

Paixão sublinha, especialmente, a liberdade com a qual entregou sua vida na cruz. Jesus testemunhou, de modo irrefutável, a verdade daquele que o mandou (Jo 7,16) e, a si mesmo, como a verdade e a vida.

A Paixão de Cristo se torna bem cedo, modelo para as testemunhas que, sofrendo como o Cristo, a ele se configuram. Passa a fazer parte do gênero literário do martírio: o cálice da dor, superioridade diante do inimigo, descrição dos opróbrios com alusão a Isaías, impressão que causa no juiz e nas autoridades, fim trágico do traidor, inocência do mártir que tudo suporta e perdoa, aparição do anjo consolador, motivo político de sedição para a condenação, oração do mártir, promessa de vida eterna e valor expiatório da morte. A Paixão de Jesus é, também hoje, o paradigma de todo martírio possível⁵¹.

O tema da paixão suscita o tema da imitação de Cristo como seu seguimento mais radical. A vida cristã é concebida como uma preparação ao martírio, isto é, ao testemunho dado a Cristo numa imitação progressiva até o fim (Ef 5,1.2) e, com a morte, essa imita-

ção se torna perfeita (At 7,59.60). No martírio, o homem consoma integralmente a sua união com Deus, entra na vida de Deus e, tornando-se instrumento animado pelo Espírito, é capaz de dar, como o próprio Cristo, a vida pelos irmãos (1Jo 3,16). O testemunho cristão, como se manifesta no Novo Testamento, diz respeito ao conteúdo essencial do Evangelho em si. Do ponto de vista da fé, esse conteúdo é uma realidade. É um fato, mas de ordem superior, pois se trata da revelação, que não pode ser constatada e testemunhada como os demais acontecimentos da história humana. São os olhos da fé que colhem, em cada acontecimento, a ação e a presença de Deus. O testemunho cristão tem por objeto a verdade revelada e crida, por isso, ele acontece e se atualiza onde a proclamação dessa verdade é considerada o compromisso primeiro e mais importante, portanto, o testemunho só é possível num contexto de fé ou por causa da fé (At 23,11).

Pe. Dr. José Adriano é Doutor em Teologia Moral e Diretor da Faculdade de Teologia N. S. da Assunção.
Endereço: Av. Nazaré, 993
CEP 04263-100 Ipiranga - SP

51 J.JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris 1966, 418-469

EVANGELIZAÇÃO E INCULTURAÇÃO

CONCEITOS, OPÇÕES, PERSPECTIVAS¹

Pe. Paulo Suess

O paradigma da inculturação visa uma nova presença e prática das Igrejas junto aos povos em sua diversidade histórica e sócio-cultural. Aos habitantes das Américas a história de salvação foi apresentada muito próxima à história do colonizador. Através do batismo, os "naturais" foram incorporados na cristandade sem poder ativamente participar dos ministérios ou contribuir com sua herança milenar a um rosto específico do cristianismo. De um modo geral, sua tradição era considerada irrelevante e sua história, paralela frente à história da salvação.

Como agora desvincular a evangelização de práticas de colonização? A evangelização de um povo, grupo social ou indivíduo não exige uma ruptura com seu passado histórico, cultural e religioso. A ruptura cabe apenas com formas alienantes deste passado.

Geralmente, ao definir a alienação dos Outros com um olhar exógeno, acontecem muitas arbitrariedades. Como é possível situar a história salvífica no seio do projeto histórico de cada povo? O paradigma da inculturação procura responder a esta questão. E esta resposta deve ser dada antropologicamente responsável, rejeitando todas as formas de neo-colonialismo, e teologicamente coerente, em sintonia com a tradição do cristianismo.

A realidade dos povos latino-americanos tem duas faces: a monotonia da miséria social e a riqueza pluricultural e multiétnica. A fome dos *pobres* e a agressão aos *Outros* ameaçam a vida de povos, civilizações e indivíduos. A questão social dos *pobres* é, ao mesmo tempo, uma causa cultural dos *Outros*. Ambas — realidade social e realidade pluricultural/multiétnica — não podem ser con-

1. Este artigo, substancialmente, faz parte do livro organizado por Márcio Fabri dos Anjos "Inculturação - Desafios de hoje". Petrópolis/São Paulo, Vozes/Soter, 1994.

fundidas, nem desvinculadas. Os *Outros* não são uma simples extensão dos *pobres*. A causa dos *Outros* é mais ampla que a causa dos *pobres*. A pobreza, como resultado da assimetria estrutural no plano sócio-econômico, é uma patologia social a ser combatida. Já a alteridade representa uma riqueza a ser defendida, uma arma de resistência contra as forças reducionistas da racionalidade tecnocrática e utilitarista de sistemas e instituições.

A prática da inculturação radicaliza a questão de libertação. A perspectiva evangélica do pobre não é a riqueza, mas a alegria de viver com dignidade na diferença do múltiplo articulado. A igualdade participativa e a solidariedade universal visam, ao mesmo tempo, a superação da assimetria sócio-econômica, que gera pobreza e miséria, e o reconhecimento da alteridade irreduzível dos *Outros*.

Quem são estes *Outros*? Neste contexto não nos interessam os *Outros* em si, independente de sua condição social, mas os *Outros* enquanto *pobres*. A categoria da alteridade acrescenta ao pobre genérico algo essencial, sua condição cultural que lhe confere identidade e o situa no espaço geográfico e no tempo histórico.

Na história da humanidade, a alteridade é anterior à pobreza, embora na história do indivíduo e de grupos sociais ambas possam coincidir. Pobreza e sua forma extrema, a miséria, são uma consequência da destruição cultural.

Analistas sociais e estrategistas do movimento popular perguntam, se a multiplicidade das vozes não se constitui num complicador divisionista e um fator de atraso no interior de um projeto único de libertação. Às vezes, parece mais fácil construir a união de luta dos povos por uma sociedade nova a partir da monotonia social e de sua "raiva" sobre o opressor do que a partir do pluralismo cultural e da utopia do Reino. Lutar a partir da *miséria* social parece mais fácil que lutar a partir da *riqueza* cultural. Na realidade, porém, percebe-se que o pluralismo cultural dos povos latino-americanos se constitui numa arma importante que confunde o projeto monocultural do opressor. A unidade de luta a partir de uma *redução* desta multiplicidade cultural ao denominador comum da pobreza seria uma unidade frágil. A unidade há de ser resultado da *articulação* das partes diferentes em torno de um projeto histórico, socialmente transformador e culturalmente pluralista.

1. A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO "CULTURA"

O mundo contemporâneo nos confronta com conceitos de cultura muito diferentes. A polissemia daí proveniente permeia também textos teológicos e documentos eclesiais. O conceito representa uma convenção cognitiva para poder discutir e comparar aspectos da realidade. O conceito representa um olhar com óculos cujo grau de miopia, cor e interesses devem ser de antemão definidos.

