motivos, a falsa medida de proximidade ou distância entre Evangelho e culturas pode tornar o Evangelho incompreensível, irreconhecível ou irrelevante. Tanto a distância ou ruptura entre Evangelho e culturas, como a identificação entre ambos comprometem os projetos específicos do Evangelho e das culturas. O relacionamento entre Evangelho e culturas permite pensar em quatro alternativas.

3.1. Separação

O zelo pela pureza ontológica do Evangelho pode criar uma separação entre uma suposta cultura padrão dos primórdios da Evangelização e as culturas concretas de hoje. Esta separação entra em conflito com o próprio mistério da encarnação. Ao manter a distância entre um “Evangelho puro” e a “condição histórica dos povos”, a Igreja incentivaria a “ruptura entre o Evangelho e a cultura”, que a *Evangelii Nuntiandi* (nº 20) lamenta. Um Evangelho ontologicamente perfeito, porém sócio-cultural e historicamente distante dos povos, tornaria o Evangelho irrelevante e letra morta.

O Evangelho anunciado a partir de uma suposta cultura padrão, historicamente, muitas vezes foi o Evangelho amarrado à cultura hegemônica de um grupo que impôs sua cultura no interior da Igreja como a cultura do Evangelho. Mesmo admitindo uma suposta “cultura padrão” ela nunca representaria o Evangelho em sua forma original, mas sempre uma tradução cultural. As condições e condicionamentos históricos não permitem o acesso a um Evangelho pré-cultural, ontologicamente puro. Um Evangelho pré-cultural eliminaria necessariamente o mistério da encarnação. O Evangelho sempre é conhecido a partir de primeiras traduções e inculturações. Frente ao congelamento de uma inculturação monocultural nos primórdios do cristianismo representa a inculturação pluricultural em todos os tempos e contextos a maior aproximação possível entre a humanidade e o mistério de Deus. A multiplicidade e diversidade das “iluminações culturais” do Evangelho permite uma purificação permanente do processo

evangelizador e reforça a fidelidade ao projeto de vida de Deus. A “energia evangélica” precisa de muitas lâmpadas culturais para cumprir sua missão de ser luz do mundo.

A separação entre Evangelho e cultura lamentada pela *Evangelii Nuntiandi* foi causada pela identificação do Evangelho com a cultura de uma determinada época e/ou classe social. O Evangelho tornou-se, neste caso, uma espécie de civilização de uma classe privilegiada com acesso ao latim e à filosofia grega. Os rudimentos da fé a serem transmitidos podem contrastar com a erudição cultural que os veicula. As barreiras da assimetria social se reproduzem no relacionamento cultural dos grupos sociais no interior de um povo/nação ou nas relações internacionais dos povos.

O Evangelho e, por conseguinte, a evangelização que abstratamente se definem como “projetos de vida”, sem identificar seu sujeito preferencial, os pobres, poderiam ser cooptados pela classe dominante e seu projeto de vida. Isso transformaria o Evangelho em ideologia. As culturas não são isentas frente às divisões e estratificações das classes sociais. Essa ideologização ou identificação do Evangelho com os interesses da classe dominante de fato aconteceu, por exemplo, na defesa da escravidão como obra da divina providência para a salvação dos afro-americanos. Os que tinham escravos se beneficiaram materialmente deste discurso espiritualizante.

Historicamente, a América Latina conquistada foi evangelizada a partir da cultura européia dos conquistadores. Até hoje, as culturas indígenas e afro-americanas têm tido pouca expressão e espaço no processo evangelizador. Mesmo na roupagem cultural popular, o projeto populista — lobo fardado de cordeiro — não consegue disfarçar seus verdadeiros interesses que são os das elites. Portanto, não basta isoladamente uma opção preferencial pelos *pobres* ou pelos *outros* e suas culturas. As duas opções devem ser vinculadas numa única opção que considera o campo social parte integrante da cultura dos grupos sociais.

