

Fonte: Porantim Class.: 736
 Data: Julho/Agosto 94 Pg.: 12-13

TEOLOGIA INDÍGENA

As traças da colonização no manto escarlate (II)

O paradigma da inculturação confronta as Igrejas com uma questão de fundo para a evangelização que até hoje não foi satisfatoriamente resolvida. Reduzindo esta questão ao seu núcleo essencial, poder-se-ia perguntar se, na transmissão da fé para um povo, grupo social ou indivíduo, haveria de ter necessariamente uma ruptura com seu passado histórico, cultural e religioso, ou se é possível pensar esta transmissão numa perspectiva de continuidade. Um Yanomami que adere ao cristianismo não precisa apenas mudar sua religião. Ele é obrigado a modificar também seu referencial cultural. Olhando desta perspectiva, o cristianismo é uma força secularizante, já que - como no caso de um povo indígena que vive sua religião intimamente ligada à sua cultura - desvincula religião e cultura. Existem hoje condições para pensar o "ser cristão" em continuidade com o "ser yanomami" no plano cultural-religioso? Ou acontece que este passado é irrelevante ou representa até um obstáculo para o anúncio da Boa Nova?

Das três alternativas possíveis entre continuidade (1), ruptura (2) e uma relação dialética ruptura/continuidade (3), as Igrejas "evangelizaram" segundo as duas últimas possibilidades: ou "ruptura" ou "ruptura em continuidade".

O ponto de partida e de chegada nas relações da Igreja com o judaísmo e com o paganismo eram bastante diferentes. Nos primórdios do cristianismo havia uma certa convivência entre *Ecclesia* e *Sinagoga*. Na era apostólica, de um modo geral, a Sinagoga era ponto de partida para a pregação cristã. Progressivamente, a simbiose entre *Sinagoga* e *Ecclesia* cedeu lugar à ruptura, documentada nos textos antijudaicos de autores cristãos desde o segundo século(4). O sermão antijudaico dos Santos Padres representa a voz eclesialmente autorizada desta ruptura definitiva(5).

Já frente ao paganismo, o ponto de partida era o da separação rígida. O ponto de chegada era o de um reco-

hecimento dos pagãos batizados como o "verdadeiro Israel"(6). Em ambos os casos, porém, trata-se de ruptura; de ruptura com hostilidade frente à Sinagoga, e de ruptura sem hostilidade frente ao paganismo. Nos *Atos dos Apóstolos*, no discurso de São Paulo no Aerópago de Atenas, encontramos aparentemente este segundo modelo. A Igreja primitiva cos-

A substituição de uma religião por uma outra, portanto, nos aproxima necessariamente do colonialismo que (...) soube esconder sua intenção de fundo, a dominação política em função da exploração econômica dos outros

tura frente ao paganismo a continuidade entre *Um Deus Desconhecido* dos atenienses e Jesus ressuscitado dos mortos. Na realidade, trata-se, na construção redacional de Lucas, de uma *captatio benevolentiae* para qualificar os tempos antes da conversão dos gentios como "tempos da ignorância" (At 17,16ss). No discurso do Aerópago, São Paulo assume elementos universalistas e críticos dos próprios filósofos pagãos frente aos templos, aos sacrifícios e ao politeísmo da religiosidade popular pagã. Paulo resume, na construção de Lucas, sua pregação cristológica na renúncia aos ídolos, na ressurreição e no anúncio do Juízo Final e universal de Jesus, sem fazer passar os gregos pelo conhecimento detalhado do Antigo Testamento(7). O cristianismo expressou progressivamente sua teologia, seu Credo e suas estruturas ministeriais nos parâmetros culturais do universo greco-romano. Teólogos da Reforma protestante chamaram a atenção para o fato de que esta helenização do cristianismo representaria uma perigosa falsificação. A advertência contra a helenização do cristianismo diz o que vale para cada tentativa de inculturação. Ela é necessariamente "deficiente", já que os mistérios de Deus não cabem em ne-

nhuma cultura humana. Deus permitiu que em cada cultura emergissem partes de sua verdade ("sementes do Verbo"). Assim a crise de uma cultura nunca se pode tornar uma crise da razão de Deus. O paradigma da inculturação exige necessariamente a complementaridade de múltiplas expressões e rostos eclesiais. O perigo do cristianismo não está nas experiências de uma "inculturação imperfeita", mas na imposição normativa - *ubi et orbi* - de uma "inculturação imperfeita".