Este texto pressupõe um compromisso eclesial que visa a continuidade e viabilidade do projeto histórico dos *Outros*. Necessita-se, portanto, um conceito "cultura" que permite captar a realidade pluricultural do continente e que não desvincule esta realidade cultural da realidade sócio-religiosa e histórica dos povos latino-americanos. A partir desta opção prévia faremos a avaliação dos conceitos "cultura" que na praça dos cientistas sociais, pastoralistas e teólogos têm livre trânsito, para depois propor um conceito "cultura" que não entre em contradição com as exigências do Evangelho, nem com o projeto histórico dos povos.

1.1. Realizações do espírito humano

Uma corrente "idealista" considera cultura *as grandes realizações do espírito humano* (arte, literatura, educação, religião). O "mundo da cultura", por conseguinte, é o mundo de artistas e intelectuais. O povo simples teria pouca ou nenhuma cultura. Neste sentido, por exemplo, a *Gaudium et spes* declara que "os benefícios da cultura realmente podem e devem ser estendidos a todos" (GS 9; cf. tb. 60) e as Conclusões de Medellín apontam para um "vasto setor dos homens marginalizados da cultura, os analfabetos" (*Educação*, n. 3). Ao reduzir "cultura" às atividades específicas do Ministério de Cultura, a inculturação tornar-se-ia uma presença eclesial através de "obras educacionais" ou junto às elites do "mundo da cultura".

1.2. Valores universais

Outros autores equiparam cultura a valores universais. Falam de *cultura de paz, cultura de amor, cultura de solidariedade, cultura de trabalho, cultura democrática* etc. Nestes casos, o conceito cultura é entendido como um denominador comum para

ênfatar valores aparentemente comuns entre muitos povos. Mas as culturas e seus sistemas de valores, expressões simbólicas, crenças, organização social e produção material não são reduzíveis a valores universais de uma *meta-cultura*. O específico humano, a cultura, não é reduzível a uma espécie de moral universal. O projeto particular com seus "valores regionais" é sempre anterior a um projeto global. Valores universais brotam de valores regionalmente cultivados.

Ao equiparar "cultura" e valores universais trata-se de uma utilização analógica do conceito cultura. Como no laboratório, cria-se uma "cultura" de bactérias para a fabricação de uma vacina, assim poder-se-ia imaginar a criação de valores universais para o bem, não mais de um povo específico, mas de toda a humanidade. "Inculturação", neste contexto de uma meta-cultura, com seus valores universais, significa a disseminação destes valores e o seu revigoramento no meio de todos os povos. Concretamente, estas metaculturas não existem, nem os

povos que poderiam ser considerados os sujeitos destas metaculturas. O conceito análogo de cultura gera também uma prática análoga de inculturação. A rigor, é uma contradição falar de "inculturação na metacultura". A dimensão universal da inculturação está na multiplicidade das inculturações experimentadas.

1.3. Antivalores

No âmbito do paradigma da "evangelização das culturas", em documentos eclesiais recentes, aparece a cultura negativamente marcada como "cultura do consumismo", "cultura do hedonismo" ou até como "cultura da morte".² Ao qualificar as culturas positiva e negativamente, como valores universais e antivalores, o conceito perde sua pertinência analítica. Para não comprometer a "assunção das culturas" no seguimento de Jesus é preciso reservar o conceito cultura para a positividade histórica da vida de cada grupo social. Os antivalores podem ser analisados sob o prisma de "estruturas" ou "poderes" da

2. Cf. DOCUMENTOS DA CNBB (n. 45). *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil* (1991-1994). São Paulo, Paulinas, 1991, n. 20. - Tb. *Conclusões de Santo Domingo*, n. 9, 26, 219, 235.

morte", como Santo Domingo faz (SD 13, 243). Numa suposta "cultura da morte" a inculturação não teria nenhum sentido.

1.4. Superestrutura

Uma outra corrente, de inspiração marxista, tratava, até há pouco tempo, a cultura como *superestrutura ou ideologia*. Em consequência disso, o campo espiritual e o mundo das idéias era considerado "reflexo" ou "interpretação ideológica" do campo material (infra-estrutura). Nesta perspectiva, o campo econômico determina, em última instância, o campo cultural. Por conseguinte, a cultura de um povo pode — como reflexo das relações de base — encobrir ou até justificar as relações sociais que causam a opressão. Onde a cultura é considerada ideologia, sempre se manifesta uma profunda desconfiança frente às culturas e uma vontade de intervir nelas. Neste caso, a inculturação não faz sentido, já que ela representaria a "assunção de uma ideologia". A evangelização tornaria-se uma intervenção permanente na cultura dos povos e grupos sociais para desvendar sua alienação, de origem econômica.

1.5. Visão setorial

Seguindo o pensamento de Max Weber, grande parte dos cientistas sociais trata hoje a cultura como um *setor* ou "*departamento*" da realidade social. Com M. Weber, dividem essa realidade em esferas: a política, a econômica e a cultural. Também este corte da realidade social não satisfaz, porque não explica o envolvimento cultural da esfera econômica e material, nem da organização e expressão política de cada povo. As esferas política e econômica também são, como organização especificamente humana, manifestações culturais. Sem entender a dimensão cultural da esfera política e econômica, é impossível entender ou influenciar profundamente estas dimensões da vida social de um grupo humano. Inculturação, nesta visão setorial da cultura, significaria assumir apenas um setor da vida social e excluir o campo político e econômico da perspectiva inculturativa do Evangelho.

1.6. Progresso civilizatório

Certos autores entendem cultura como *progresso civilizatório*. Esta cultura é predominantemente enfocada sob o prisma do

progresso material e tecnológico que consideram o cerne de cada *civilização*. A redução da cultura à tecnologia e às construções (templos, pirâmides, aviões etc.) abre margem para a distinção etnocêntrica entre culturas “superiores” e “inferiores” ou entre “altas civilizações” e “culturas selváticas”. A ideologia subjacente deste conceito que equipara “cultura” e “processo civilizatório” é o *evolucionismo*. Nesta visão evolucionista do progresso, as “culturas atrasadas” geralmente têm como ponto de chegada a “cultura moderna” ou a cultura do observador exógeno. Neste contexto, a evangelização se orgulha de suas obras de civilização e, muitas vezes, torna-se uma “missão civilizatória”. A inculturação como presença cristã para impulsionar ou censurar o progresso material e tecnológico encontrado não corresponderia ao papel específico das Igrejas junto aos projetos históricos dos povos.