3.2. Identificação

O contrário da separação entre Evangelho e culturas, causada pela vinculação a uma determinada cultura padrão, seria a identificação do Evangelho com todas as culturas. A identificação de dois objetos ou sujeitos faz um dos dois perder sua especificidade e/ou identidade. Nesta identificação, o Evangelho se tornaria cultura e perderia a especificidade de sua missão. Com isso mudaria a “ordem da graça” para a “ordem natural”.

A condição da luz não é somente a potência elétrica, mas também a existência de “tensão” e “resistência” entre dois pólos diferentes. No processo evangelizador acontece um intercâmbio recíproco de energi-

as entre Evangelho e culturas. A troca de energias exige a diferença e proximidade de dois pólos, em nosso caso, a diferença específica frente às culturas e, ao mesmo tempo, a proximidade entre ambos. Na identificação de dois pólos, um desaparece e a luz se apaga. Na identificação do Evangelho com as culturas, não haveria mais Evangelho para iluminar o mundo. O Evangelho se tornaria cultura. Na identificação do missionário com o outro ou com o próximo, não haveria mais outros ou próximos. O missionário perderia sua identidade. O amor ao próximo e a solidariedade se tornariam amor a si mesmo. A proposta do Evangelho nas culturas exige uma presença solidária, amável, diferenciada e crítica. Nesta presença e neste seguimento radical o missionário não perde a sua identidade; pelo contrário, a encontra ao encontrar-se a si mesmo restaurado na transparência e integridade do projeto de Deus que transfigura sua vida.

Também os evangelizadores que se aproximam no processo de inserção e inculturação aos *pobres* e aos *outros*, não se identificam com estes, mas mantêm sua alteridade e identidade próprias. A irmandade em Cristo fortalece a identidade e alteridade cultural de povos, grupos sociais e indivíduos, ao mesmo tempo que visa destruir a assimetria social que corrói a fraternidade (cf. SD 13). Podemos-nos tornar *irmãos* e permanecer *outros*. Não nos podemos tornar, porém, *irmãos* permanecendo opressores frente aos oprimidos. A dicotomia sócio-política rompe o projeto da fraternidade. A diversidade cultural pode enriquecê-lo.

A identificação poderia acontecer em duas direções: identificação com a cultura do outro ou identificação do outro com a cultura do evangelizador. No decorrer da história, a identificação ocorreu como uma proximidade privilegiada à cultura européia. Nas anotações de seu diário, de 11 de outubro de 1492, Cristóvão Colombo diz dos primeiros habitantes que "devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos"⁸. Por longo tempo prevaleceu na evangelização o ideal da identificação com o missionário, prevaleceu a "imitação" sobre o seguimento histórico. O Evangelho anunciado aos povos indígenas a partir da distante cultura greco-romana criou barreiras para sua evangelização. Toda amarração cultural privilegiada dificulta o nascimento de outros rostos do cristianismo.

Na relação entre Evangelho e culturas vale recorrer às categorias do Concílio de Calcedônia (451) que definiu a relação entre a natureza divina e humana do *Logos encarnado* como inconfundível, imutável, indivisa e inseparável⁹. *Puebla* (n° 400) postula a vinculação entre

⁸ COLOMBO, CRISTOVÃO *Diários da descoberta da América*. As quatro viagens e o testamento. 2ª ed., Porto Alegre, L&PM, 1984, p. 44s.

⁹ *Denzinger* 301.

Evangelho e culturas e adverte contra a identificação entre ambos: "A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas, instaura assim não uma identificação mas uma estreita vinculação com ela".

3.3. *Aculturação*

Descartando a separação e a identificação entre Evangelho e culturas, poder-se-ia pensar num encontro entre ambos a meio caminho. Seria a proposta da aculturação entre Evangelho e cultura. A aculturação, de fato, acontece. Mas numa sociedade com relações sociais assimétricas, também o processo de aculturação é sempre um processo assimétrico, portanto, incompatível com a proposta de fraternidade do próprio Evangelho e do imperativo do seguimento de Jesus.