Muitos agentes de pastoral, representantes das diferentes Igrejas e antropólogos admitem somente as alternativas do rompimento da unidade religiosa de um determinado povo indígena pela introdução de um novo credo ou a não-intervenção religiosa. Os que apostam na ruptura alegam que a cultura não é algo absoluto e pode, portanto, ser modificado. Absoluto, sim, é Jesus Cristo e o mandato do seu anúncio explícito.

Declaram - o que em abstrato pode ser verdadeiro - que mudanças exigidas por "Jesus Cristo não fazem mal a ninguém, pelo contrário, libertam a todos". Além disso, nas sociedades tradicionais acontecem diariamente intervenções culturais e políticas, as quais as religiões tradicionais não teriam mais respostas. As adaptações re-

Colonizar significa não somente "desmascarar" os "falsos deuses" dos outros como "verdadeiros demônios"; colonizar significa também impor "o melhor" que alguém tem como se fosse também o melhor para os outros.

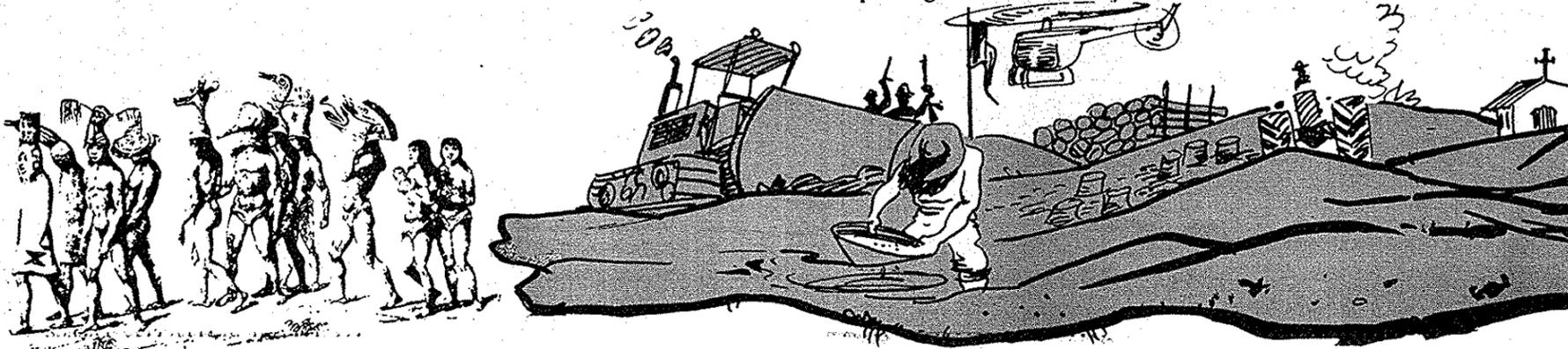
ligiosas - a adoção do cristianismo com seu universalismo salvífico, por exemplo - seriam a condição indispensável para a sobrevivência destes povos. Vida e sobrevivência, hoje em dia, teriam que ser defendidas em dimensões universais, que o cristianismo oferece, e não em perspectivas tribais ou regionais das antigas religiões indígenas. Sob este prisma, a ruptura no campo religioso seria a condição

para a continuidade no campo político. A ruptura da perspectiva religiosa particular que cede seu espaço para uma religião universal, seria uma *conditio sine qua non* da continuidade do projeto de vida dos povos indígenas, já que este projeto hoje depende de sua articulação universal. Ruptura, portanto, significa substituição de uma religião particular, supostamente caduca, por uma religião universal. A religião tradicional, porém, pode ainda folcloricamente continuar a fornecer algumas matrizes culturais para a nova religião, no caso, para o cristianismo.