O Vaticano II distingue cultura de civilização, cultura, ligada ao chão particular de um povo ou

grupo social, de civilização, que emerge das contribuições múltiplas de vários povos. Estes podem servir-se deste tesouro comum. Nesta perspectiva a *Gaudium et spes* interpreta *civilização* como um tesouro alimentado pelas experiências de todas as culturas. O contato entre nações e grupos sociais “abre mais largamente os tesouros das diversas formas de cultura a todos e a cada um e assim prepara-se aos poucos um tipo de civilização mais universal que tanto mais promove e exprime a unidade do gênero humano quanto melhor respeita as particularidades das diversas culturas” (GS 54).

1.7. Cultura como sacrifício

Também Freud, que trata em várias obras da questão da cultura e da civilização, não distingue cultura de civilização. Explicitamente declara: “Desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização”³. Cultura/civilização é “a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois

intuitos, a saber, o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos”⁴. Freud trata a religião separadamente da cultura por considerá-la uma ilusão coletiva (“delírios de massa”⁵). Ainda segundo Freud, através da cultura a humanidade conseguiu quase tudo que sonhou e o homem “quase se tornou um deus”⁶.

A vida humana comum, portanto a vida cultural, só se torna possível quando o poder do indivíduo é substituído pelo poder de uma comunidade. Este é o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade sacrificam seus instintos e não deixam ninguém à mercê da força bruta. A força motivadora de todas as atividades humanas é a utilidade e o prazer.⁷ O processo cultural causa modificações nas disposições instintivas dos seres humanos. Alguns dos instintos do indivíduo são consumidos pela civilização. Outros são induzidos a deslocar as condições de sua satisfação. O “Mal-estar

na civilização” deve-se às “sublimações” e “sacrifícios” exigidos de cada indivíduo para conter sua agressividade (barbárie) em benefício da vida coletiva e da justiça. Essa “frustração cultural”, segundo Freud, domina os relacionamentos sociais. É a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações lutam. A regressão aos instintos é sempre possível: a regressão ao fanatismo (fundamentalismo) religioso; a individuação pode ser suspensa pelas forças despersonalizantes do coletivismo das massas; o acordo civilizatório (universalista) pode ser rompido pelo racismo, pelo nacionalismo, por interesses de classe. Contra a natureza pulsional dos indivíduos não tem remédio sem efeitos colaterais, nem educação segura. “A campanha anti-religiosa pode emancipar os homens da tutela da Igreja, mas pode gerar um sentimento de orfandade, que os exporá a novas tutelas, como a oferecida por um *Führer*.”⁸ O programa da felicidade que a civilização propõe, não é realizável, mas não

3. Freud trata a questão da cultura sobretudo em : *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930), ambos em: FREUD, Sigmund, *Obras completas*, vol. 21, Rio de Janeiro, Imago, 1974, p. 15-71 e 81-171. Aqui: *O futuro de uma ilusão*, p. 16.

4. *O mal-estar na civilização*, p. 109, cf. tb. *O futuro de uma ilusão*, p. 16.

5. *O mal-estar na civilização*, p. 100.

6. *Ibid.*, p. 111.

7. Cf. *ibid.*, p. 114-118s.

8. ROUANET, Sergio Paulo. *Mal-estar na modernidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 117.

podemos abrir mão dos esforços para a sua realização.⁹

Esta bandeira antibarbárie e sacrificial da civilização sempre encontrou no cristianismo um braço forte de apoio, porém igualmente ambivalente, como a própria civilização. É fácil de mostrar esta ambivalência histórica da “missão civilizatória” do cristianismo. Este não pode suspender sua colaboração na tarefa civilizatória comum da “redução da agressividade” e, ao mesmo tempo, não pode cumprir esta tarefa, a não ser em estruturas dialogais, despojadas de qualquer poder vertical, e sem coerção social e teológica. A inculturação que visa a colaboração na construção da identidade dos grupos humanos, pode dar uma contribuição substancial contra regressões coletivas.

1.8. Modernidade

A modernidade é uma civilização e, como tal, uma “caixa comum” alimentada pela contribuição secular de muitos povos. Muitos grupos sociais servem-se desta “caixa comum” e pagam, geralmente, juros altos pelos empréstimos e preços pesados pelas

doações. Cada vez menos povos se mantêm fora da zona de influência desta modernidade. Embora tenha conquistado grande parte da humanidade, ela não tem povo, com chão e história específicas. Por ser uma civilização universal, ela se distingue das culturas.

A modernidade com sua dimensão universalmente homogeneizadora forjou grandes conquistas, ao mesmo tempo representa uma ameaça profunda para a identidade de muitos povos e suas culturas. A perspectiva do surgimento de uma “aldeia global” não anuncia a substituição das culturas no plural por uma civilização única com pequenas variantes regionais e folclóricas. “A humanidade está constantemente em luta com dois processos”, adverte Lévi-Strauss. Um destes processos “aspira para instaurar a unificação, enquanto que o outro visa manter ou restabelecer a diversificação”.¹⁰ 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.

9. Cf. *O mal-estar na civilização*, p. 102.

10. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. 3 ed., Lisboa, Presença, 1980, p. 97.

1.9. Cultura de massa

A cultura de massa é um produto da modernidade. Ao contrário das culturas populares cujos sujeitos são os respectivos povos, a cultura de massa priva os povos desta subjetividade. A cultura de massa estimula a passividade consumista, portanto não confere a povos ou grupos sociais identidade. Por sua força homogeneizadora, a cultura de massa se assemelha aos traços universalizantes das civilizações, sem ser — por causa de sua passividade consumista — propriamente uma civilização. A “cultura de massa” tampouco é uma cultura, mas uma mercadoria. A “cultura de massa”, como oferta de mercadorias, estimula, por um lado, o desejo, sempre capaz de seduzir e alienar. Por outro lado, os povos podem “adaptar” essa “cultura de massa” e suas mercadorias ao seu universo cultural e lhe atribuir significados e funções compatíveis com suas respectivas culturas. Nem a televisão, como tal, nem o trator — embora possam representar grandes desafios — desestruturam necessariamente a cultura tradicional.

2. A CULTURA COMO ECOSISTEMA HUMANO

Afinal, o que é cultura? As “Conclusões de Puebla” (P 386),

segundo a definição da *Gaudium et spes*, apresentam um conceito de “cultura” que possa servir como ponto de partida para a construção do paradigma da inculturação:

“Com a palavra ‘cultura’ indica-se a maneira particular como em determinado povo cultivam os homens sua relação com a natureza, suas relações entre si próprios e com Deus (GS 53b). (...) É ‘o estilo de vida comum’ (GS 53c) que caracteriza os diversos povos; por isso é que se fala de ‘pluralidade de culturas’ (GS 53c).”