Na perspectiva da encarnação e do seguimento de Jesus, a aculturação seria a "assunção" a meio caminho. A cultura do outro, porém, não pode ser assumida pela metade, fazendo o emissário da sociedade dominante concessões reais ou folclóricas. Penas e flechas indígenas integradas às liturgias romanas geralmente são apenas um sinal de aculturação vertical e folclórico, e não de uma evangelização inculturada.

3.4. *Inculturação*

A analogia entre encarnação e presença cristã no contexto sócio-cultural e histórico dos povos — a *Lumen gentium* (nº 8) fala de "uma não medíocre analogia" — fez emergir na reflexão teológico-pastoral o paradigma da inculturação (SD 30, 243). A inculturação visa uma aproximação radical e crítica entre Evangelho e culturas. Esta aproximação é um pressuposto para a comunicação da Boa Notícia do amor de Deus nas diferentes culturas. Na inculturação se entrelaçam meta e método, o universal da salvação com o particular da presença. O universal "tanto mais promove e exprime a unidade do gênero humano quanto melhor respeita as particularidades das diversas culturas" (GS 54). A meta da inculturação é a libertação e o caminho da libertação é a inculturação (cf. SD 243).

A assunção cultural visa a redenção integral (cf. *Puebla*, 400): *incarnatus est propter nostram salutem*. A libertação gera relações sociais, estruturalmente simétricas, que possibilitam o diálogo como pressuposto do anúncio da Boa Notícia e da celebração dos mistérios da salvação¹⁰. A inculturação antecipa estas relações simétricas, regionalmente, no corpo a corpo do Evangelho com o pobre e o outro. Na

¹⁰ Cf. P. SUESS. "Inculturação. Desafios, caminhos, metas", em: REB 49 (1989) 81-126.

evangelização inculturada a Igreja mostra que o diferente não lhe é indiferente, mas consagrado pela encarnação do Verbo e pela animação do Espírito.

4. Proximidade pela inculturação.

No paradigma da inculturação (ou da “evangelização inculturada”) discute-se hoje no interior das Igrejas a relação entre Evangelho e culturas, mais especificamente, a relação entre a proximidade *possível* e *necessária* entre ambos. A proximidade possível entre Evangelho e culturas há de ser balizada frente à autonomia e identidade que ambos legitimamente reclamam por si.

A proximidade *necessária* entre Evangelho e culturas, traçada entre identificação e ruptura, há de levar em conta as condições de comunicação entre ambos. Entre línguas e sistemas de comunicação totalmente diferentes — o que significaria a ruptura entre Evangelho e culturas — não há comunicação. Portanto, se o Evangelho quer ser boa notícia nas línguas e linguagens humanas precisa se aproximar delas e se expressar nelas. Por outro lado, para ser boa notícia específica nas culturas humanas, o Evangelho não se pode identificar com as culturas. O discurso sobre a evangelização inculturada é o discurso sobre o corpo a corpo da evangelização junto aos povos e seus projetos de vida, codificados em suas culturas. “Evangelho” e “culturas” são dois corpos diferentes que se comunicam e trocam suas energias como amantes que têm um objetivo comum, a vida coletiva de um grupo social ou povo. Amantes não se comunicam a longa distância ou por *fax*, mas no abraço, no toque, no diálogo, no intercâmbio e na partilha.

4.1. Seguimento de Jesus

Jesus se encarnou em Nazaré, mas não se identificou com os nazarenos. Não se identificou com os próprios irmãos, nem com a mãe, mas com a vontade do Pai (Mt 12, 47-50). E ele cumpre esta vontade do Pai na proximidade aos pobres (Mt 25, 31-46). Eles são destinatários e instrumentos da sua Missão libertadora. A libertação só pode ser *radical*, se tiver *raízes* no contexto cultural de um respectivo povo. O Verbo encarnado no meio de seu povo serviu-se do contexto cultural e histórico de seu povo para expressar os mistérios da salvação e explicar a esperança do Reino. “Assim a Nova Evangelização continuará na linha da encarnação do Verbo” (SD 30). No seguimento histórico do Verbo encarnado está toda a inspiração profunda e mística da evangelização inculturada. *Encarnação, inculturação, presença, seguimento* tornaram-se palavras semanticamente próximas.