3. Cristianismo e projeto histórico

A visão cética frente às religiões indígenas, indistintamente consideradas "tribais", se baseia, muitas vezes, em descrições etno-históricas desvinculadas do contexto político de hoje. O que na "luta indígena" se observa é a crescente consciência dos povos indígenas da necessidade de alianças étnicas e sociais - alianças de povos indígenas entre si e alianças com setores empobrecidos das chamadas sociedades nacionais, do continente e do mundo inteiro -, de alianças estratégicas e táticas com setores que não necessariamente pertencem à categoria "índio" ou "pobre".

Faz tempo que os povos indígenas do continente latino-americano sabem que a categoria de "gente" não vale somente para o próprio povo, como poderia ser deduzido, muitas vezes, de sua autodenominação. Os *Xavante*, por exemplo, cuja autodenominação "xavante" significa "gente autêntica", aprenderam na luta política que também os *Bororo*, seus vizinhos, e de todos os "parentes", como os *índios* hoje, muitas vezes, falam de outros indígenas, são "gente autêntica". E esta percepção mais ampla não está em contradição com a sua cosmovisão, que os faz crer em um Deus criador de toda a humanidade. Particularmente hoje, onde a destruição da natureza - e a humanidade não seria parte integrante desta natureza? - é uma das questões mais virulentas da humanidade, o recurso ao "Deus criador" ou à "lei natural" tem mostrado



fonte: Porantim class.: 736

data: Julho/Agosto 1994 pg.: 12-13 (cont.)

Julho/Agosto de 1994

PORANTIM
REVISTA DE CULTURA E HISTÓRIA

Página 13

uma força aglutinadora capaz de radicalizar questões universalmente pendentes. Aliás, poder-se-ia também questionar o universalismo de uma Igreja que afirma que "fora dela não existe salvação". Não haveria um certo paralelismo entre os Xavante, que antigamente disseram que somente Xavante é gente, e uma Igreja que afirma que somente seus adeptos serão salvos?

A realidade política mostra que o Deus dos povos indígenas e suas religiões são capazes de acompanhar as novas configurações políticas em defesa de seu projeto de vida. A substituição de uma religião por outra, portanto, nos aproxima necessariamente do colonialismo que - sempre com pretensões messiânicas: em nome da civilização (versus barbárie), do progresso (versus atraso), da modernidade (versus pré-moderno), da razão adulta (versus pensamento selvagem e infantil) - soube esconder sua intenção de fundo, a dominação política em função da exploração econômica dos outros.

Com a história colonial nas costas, o cristianismo não tem como justificar o mesmo procedimento da ruptura como "ruptura salvífica" ou "conversão". "Ruptura salvífica" ou "conversão" podem significar romper com estruturas de alienação interna e externa; podem significar "voltar das coisas vãs ao Deus vivo" (At 14,15), ruptura com um processo de alienação imposto pela colonização, recuperação da identidade e da memória perdida em função do projeto de vida de que cada povo é portador.

O cristianismo em geral e a chamada Nova Evangelização católica, se não querem acobertar, ideologicamente, a nova conquista do projeto neoliberal, não de mostrar a sua relevância para o projeto de vida dos povos indígenas. Esta relevância só pode explicitar-se a partir da memória e da história dos povos indígenas. Qualquer pretensão de substituir a memória religiosa indígena pela memória de Israel configuraria um novo intento de colonização. Colonizar significa não somente "desmascarar" os "falsos deuses" dos outros como "verdadeiros demônios"; colonizar significa também impor "o melhor" que alguém tem como se fosse também o melhor para os outros. Colonizar significa não somente a dominação e exploração explícita dos outros. Significa também a "salvação" dos outros contra a sua vontade.