O conceito cultura designa a diferença específica de cada grupo/povo (identidade). Tudo o que é humano é culturalmente determinado:

- as construções materiais e as transformações da natureza para fazer este mundo mais habitável e a agricultura (“sistema de adaptação”);

- as regras de convivência social, a maneira de fazer política, as próprias estruturas do exercício do poder, a defesa contra os inimigos e as estruturas de parentesco (“sistema de associação”);

- a visão do mundo que se expressa na religião, nas filosofias e ideologias, nos ensinamentos e na arte (“sistema interpretativo”).

Os diferentes povos e grupos sociais constroem, através de suas atividades culturais, um *segundo*

meio ambiente, um *ecossistema humano*.

A cultura é uma *herança* e uma *tarefa* coletiva. Neste *ecossistema histórico*, os *subsistemas* (sistema adaptativo, associativo e interpretativo) e os diferentes *níveis* ou *registros da realidade humana* (o real, simbólico, cognitivo, imaginário, afetivo) são rela-

cionados ou até interdependentes entre si e uns com os outros. Câmbios culturais e o próprio intento da inculturação são processos lentos que interferem numa teia complexa de sistemas e registros assumidos pela socialização individual e coletiva dos respectivos atores e grupos sociais como normativos.

registro cultural \ sistema cultural	adaptação material natureza econômico	associação social sociedade político	interpretação comunicação cosmovisão ideológico
afetivo	agressão repressão preservação	filhos/vizinhos ternura/amor lúdico/bélico	
imaginário	imagens, arte cura	utopia, festa ritos	“chave/filtro de leitura” paradigma
cognitivo	tecnologia medicina	tempo formação crença	filosofia, ciência, mito doutrina
simbólico	arte pão eucarístico totem, magia	festa, luta procissão marcha	rito, culto liturgia oração
real	terra cultivada pão, casa; expressão corporal	trabalho, leis normas/valores ministérios estruturas	discurso sermão

A cultura como construção histórica da vida significa resistência permanente contra a força bruta individual, o sofrimento e a morte. E cada grupo/povo estabelece um consenso sobre “quem faz parte desta luta” pela vida e um consenso sobre uma determinada “qualidade de vida”. Portanto, a cultura como o lugar específico de tudo o que é humano, é o lugar da *identidade* e da *diferença* e o lugar de determinadas opções de vida.

Como lugares de identidade e vida, de transformação (tecnologia) e de criação (arte) da realidade, de convivência filial com IDeus e fraternal com seus semelhantes e com a natureza, as culturas são atravessadas pelos eixos da *gratuidade* (lúdico, lazer, festa), da *eficácia* (trabalho, causa-efeito, custo-benefício) e da *resistência* às forças que atentam contra a vida (inimigos, forças sobrenaturais e naturais, fome). A primeira é a dimensão do rito e da celebração, onde os povos comemoram o passado, festejam o presente e antecipam a utopia de uma “terra sem males”. A outra é a dimensão do trabalho humano. A terceira, a dimensão de luta e resistência, se beneficia da gratuidade e da eficácia. Portanto, as culturas são construções históricas

do trabalho e do lazer, da luta e da contemplação. A flecha quebrada não impede a dança, nem apaga a memória. A sobrevivência do lúdico, da gratuidade e da memória pode ser tão importante como uma batalha ganha ou perdida. A gratuidade que rompe o círculo vicioso de causa-efeito e custo-benefício, representa uma crítica radical da dominação das relações humanas pelas relações do lucro. Mas a própria cultura sempre é também o campo de eficácia. *Eficácia, gratuidade e resistência* das culturas têm uma grande incidência sobre o campo da evangelização.

3. OPÇÕES DE PROXIMIDADE E DISTÂNCIA

O Evangelho e as culturas apresentam projetos complementares de vida, de ordens distintas, porém ontológica e teoricamente compatíveis. 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 culturais. Sem expressão cultural, o Evangelho não tem nenhuma relevância e nenhum significado para os grupos humanos.

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 a 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* (n. 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 povos e grupos sociais 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.

O Evangelho e, por conseguinte, a evangelização que abstratamente se definem como "projetos de vida", sem identificar seu sujei-

to 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 não consegue disfarçar seus verdadeiros interesses que são 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 considere 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 separação entre Evangelho e cultura lamentada por *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. 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 evan-

gelizador acontece um intercâmbio recíproco de energias entre Evangelho e culturas. A troca de energias exige a diferença e proximidade de dois pólos, em nosso caso, a diferença específica do Evangelho frente às culturas e, ao mesmo tempo, a proximidade entre ambos. Na identificação de dois pólos, um desaparece e a luz 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, encontra sua inteireza e identidade 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 tornar-nos *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 dos Outros ou identificação dos Outros 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 serviços e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos”.¹¹ Por longo tempo

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

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 grego-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 inseparável.¹² *Puebla* (n. 400) postula a vinculação entre 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

12. DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 302.

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* (n. 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). O Concílio Vaticano II sugeriu priorizar valores e metas e admite uma “hierarquia de verdades” e uma “diversidade legítima” de práticas (*Gaudium et spes*, 92). Na inculturação vale o princípio do diálogo ecumênico: unidade no necessário (nos *significados*), liberdade nas coisas que não atingem a substância da fé (como os *signos*) e caridade em tudo (cf. UR 4 e 11).

Em analogia ao “assumir, sem aniquilar”, inculturação significa “inculturar, sem identificar”. A inculturação como solidariedade sócio-cultural não pode ser confundida com a identificação do evangelizador ou do Evangelho com os *Outros* e suas culturas. Ao

não se identificar com nenhuma cultura e inculturar-se em todas, o Evangelho e os evangelizadores respeitam a alteridade e preservam a identidade da mensagem e das culturas. A inculturação visa uma proximidade respeitosa em face da alteridade, crítica frente ao pecado e solidária no sofrimento.

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 salvação.¹³ A inculturação antecipa estas relações simétricas, regionalmente, no corpo a corpo do Evangelho com o pobre e o outro. Na evangelização inculturada a Igreja mostra que o diferente não lhe é indiferente, mas consagrado pela encarnação do Verbo e pela animação do Espírito.

4. QUESTÕES DISPUTADAS

Ao definir o conceito cultura em *Puebla* (n. 386s), os bispos latino-americanos seguiram os textos da *Gaudium et spes* (cf. n. 53). Em função de uma evangelização

integral optaram por um conceito integral. A cultura codifica “a maneira particular como em determinado povo, cultivam os homens sua relação com a natureza, suas relações entre si próprios e com Deus”.

A cultura como “maneira particular” de vida de um povo remete, portanto, sempre à especificidade de um conjunto de comportamentos constitutivos para a construção da identidade de qualquer grupo social. Fenômenos culturais isolados são inteligíveis somente no contexto global de cada cultura. A partir desta visão integral de cultura, vários paradigmas não correspondem às exigências da evangelização.