A assunção plena da vida humana por Jesus Cristo — “com exceção do pecado” (Hb 4, 15; cf. GS 22 e SD 243) — só se pode

analogicamente postular e dizer do Evangelho e da Igreja. Além do pecado, o Evangelho de Jesus Cristo encontra barreiras de ordem estrutural que impedem sua comunicação plena. Ao falar dos mistérios de Deus nas linguagens culturais, sempre se fala em analogias, parábolas, metáforas ou conceitos. Nunca há identidade entre nossos conceitos, visões, expressões, dogmas, linguagens, atitudes humanas e a realidade misteriosa de Deus.

Ao aproximar o Evangelho às diferentes culturas e contextos sociais, o processo evangelizador que as Igrejas tentam levar adiante em sua obra missionária, catequética e pastoral, participa de ambigüidades históricas dos projetos humanos. As diferentes culturas apontam para diferentes projetos de vida. Por serem históricos, são mutáveis e imperfeitos. O Evangelho também é um projeto de vida. Ao fazer-se carne nas culturas, nas mãos das pessoas concretas, o próprio Evangelho se torna frágil. Frágil por não se poder fazer presente plenamente em nenhuma cultura e por ser totalmente gratuito. Ao inverter as prioridades, colocando a necessidade da salvação na frente e por cima de sua gratuidade, os evangelizadores cometeram, historicamente, erros e pecados, em nome do Evangelho. Desde as *Retractationes* de Agostinho, a parábola do grande banquete serviu para "obrigar todos a entrar, para que se encha a casa" (Lc 14, 23). Muitas vezes, os evangelizadores não esperaram o dia da colheita e, antes do tempo, arrancaram com o joio também o trigo (cf. Mt 13, 24ss).

A proximidade da encarnação fez o próprio filho de Deus irreconhecível (Jo 1, 26), contado entre os malfeitores (Mc 15, 28) e condenado pela própria religião. Não somente as culturas são atravessadas por estruturas de pecado. Também o Evangelho encarnado pode ser posto a serviço de dois senhores. A Igreja, como lugar de evangelização, e as culturas, como projetos de vida, carregam o esplendor do Deus da vida em "vasos de barro" (2 Co 4, 6).

Polaridade e diferenças humanas vividas na solidariedade fraterna e na expectativa escatológica de ver as coisas de Deus "face a face" (1 Co 13, 12), fazem da proximidade do Evangelho nas culturas não só uma bandeira de precariedade, mas também uma condição da vida humana, geradora de luz, história e progresso. Embora o Evangelho não caiba plenamente nas culturas, pode ser vivido autenticamente em todas elas, sobretudo através do testemunho. O testemunho da vida vai mais longe do que a palavra sobre a vida. O sinal pode tocar mais profundo do que o conceito.

4.2. Deslocamento eclesial

A Missão da Igreja é evangelizar, portanto, testemunhar, anunciar e denunciar. Essa Missão se realiza no seguimento de Jesus, missionário que se fez *Caminho* e *Palavra* de Deus. Ele conduz a Igreja, muitas

vezes, como Pedro, aonde não quer ir (cf. Jo 21, 18). No seguimento missionário, no deslocamento permanente, a Igreja se faz *caminho e palavra*. A Missão representa a radical necessidade de deslocar-se, de fazer-se caminho, de comunicar-se e tornar-se palavra de Deus pelo anúncio da Boa Nova do Reino, através da aproximação aos *pobres* e aos *outros*. O profeta que é uma revelação de Deus, é desprezado em sua casa porque Deus se revela no caminho. A caminhada missionária nos faz íntegros ao fazer-nos descobrir, partilhar e comunicar, a partir da profundidade do nosso ser e do ser do outro, o “Deus conosco”, o Emanuel.