Se a memória religiosa e histórica de um povo é sagrada para seu projeto de vida, já que Deus "permitiu a todas

as nações seguirem o próprio caminho" (At 14,16), então um cristianismo pós-colonial não pode introduzir uma nova memória concorrente ou paralela, mas há de explicar-se no interior da memória histórico-religiosa e cultural de cada povo, para que cada povo possa entender a mensagem cristã em sua própria língua. Com isso, a partir dos confins da terra, se põe de novo a questão da relevância da história de Israel para o resto do mundo. É claro que esta história, paradigmática como "história de salvação", não pode querer substituir a história de nenhum povo, como tampouco a cultura histórica de Jesus pode impor-se como cultura padrão, fazendo-se prevalecer sobre as outras culturas. Qualquer projeto salvífico

que seria estruturalmente incapaz de formular-se a partir das raízes histórico-culturais de um povo, seria de antemão um projeto alienante e colonial, e não um projeto salvífico ou libertador. O cristianismo que se compreende na perspectiva de encarnação e seguimento é capaz de enxertar-se na árvore cultural e histórica de cada povo.

A história judaico-cristã há de ser tomada a sério como história. Ela permanece, para os cristãos, uma experiência paradigmática para a leitura de outros projetos de vida e para sua própria identidade. Destas experiências paradigmáticas e fundantes particularmente contam a experiência da vocação sem retorno (Abraão), a li-

bertação da escravidão (Moisés), a ascensão da humanidade e, sobretudo, dos pobres em Jesus Cristo e a ressurreição dos mortos, que significa justiça definitiva. A experiência de um Deus que cria o mundo, chama as pessoas, liberta os povos e os assume e lhes garante uma justiça definitiva pode nortear a leitura do projeto histórico de todos os povos. Claro, esta experiência não pode ser transferida *tout court*. Nem a história de Israel, nem os primórdios do cristianismo se tornam "porta mágica" para outros povos. No caminho do Jesus histórico para o Cristo da fé há muitas interferências culturais e históricas do universo greco-romano que não podem ser consideradas "essenciais" para a experiência da fé. São experiências histórico-culturais que cada geração,

cada povo, há de fazer a partir de seu universo histórico-cultural. Com outras palavras: a América Latina e muitos outros continentes receberam a fé em Jesus Cristo em condições coloniais. Isso não quer dizer que, com as devidas abstrações e intuições de cada povo, não tivesse sido possível captar o essencial de sua mensagem. Também numa segunda língua, que alguém aprende, pode-se captar enunciados essenciais. Porém, para compreender certos tratados de cristologia tivemos que estudar Aristóteles, Platão, o estoicismo e outras escolas filosóficas da antiguidade. E cada conceitualização, em matéria de "verdade sobre Deus" prima, segundo o IV Concílio de Latrão, mais por sua dissimilitude que por sua similitude(8). Presumindo sempre esta precariedade da dissimilitude, se foi possível codificar o mistério de Jesus de Nazaré em chave grega, por que não seria possível codificar em chave náhuatl, mapuche, quechua, yanomami?

A memória da colonização deve ser o primeiro capítulo da evangelização inculturada nas Américas, memória de tantos povos, memória de sua morte antes do tempo e promessa de sua ressurreição como justiça definitiva. A unidade - frente ao colonialismo e à pós-modernidade - há de ser pensada como articulação dos projetos históricos dos outros pobres. A evangelização inculturada será histórica e teologicamente avaliada a partir da contribuição que é capaz de dar ao fortalecimento e à articulação destes projetos, além e aquém de fronteiras eclesiais, étnicas, nacionais e continentais.

Paulo Suess
 Assessor Teológico do Cimi

Notas

4. Cf. SIMON, Marcel. *Versus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. Paris, Éd. E. de Boccard, 1983.
5. Cf. BLUMENKRANZ, Bernhard. *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1946.
6. Cf. Agostinho. *Tractatus adversus Iudaeos*.
7. Cf. COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Vol. 2, Petrópolis, Vozes/Sinodal, 1989, pág. 74ss.
8. Denzinger-Schönmetzer, nº 806: "quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda".