4.1. Cultura cristã

Desde a preparação para *Puebla*, os bispos brasileiros advertiram contra as ambigüidades do paradigma “cultura cristã”. “Observa-se também”, ponderam numa Assembléia Geral Extraordinária, em abril de 1978, “que alguns setores abusam do título ‘cultura cristã na América Latina’, para defender a manutenção do *status quo* da sociedade, esvazi-

ando e instrumentalizando a palavra ‘cristã’.”¹⁴

A partir do conceito cultura como codificação da luta coletiva pela vida e da definição da identidade, o ponto de partida para a evangelização é, necessariamente, a vida *particular e integral* destes grupos. Essa vida — símbolos e significados religiosos, imaginário político-religioso, organização social, trabalho material e espiritual etc. — precisa ser decodificada para que a Igreja possa cumprir a sua missão comunicativa, consoladora e libertadora. Ela foi enviada por Cristo “para manifestar e comunicar a caridade de Deus” (AG 10). Essa caridade de Deus se torna compreensível, não através de códigos estrangeiros ou uma mera *tradução literal*, mas através de sua *encarnação/inculturação*.

Uma “cultura cristã” não responde à particularidade e à pluralidade cultural dos povos latino-americanos, nem aos múltiplos cristianismos vividos no mundo. Uma suposta cultura cristã como ponto de partida ou como ponto de chegada da evangelização responderia ao drama da “ruptura

13. Cf. SUESS, Paulo. Inculturação. Desafios, caminhos, metas. In: *REB* 49/193 (março 1989): 81-126.

14. DOCUMENTOS DA CNBB (n. 13). *Subsídios para Puebla*. São Paulo, Paulinas, 1978, p. 14 (n. 52).

entre o Evangelho e a cultura" (EN 20) através de uma ambígua identificação entre uma determinada cultura e o cristianismo. Os textos do magistério são bem claros quando alegam "inúmeros vínculos entre a mensagem de salvação e a cultura humana" (GS 58), porém rejeitam uma identificação entre Evangelho e cultura. "A Igreja não se prende, por força de sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura humana", afirma a *Gaudium et spes* (n. 42).

Pensar na possibilidade de transformar a "monocultura adveniente" da modernidade "numa monocultura cristã", além de ser praticamente impossível, tampouco seria desejável; impossível, porque a "cultura adveniente" não é constitutivo para o núcleo de identidade de grupos sociais; não desejável, porque significaria expulsar o demônio da monocultura moderna pelo Belzebu da monocultura cristã. Os bombeiros se tornariam os novos incendiários. Já que a cultura representa sempre uma forma particular de vida humana, uma cultura cristã seria exatamente o aprisionamento do cristianismo por esta forma particular e regional. Não só o mundo moderno e as culturas reclamam uma "legítima autonomia" (GS

56) frente às religiões universais, também o Evangelho não pode ser aprisionado no interior de uma cultura padrão. A *Evangelii Nuntiandi* (n. 20) responde a esta questão: "O Evangelho, e consequentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas".

A evangelização não convida as culturas "a ficar sob um esquema eclesialístico, mas sim a acolher pela fé o domínio espiritual de Cristo" (Puebla 407). A identificação do Evangelho com uma suposta cultura cristã hegemônica e padronizada remete os sujeitos de outras culturas a condições coloniais de evangelização. A tentativa de impor signos (símbolos, ritos, costumes) universais para obter significados universais é uma herança colonial condenada pela experiência. Signos universalmente impostos podem, como os santos nas religiões afro-americanas, assumir significados muito particulares.

4.2. Culturas oprimidas

A cultura é um território de vida, um laboratório coletivo onde cada povo produz sua identidade e os meios e comportamentos necessários para garantir seu futuro, na luta e na contemplação. Nesta

perspectiva não existem culturas cuja identidade seria reduzível à opressão. Existem pessoas oprimidas e opressoras. Os povos oprimidos resistem, através de suas culturas, contra a opressão. A cultura permite a cada povo resistir contra as forças da morte, construir e reconstruir permanentemente sua identidade e expressar as aspirações de seu projeto de vida. As culturas dos oprimidos são armas de resistência contra sua opressão. Falar em "repressão cultural", de uma certa maneira, é um pleonasma. Os "anticorpos" culturais sempre são reprimidos. A cultura é como uma vacina: ao combater a doença defende a vida.

Esta resistência tem uma tradição lúdica e uma tradição guerreira. A resistência pode ser enfraquecida. A flecha do índio pode ser quebrada. Qualificar o conjunto das culturas dos povos oprimidos a partir das flechas quebradas como "culturas quebradas" ou "culturas oprimidas" significa enfraquecer e desacreditar sua resistência. De uma certa maneira é uma redundância, porque culturas sempre se constroem na resistên-

cia contra a opressão da morte. Falar em "culturas oprimidas" permitiria analogicamente, ao tratar das culturas dos pobres, falar em "culturas pobres".

As culturas são experiências milenares e coletivas dos povos. Funcionam como filtros pelos quais deve ser passada qualquer proposta de inovação. Existem povos, cujos filtros parecem rachados. Para o observador exógeno muitos povos se abrem sem critérios às invasões forasteiras. Através destas invasões as "culturas rachadas" se tornariam "culturas quebradas".¹⁵ Das "culturas quebradas" até os "povos sem cultura" é um pequeno passo. As Conclusões de Medellín falam de "um vasto setor de homens marginalizados da cultura".¹⁶ Mas, existem grupos humanos sem cultura?

Nenhum grupo social consegue sobreviver somente com "cacos culturais" ou "marginalizado da cultura". A cultura é um fenômeno "a longo prazo". O invasor cultural, em geral, não consegue destruir a totalidade cultural de um povo, a não ser pela matança deste povo, quer dizer, pelo genocídio.

15. Documento final da VII Assembléia Internacional de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT), realizada em Oaxtepec (México) de 7 a 14 de dezembro de 1986. In: SEDOC, 21/211 (nov.-dez. 1988): 345.

16. *Conclusões de Medellín*. Educação, n. 3. - Cf. *Gaudium et Spes*, 9 e 60.

O etnocídio, a destruição cultural, é, a médio prazo, sempre algo parcial, já que os registros simbólico e imaginário podem sobreviver por muito tempo na clandestinidade histórica ou no subconsciente coletivo. Depois de 500 anos de repressão cultural, os povos indígenas e a vitalidade de suas culturas testemunham este fato.

Não queremos negar a possibilidade e facticidade do etnocídio. O etnocídio, muitas vezes, é um genocídio indireto, porque faz desaparecer um determinado povo. Nunca, porém, cria um “povo sem cultura”. Os grupos sociais não vivem num vácuo cultural. Não perdem tempo com reflexões nostálgicas sobre suas “culturas quebradas”. Não somente os povos indígenas, também um grupo de mendigos na escadaria da Igreja reelaboram imediatamente e sempre novos padrões culturais que lhes permitem sobreviver e, por conseguinte, afirmar uma nova identidade num contexto histórico que mudou. O que importa neste contexto é enfatizar a capacidade estratégica dos povos de proteger suas culturas pela clandestinidade, pela resistência e pela reelaboração histórica.