O anúncio do Reino está estreitamente vinculado à conversão e penitência: “Fazei penitência porque está próximo o Reino dos céus” (Mt 3, 2). Conversão, deslocamento, comunicação como partilha da palavra e dos bens, e anúncio do Reino garantem a vitalidade do Povo de Deus. A Igreja missionária — povo messiânico que tem por cabeça Cristo, por condição a liberdade dos filhos de Deus e por meta o Reino (cf. LG 9) — garante a vitalidade de toda a Igreja. A Igreja missionária não é um setor da Igreja. Ela é a Igreja porque toda a Igreja é missionária (AG 35; cf. LG 17).

Assim também a inculturação, sobretudo na perspectiva do *seguimento de Jesus* como deslocamento e aproximação, e por causa da vinculação aos mistérios centrais da fé (Natal, Páscoa, Pentecostes), não é algo optativo ou setorial, mas um imperativo para toda a Igreja. As *Conclusões de Santo Domingo* são taxativas: “Toda evangelização há de ser, portanto, inculturação do Evangelho” (SD 13).

O processo da evangelização inculturada recoloca a pergunta do doutor da Lei num contexto mais amplo: “Quem é o meu próximo” (Lc 10,29)? Aproximar-se do assaltado e colocar óleo em suas feridas é imediatamente possível. É mais fácil do que comunicar-se com ele. O campo social permite, muitas vezes, uma proximidade rápida; a proximidade da caridade, do testemunho, da compaixão, enfim, a proximidade do “bom samaritano”. Desde o *Vaticano II* amplos setores da Igreja procuram viver esta proximidade na inserção social em contextos de simplicidade e pobreza. Mas o drama do “bom samaritano” tem sempre um segundo e terceiro atos, a luta articulada contra os assaltantes, a mudança organizada de estruturas que os favorecem e a construção do Reino de Justiça. Articulação e organização requerem comunicação e discussão. A comunicação verbal e simbólica como pressuposto de uma proximidade não só caritativa, mas explicativa e estratégica, capaz de dar a razão de sua esperança, sinaliza a passagem do campo social para o campo cultural.

O campo cultural do *outro* é mais complexo do que o campo social do *pobre*. Ambos os campos — o social e o cultural — estão interliga-

dos. A miséria social cresce em ruínas culturais. A inculturação visa, além da proximidade testemunhal, uma proximidade comunicativa, expressiva e celebrativa através de palavras, ritos e conceitos. A evangelização inculturada é um processo permanente em vista da proximidade do Evangelho a diferentes contextos sócio-culturais. É um deslocamento cultural da Igreja que diz respeito a sua linguagem (símbolos, celebrações, conceitos, comunicação), suas estruturas (organização, administração, ministérios), seus métodos e à prioridade de conteúdos doutrinários.

A proximidade no processo de encarnação/inculturação é um aprendizado permanente, sem ponto de chegada. É claro que isso é um dado importante que haveria de ser levado em conta no planejamento pastoral e na política de remanejamento dos agentes. O imperativo da evangelização inculturada não surgiu para ver os frutos do próprio trabalho, mas para substituir “desobrigas” e “correrias apostólicas” pelo acompanhamento das bases em prazos discutidos com o próprio povo. Permanece válido que “um é o que semeia, outro é o que ceifa” (Jo 4, 37). Mas o semeador precisa ao menos conhecer a terra, as pragas, o clima e o tempo certo para a sementeira.

A partir das experiências de proximidade testemunhal, a Igreja latino-americana que se definiu em Puebla “Igreja missionária a serviço da Evangelização”, fez “uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres” (Puebla 1134). Na última década, a partir da experiência de que os *pobres* também são *outros* com projetos de vida muito diferenciados, surgiu o novo paradigma da “evangelização inculturada”. Hoje, a ação missionária para dentro e para fora de um respectivo país é vinculada à opção preferencial pelos pobres e à evangelização dos povos a partir de suas culturas e de sua história. Por não ser indiferente, frente ao diferente, a Igreja latino-americana, “pobre, missionária e pascal” (Medellín, Juventude 15a), não pode aceitar o lugar de juíza entre as partes e opta pelo elo mais fraco da corrente humana.