O Estado Nacional e a classe

dominante, muitas vezes, se aproveitaram de um suposto etnocídio — pelo qual responsabilizaram forças ocultas — para afirmar que este ou aquele povo já não tem mais cultura específica; apostaram que este *guarani* ou aquele *terena*, na realidade, finge ser índio enquanto na realidade deveria ser tratado como brasileiro. Com esta argumentação já tentou-se repetidas vezes retirar de vários povos indígenas a proteção específica de suas terras, prevista em lei.¹⁷

4.3. *Evangelização das culturas*

A cultura de um povo representa um sistema, inserido na história de um povo ou grupo social, onde se entrelaçam um saber acumulativo com comportamentos internamente normativos e práticas legitimadoras. A cultura fornece a chave de leitura para o significado dos símbolos e do imaginário coletivo. Este sistema “cultura” permitiu aos diferentes povos construir sua identidade, atravessar a história e resistir contra as ameaças de morte. A cultura — este “segundo meio ambiente” coletivamente construído — é um sistema de resistência e uma

estrutura que ampara a vida. No decorrer da história, grandes impérios já foram desmantelados por causa da resistência cultural de seus povos. A racionalidade cultural é uma racionalidade “pró-biótica”, uma razão em favor da vida.

Hoje existe um consenso nas Igrejas sobre a incoerência de uma evangelização que parte de uma cultura hegemônica. Mas é evidente que tampouco podemos pensar numa evangelização extra ou a-cultural. A partir de que lugar cultural evangelizamos os *pobres* e os *Outros*? O paradigma da “evangelização das culturas” pressupõe a aproximação do Evangelho a uma determinada cultura. Como não existe um Evangelho fora de cultura, trata-se sempre de um Evangelho que, a partir de uma determinada cultura, pretende comunicar a boa notícia a grupos sociais de uma outra cultura. Na Exortação Apostólica *Catechesi tradendae* (n. 53) João Paulo II adverte para este fato quando diz que “a mensagem evangélica não é isolável pura e simplesmente da cultura em que ela primeiramente se inseriu”. A primeira cultura em que a mensagem evangélica se inseriu era a cultura dos primeiros seguidores de Jesus e não propriamente a “civilização ocidental”.

O paradigma da “evangeli-

zação das culturas” dá margem para legitimar atitudes intervencionistas, colonialistas e reformistas. De modo geral, esta evangelização sempre se refere às culturas dos Outros que supostamente devem ser reformadas. Como evitar, neste caso, a miopia etnocêntrica do agente exógeno? Por tratar-se, no caso das culturas, de sistemas inseridos na história dos povos e grupos sociais, estes se encarregam permanentemente de reorganizar a funcionalidade de suas culturas para servir melhor a sua vida.

Outro questionamento da “evangelização das culturas” a ser levado em conta é que a evangelização se dirige, primeiramente, a pessoas e não a sistemas. Ninguém pensa em evangelizar o sistema capitalista, o sistema de comunicação ou a estrutura hospitalar. Evangelizamos os povos, os comunicadores profissionais, os agentes de saúde. Os sistemas têm sua autonomia legítima racionalidade própria. Não evangelizamos o trabalho, mas o trabalhador; não o capitalismo, mas o capitalista. Falar em “evangelizar” os sistemas ou estruturas é uma maneira analógica de se falar em evangelização. É claro que a transformação de estruturas e sistemas também pode ser uma tarefa evan-

17. Cf. o Projeto de “emancipação” de 1976, do então presidente Geisel.

gelizadora. As estruturas, porém, nunca serão objeto do anúncio da Boa Nova. Pelas relações de trabalho e mercado, as culturas são atravessadas por relações e estruturas de dominação, exploração e alienação que geram a morte. A evangelização propõe aos respectivos grupos sociais não a reforma, mas a transformação destas relações e estruturas anti-evangélicas que não podem ser confundidas com as culturas em si. Para afastar o cupim não se queima a casa.

5. RESPOSTAS DA TRADIÇÃO

A miséria social em que vive a maioria absoluta deste continente e a diversidade e complexidade cultural representam os grandes desafios de uma Nova Evangelização. Há uma ruptura entre o Evangelho transmitido em roupagem monocultural e as múltiplas culturas latino-americanas. A Nova Evangelização se propõe estabelecer uma ponte de comunicação entre Evangelho e culturas e procura sanar as feridas causadas pela primeira cristianização no interior do sistema colonial.

O Concílio Vaticano II fez um grande esforço para abrir um diálogo com a nova realidade do mundo moderno. Este mundo re-

conhece a legitimidade das diferentes culturas, religiões e ideologias. É um mundo que, teoricamente, não aceita a hegemonia de nenhum grupo humano sobre os demais. O Vaticano II reconhece “legítima a autonomia que a cultura reclama para si” (GS 56) e recupera as tradições do cristianismo que permitem ver positivamente os Outros. O textos conciliares lembram a Igreja universal de tópicos dos primórdios do cristianismo. Seus autores, com exceção de Eusébio, todos são da era pré-constantiniana: Justino de Roma (+ cerca de 165), Irineu de Lião (+ 202), Clemente de Alexandria (+ antes de 215), e Eusébio de Cesaréia (+ 339) que, ao defender a validade do paganismo, justifica o passado pagão do imperador Constantino a quem serve.

5.1. *Anima naturaliter christiana*

Em seu tratado *De testimonio animae*, Tertuliano desenvolve uma frase de seu *Apologeticum* (c. 17) afirmando que a vida dos pagãos mostra uma raiz cristã comum a toda humanidade. Na encíclica *Evangelii praecones*, de 1951, Pio XII retoma o paradigma de Tertuliano, sem mencionar sua fonte: “A natureza humana (...)

conserva todavia em si alguma coisa naturalmente cristã (...).¹⁸ A Igreja não permite “que o Evangelho destrua, nos vários povos que o recebem, qualquer parcela da bondade e beleza que enriquece a índole e o gênio de cada um. A Igreja (...) não procede como quem corta, lança por terra e extermina uma floresta luxuriante, mas sim como quem enxerta árvores bravas com qualidades escolhidas (...).¹⁹ Em face da “natural bondade” dos povos, o missionário “não tem o encargo de transplantar a civilização especificamente européia para as terras de Missões. Mas deve preparar esses povos (...) para acolherem e assimilarem os elementos de vida e de moral cristã, que fácil e naturalmente adaptam-se a toda a verdadeira cultura profana (...).²⁰ O Vaticano II não cita explicitamente o tópico da “alma naturalmente cristã” de Tertuliano, porém o espírito do Concílio, da *Gaudium et spes*, por exemplo, está profundamente impregnado por esta visão otimista do mundo. Também a tese de que em cada pessoa humana se hospede-

daria um “cristão anônimo”, de Karl Rahner, inspirava-se em Tertuliano.

5.2. *Preparação evangélica*

A história e as culturas dos povos representam, segundo Eusébio de Cesaréia, uma *preparação evangélica*. A *Lumen gentium* (n. 16) retoma o paradigma de Eusébio: “Tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre eles, a Igreja julga-o como uma preparação evangélica, dada por Aquele que ilumina todo homem, para que enfim tenha a vida”. A *Evangelii Nuntiandi* (n. 53), de 1975, assume o texto de *Lumen gentium* (n. 16) ao dizer que existem “porções imensas da humanidade que praticam religiões não cristãs (...). Elas podem constituir uma autêntica ‘preparação evangélica’”. Na mesma linha, porém mais restritivo, os autores de *Ad gentes* (n. 3) se apóiam em Irineu e Clemente de Alexandria para afirmar que “as iniciativas religiosas” dos povos “possam alguma vez ser consideradas pedagogia para o Deus

18. PIO XII. *Evangelii praecones*. In: *As missões católicas*. Pronunciamentos dos papas, desde Leão XIII até João Paulo II e documentos do Vaticano II. Petrópolis, Vozes, 1980, p. 74-98, aqui p. 93 (n. 56).

19. *Ibid.*, p. 93 (n. 55).

20. *Ibid.*, p. 83 (n. 27) e 94 (n. 59).

verdadeiro ou preparação evangélica”.

5.3. Sementes do Verbo

Na mesma perspectiva da “preparação evangélica” está o tópico “sementes do Verbo”. Este Verbo, universalmente atuante, está previamente presente nas culturas e tradições religiosas. “Com alegria e respeito”, diz *Ad gentes* (n. 11) sem mencionar sua fonte patrística, os cristãos “descubram as sementes do Verbo aí ocultas”.

A *Evangelii Nuntiandi* (n. 53), ao admitir que as religiões não cristãs “acham-se permeadas de inumeráveis ‘sementes da Palavra’, remete aos escritos de Justino e Clemente de Alexandria. Segundo a *Lumen gentium* (n. 17) “a Igreja trabalha de maneira tal que tudo o que de bom se encontra semeado no coração e na mente dos homens ou nos próprios ritos e culturas dos povos, não só não desapareça, mas seja sanado, elevado e aperfeiçoado para a glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem”.

Citando Irineu, *Gaudium et spes* (n. 57) resume: “O Verbo de Deus (...) antes de Se encarnar para salvar e recapitular em Si todas as coisas, já estava no mundo como ‘luz verdadeira que ilumina todo o homem’ (Jo 1,9s)”.

E Puebla (n. 401) explicita: “A evangelização da Igreja não é um processo de destruição, mas de consolidação e fortalecimento desses valores; uma contribuição ao crescimento dos ‘germes do Verbo’ presentes nas culturas”.

5.4. Inserção

Na realidade do mundo não-cristão, positivamente qualificada como “preparação evangélica” e potenciada pelas “sementes do Verbo”, a Igreja quer inserir-se sem estabelecer condições prévias. Já antes da vinda do “Filho encarnado” Deus “falou de acordo com a cultura própria de diversas épocas” (GS 58). O decreto *Ad gentes* (n. 10, cf. n. 22) é bem preciso: “Como Cristo, por Sua encarnação se ligou às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas essas sociedades, para que a todas possa oferecer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus.”

A *Gaudium et spes* (n. 44) coloca como realidade o que permanece um imperativo para o futuro. A Igreja “desde o início de sua história, aprendeu a exprimir a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagens dos diversos povos e, além disso, tentou ilustrá-la com a sabedoria dos fi-

lósofos, com o fim de adaptar o Evangelho, enquanto possível, à capacidade de todos e às exigências dos sábios. Esta maneira apropriada de proclamar a palavra revelada deve permanecer como lei de toda a evangelização”. A bandeira da *inserção* inspirou muitas mudanças nas comunidades religiosas, tanto em seu estilo de vida como em sua presença junto aos povos socialmente oprimidos e culturalmente marginalizados.

5.5. Assunção

Segundo a *Gaudium et spes* (n. 22), a presença cristã no mundo é, seguindo o exemplo de Jesus, uma presença respeitosa, universal e salvífica: “Por Sua encarnação, o Filho de Deus uniu-Se de algum modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano.” Jesus, que assumiu a natureza humana, sem a aniquilar, tornou-se “verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado”.

A *Lumen gentium* (n. 8) fala de “uma não medíocre analogia” entre o mistério do Verbo encarnado e a assunção da realidade terrestre pela Igreja. A *assunção* é uma condição prévia da *redenção*. “Os Santos Padres proclamam constantemente”, lembra *Ad gentes* (n. 3), “que não foi sanado o que não foi assumido por Cristo”. Puebla (n. 400) explicita esta relação entre encarnação e assunção para o contexto latino-americano. Aliás, a palavra *assumir* pode ser considerada uma palavra-chave das Conclusões de Puebla.²¹

6. PERSPECTIVAS: INCULTURAÇÃO E ARTICULAÇÃO

Os novos rumos da evangelização podem ser compreendidos em torno dos dois pólos “inculturação” e “articulação”. O primeiro visa a descentralização e encarnação na multiplicidade dos contextos culturais, o segundo a unidade do projeto histórico e da fé na perspectiva do Reino. Mas,

21. Cf. os seguintes itens de Puebla: “O Filho de Deus *assume* o humano e o criado e restabelece a comunhão entre seu Pai e os homens” (n. 188). - “O Espírito que encheu o mundo *assumiu* também o que havia de bom nas culturas pré-colombianas” (n. 201). - “O que não é *assumido*” (n. 400). - (...) o catolicismo popular seja *assumido* (n. 457). - “O que não é *assumido* em Cristo, não é redimido e se constitui em ídolo novo com malícia antiga”. (n. 469).

às vezes, parece difícil detectar, sobretudo na grande cidade, a cultura de grupos marginais, depois que seus filtros culturais foram destruídos. Onde encontrar a cultura de migrantes, de sem-terra e sem-casa? Um grupo que mora em favelas ou cortiços da grande cidade tem história e cultura?