4.3. Deus conosco nos outros

Ao mostrar e reforçar caminhos de vida e esperança pela práxis no meio dos *outros*, os evangelizadores respondem a situações de morte e desespero que atravessam a vida concreta de cada povo. Decidimos “anunciar-vos o Evangelho de Deus, no meio de grandes lutas” (1 Ts 2, 2). Nestas lutas a evangelização inculturada fortalece a identidade dos pobres e restaura o rosto desfigurado de Cristo neles (cf. LG 8; SD 13).

Sendo resposta aos “poderes da morte”, o Evangelho pode ser boa notícia frente a uma determinada situação de um povo. A felicidade, o amor, a boa notícia nunca são genéricas; sempre são concretas, es-

pecíficas, contextuais. No processo de Evangelização, quando o *outro* e seu sofrimento se tornam assumidos e palpáveis, o Evangelho se torna antropológica e teologicamente relevante. Neste processo o *outro* não vem a ser um *mesmo*, mas um irmão. Como o *Verbo encarnado*, também o Evangelho protege em solidariedade fraterna a alteridade, a identidade e a perspectiva de um futuro específico de cada grupo humano e indivíduo (cf. GS 32 e SD 243).

Na inculturação — *seguimento* de Jesus na *assunção* do mundo — a Igreja atualiza os três grandes mistérios da salvação: a encarnação do Natal, a libertação da Páscoa e a diversificação cultural do Pentecostes (cf. SD 230). A proximidade de Deus entre nós — em sua encarnação, em sua ressurreição/libertação, em sua Igreja pentecostal (sobretudo nos pobres) — é sempre uma festa; não uma festa barata, mas uma festa sofrida. É como uma flor que nasce no deserto, antecipação da promessa de uma terra fértil.

Na proximidade aos *pobres* e aos *outros* e seus projetos de vida, Deus se revela à comunidade eclesial como o Deus conosco (cf. Is 7, 14), o Emanuel, o Deus da primeira e da última página do Evangelho (cf. Mt 1, 23 e 28, 20). O Deus que se tornou próximo em Jesus Cristo, Servo de Javé, e seus seguidores convida a levar a “verdadeira religião” aos povos, sem elevar a voz, sem olhar para a recompensa. Ele não castiga e não cobra. A radical gratuidade de seu Evangelho é a garantia contra sua degradação ideológica. Ele não quebra o caniço rachado, nem extingue a mecha que ainda fumeja (cf. Is 42, 2ss). E isso não vale somente para o “expediente interno” dos próprios cristãos. O “Deus conosco” em Jesus Cristo — que nas culturas dos povos tem muitos nomes — não é um Deus corporativista. É um Deus próximo a pecadores e ateus, pagãos e não-cristãos. Sua presença não constrange, mas anima (pneumatiza). É uma presença de compaixão, diálogo e doação. Seu projeto de vida sacrifica a própria vida, não a vida dos outros. Seus mensageiros são “missionários da vida e da esperança” (SD 124), porque seu Evangelho é caminho de vida e palavra de esperança. Este Evangelho compromete até hoje seus seguidores com a prova do amor maior: “Tanto bem vos queríamos que desejávamos dar-vos não somente o Evangelho de Deus, mas até a própria vida” (1 Ts 2, 8).

Paulo Suess, nascido em Colônia (Alemanha); doutor em Teologia pela Universidade de Münster; ex-secretário nacional do Conselho Indigenista Missionário (CIMI); professor de Teologia em São Paulo. Algumas das suas publicações: *A conquista espiritual*, Petrópolis, Vozes, 1988; *Culturas e evangelização*, São Paulo, Ed. Loyola, 1991.

Endereço: Caixa Postal 46-023 — 04046-970 São Paulo - SP