Uma das primeiras tarefas do evangelizador é levantar o inventário histórico-cultural do grupo com quem trabalha. De onde veio? O que trabalha? De que vive? O que come? Onde dorme? Como se locomove? Como descansa, sonha e se diverte? Como é a relação entre pais, filhos e vizinhos? A quem invocam nos apuros da vida? Em quem confiam? Quais são as suas razões para viver? Destas perguntas surge o perfil de seu “segundo meio ambiente”, sua cultura, que lhes permite resistir contra o sofrimento e viver com esperança. Destas perguntas surgem elementos para situar sua vida no interior da história de salvação, surgem balizas para a celebração dos mistérios da fé e indicadores para o anúncio da “boa” e a denúncia da “má notícia”. A memória histórica de cada povo e seu inventário cultural são matéria-prima para a evangelização. São a meta de uma evangelização inculturada as relações

simétricas de diálogo como pressupostos do anúncio da Boa Notícia e da celebração dos mistérios. A prática da inculturação vai fazer surgir uma nova relação entre a Igreja particular e universal, entre unidade da fé e diversidade das manifestações desta fé.

A evangelização a partir das culturas não representa reivindicações locais isoladas. A atenção evangelizadora ao particular e específico, não perde de vista a libertação macroestrutural. A consistência histórica das conquistas locais depende da perspectiva e conjuntura política macroestrutural. A simetria do diálogo local é condicionada pela simetria das relações entre micro e macroestrutura.

A partir do conceito *integral* (todas as obras humanas), *específico* (identidade regional) e *global* (todos os grupos humanos) de cultura, também a evangelização dos povos latino-americanos que toma suas culturas como ponto de partida, há de ser integral, específica e global. A arte desta evangelização e de seu projeto libertador consistirá na construção de significados comuns a partir de condições materiais, de signos e de um imaginário muitíssimo diversificado. Nem signos, nem imaginário unificados e mundialmente

supervisionados garantem a unidade da fé. A unidade da fé e da luta pela vida só pode ser resultado da articulação de diferentes experiências, propostas e métodos, sem hegemonia do grupo mais numeroso, mais “autêntico” sobre os demais. A diferença cultural é um indicador da identidade cultural. A evangelização visa um “mundo novo”, renovado pelo Espírito, “pai dos pobres” e “doador de múltiplos carismas”. O mundo polifônico, articulado entre todas as línguas, raças e nações pode reverter a confusão babilônica, desarticulada, pós-moderna. A multiplicidade dos dons do “único e mesmo Espírito” (1Co 12,11) clama pela diversificação dos ministérios, serviços e signos. Clama, ao mesmo tempo, por estruturas socialmente simétricas e participativas.

A construção e a força da unidade, tanto na luta política como no campo da evangelização, dependem sempre da articulação de “regiões humanas” que têm uma identidade bem definida. Evangelizar um povo significa colaborar com o fortalecimento de sua identidade e acreditar no seu futuro específico. Só grupos sociais com uma identidade bem definida são parceiros sólidos de um diálogo evangélico. Construir a unidade sem insistir na identidade,

portanto na diferença específica, significaria edificar um castelo sobre a areia. Os processos de assimilação mundial, que são processos de desenraizamento cultural, reclamam os esforços de enraizamento e encarnação/inculturação. As mudanças culturais são um fato histórico. Muitas vezes, os povos e grupos sociais, porém, perdem o controle sobre estas mudanças impostas. Mudanças não consentidas sempre têm um caráter traumático. As mágoas e traumas culturais dificultam não somente a organização política de grupos sociais, mas também o projeto de sua evangelização.

Nem a urgência da miséria nem a escassez de braços — ambos resultados de uma monocultura autoritária e patriarcal — justificam apostar em códigos universais para a comunicação da “boa notícia” em larga escala. Os esforços de uma Nova Evangelização não terão os resultados desejados no interior de estruturas eclesiais do “Ancien Régime”. Apelos ao “sacerdócio comum de todos os batizados” precisam ser acompanhados por novas estruturas e práticas de participação. Encravar nas estruturas atuais o sacerdócio ministerial da mulher, recentemente descartado por João Paulo II, não contribuiria para uma “Igreja

toda ministerial".²² Evangelizar, hoje, na América Latina, significa abrir espaços para que os Outros e as Outras pobres possam evangelizar-se e ser evangelizados a partir de suas culturas e histórias. O Evangelho denuncia tudo aquilo que destrói a identidade dos povos e corrompe a reciprocidade do gênero, dos bens e da palavra. O seguimento do Verbo encarnado e crucificado no meio dos povos — presença sofrida e partilha

alegre —, é experiência pascal de Deus na diversidade do Espírito. AQUELE que conhecíamos do ouvir falar, no corpo a corpo da evangelização inculturada chegaremos a conhecer face a face (cf. Jo 42,5).

Paulo Suess é Doutor em Teologia e Coordenador da Área de Missiologia no Pós-Graduação na Faculdade de Teologia N. S. da Assunção.
End. Cx. Postal 46023
CEP 04046-970 São Paulo - SP

VERITATIS SPLENDOR

UMA ENCÍCLICA NECESSÁRIA E OPORTUNA

Pe. Beni dos Santos

Pretendo, neste artigo, analisar alguns pontos relevantes da última encíclica de João Paulo II, oferecendo, ao mesmo tempo, elementos para sua leitura e estudo. Focalizo o contexto teórico e prático da encíclica, o seu fundamento antropológico, o conceito de lei natural e sua articulação com a consciência moral e, finalmente, a questão da originalidade da moral cristã e também sua relação com a lei natural.

Logo de início, o Papa afirma que a presente encíclica é fruto de uma decisão amadurecida durante vários anos. Anunciada em 1987, só veio à luz em agosto do ano passado. Ela trata de uma problemática que não é só da Igreja, mas da humanidade. "A instância moral, escreve o Papa, atinge em profundidade cada homem, compromete a todos, inclusive aqueles que não conhecem Cristo e seu Evangelho, ou nem mesmo a Deus"

(n. 3). De fato, o *éthos* constitui uma dimensão profunda da pessoa humana. Emerge inevitavelmente quando o ser humano se percebe como ser no mundo, como ser de relação em diversos níveis: consigo mesmo, com o outro e com Deus. Sem o *éthos*, o ser humano se sente perdido, como que expulso da própria casa. "Os valores éticos, escreve Dietrich von Hildebrand, são o âmago do mundo; a sua negação, o pior dos males: pior do que o sofrimento, a doença, a morte, pior do que a ruína das culturas mais florescentes"¹. Como observei em outro artigo, a moral, como a história tem demonstrado, é uma questão de vida e sobrevivência. Sem moral, a sociedade e a própria humanidade cairiam no anarquismo. Sem moral, como temos visto pela questão ecológica, o progresso torna-se ameaça à vida, o ser humano sente-se desprotegido e alvo

22. Cf. JOÃO PAULO II, Carta Apostólica "Ordinatio sacerdotalis". In: L'Osservatore Romano (ed. semanal em port.) XXV/23 (4.6.1994): 1 e 3.

1. Dietrich von Hildebrand. *Atitudes Éticas Fundamentais*. São Paulo, Quadrante, 1988, p. 3.