

## O PARADIGMA DA INCULTURAÇÃO

Em Defesa dos Povos Indígenas

*Paulo Suess*

**E**ntre diferentes setores das Igrejas que acompanham a pastoral étnica (indígena, afro-americana) e popular há um consenso substancial em questões práticas frente às políticas nacionais e internacionais. Concordam estes setores, em termos gerais, com a avaliação do impacto causado pelas políticas neoliberais sobre os setores populares e incentivam o protagonismo dos povos indígenas; defendem as condições de vida e as expressões culturais dos negros americanos; reconhecem no interior dos Estados latino-americanos sociedades multiétnicas e pluriculturais aos quais correspondem projetos diferenciados de vida. Nas Igrejas, a alteridade pluricultural destas sociedades é levada em conta através do paradigma da inculturação. Nos documentos do magistério universal e latino-americano da Igreja Católica, a ban-

deira da inculturação parece globalmente aceita. E esta inculturação aponta para o protagonismo dos povos indígenas e para a sua cidadania eclesial que se desdobra na nova realidade do diálogo inter-religioso com os índios, no nascimento de uma Igreja indígena e nas reflexões da Teologia Índia (I).

No campo pastoral das Igrejas, porém, permanecem algumas dúvidas sobre a abrangência do paradigma da inculturação. Qual é o modelo eclesiológico que deveria nortear uma Igreja radicalmente pós-colonial? Como equacionar o protagonismo indígena com estruturas hierárquicas e não-participativas? Uma Igreja que em sua tradição teológica, estrutura ministerial e expressão litúrgica é basicamente monocultural, dificilmente poderá responder aos desafios de sociedades pluriculturais. Como destrinchar a histórica amálgama

de dados de fé com as culturas que serviram de matriz para colonizar os povos deste continente? Por outro lado, a “fé colonial” hoje faz parte da identidade religiosa dos povos ameríndios, dos negros e pobres latino-americanos. Entre a sempre possível alienação e libertação a partir do campo religioso, a questão cristológica emerge, muitas vezes, como pedra de toque que polariza diferentes setores das Igrejas (II).

O paradigma da inculturação confronta as Igrejas com uma questão de fundo para a evangelização. Será que a transmissão da fé para um povo, grupo social ou indivíduo exige necessariamente uma ruptura com seu passado histórico, cultural e religioso? 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 a sua cultura - desvincula religião e cultura. Existem hoje condições para pensar o “ser cristão” em continuidade com o “ser yanomami” no plano cultural-religioso? Com outras palavras: o passado histórico-cultural e religioso de um povo é relevante

para receber o cristianismo e construir seu projeto ou pode até representar um obstáculo para o anúncio da Boa Nova (III)?

A memória da colonização é o primeiro capítulo da evangelização inculturada, memória da morte antes do tempo de tantos povos. Com a história colonial nas costas, o cristianismo não tem como justificar o procedimento da ruptura cultural como “ruptura salvífica” ou “conversão”, a não ser como rompimento com estruturas de alienação interna e externa; ruptura com um processo de alienação imposto pela colonização, recuperação da identidade é da memória perdida em função do projeto de vida de que cada povo é portador; ruptura com o desespero através do anúncio da ressurreição como justiça definitiva para todos. Frente às ameaças de uma nova conquista do projeto neoliberal, o cristianismo pode mostrar sua relevância para o projeto histórico dos povos indígenas (IV).

### I

A primeira evangelização dos povos indígenas visava sua incorporação na cristandade através da ruptura com seu passado religioso. Esta evangelização coincidiu com o despojamento dos índios de suas terras (cf. SD 174), com a

exploração de sua mão-de-obra, com a substituição de suas cosmovisões e a destruição de suas culturas. A Igreja “não ignora de modo algum que não faltaram entre seus membros, clérigos e leigos, na série ininterrupta de tantos séculos, os que foram infiéis ao Espírito de Deus” (GS 43). A voz profética de alguns evangelizadores não conseguiu romper as estruturas que amarravam a evangelização ao sistema colonial. As “Conclusões de Santo Domingo” vinculam a Nova Evangelização com a defesa dos Direitos Humanos dos povos indígenas, com o diálogo religioso e o testemunho. “A partir da injusta situação de povos vencidos, invadidos e tratados como escravos” a Igreja trata de “acompanhá-los na luta pela própria sobrevivência” (SD 245). Desde a separação entre Igreja e Estado existe a possibilidade de cobrar deveres, até por via judicial, do Estado para com os povos indígenas e defendê-los contra ele.

Nas “Diretrizes a Santo Domingo” os bispos brasileiros afirmaram que “a Igreja denuncia os mecanismos de dominação e integração nos campos político, econômico, cultural e religioso, que

negam aos povos indígenas o direito de afirmar o livre exercício de sua autonomia” (SD 46).<sup>1</sup> O propósito da Igreja de marcar - através da Nova Evangelização ou da “evangelização inculturada” - uma presença despojada de todo tipo de paternalismo, autoritarismo, tutela e colonialismo, e visando a autonomia dos povos indígenas, seu protagonismo e a viabilidade de seu projeto histórico, é teológica e pastoralmente resumido no paradigma da inculturação. “A inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo” (SD 13; cf. LG 8). As “Conclusões de Santo Domingo” são taxativas quando afirmam: “Toda evangelização há de ser, portanto, inculturação do Evangelho” (SD 13). E nas “Linhas Pastorais Prioritárias” de Santo Domingo o episcopado latino-americano fez a opção por “uma evangelização inculturada que se encarne nas culturas indígenas e afro-americanas” (SD 302). Mas, não somente o Evangelho, também o discurso político e jurídico, as “medidas econômicas” e as escolas indígenas e os ambulatórios precisam ser inculturados.

1. DOCUMENTOS DA CNBB, *Das Diretrizes a Santo Domingo*, São Paulo, Paulinas, 1992.

O que significa construir uma Igreja a partir do modo de viver dos povos indígenas? O paradigma da inculturação visa uma presença solidária no testemunho (cf. GS 32) e uma comunicação simétrica no anúncio da esperança. Na defesa de suas terras, suas culturas, seus direitos e seu protagonismo a Igreja resgata uma dívida histórica (cf. SD 176s, 251). Este “acompanhar na luta”, “estar ao lado”, “assumir para redimir” (Puebla 400) visa a viabilidade do projeto histórico dos povos indígenas através da comunicação e do testemunho do Evangelho como Boa Notícia. O próprio Verbo de Deus se exprimiu antes “na Encarnação e depois no Evangelho”, priorizando o testemunho sobre a palavra (*Ecclesiam suam*, 72). Queremos “oferecer o Evangelho de Jesus com o testemunho de uma atitude humilde, compreensiva e profética, valorizando sua palavra através de um diálogo respeitoso, franco e fraterno” (SD 248), afirmam os bispos latino-americanos em Santo Domingo. Ao mesmo tempo, chamam a atenção para “a importância de aprofundar um diálogo com as religiões não-cristãs presentes em nosso continente, particularmente as indígenas e afro-americanas, durante muito tempo ignoradas ou marginalizadas” (SD 137. cf. 138).

Tradicionalmente a Igreja tratava a questão indígena na “Linha Missionária”. Ao descobrir o continente pluricultural, descobriu também o continente plurireligioso. O diálogo com as religiões indígenas, semelhante ao diálogo ecumênico e inter-religioso, tem estatuto próprio e não representa a primeira fase de uma “conversão” ou incorporação inevitável. O diálogo com as religiões indígenas é estabelecido a partir da gratuidade do Evangelho, portanto, há de ser “sem limites e cálculos” (*Ecclesiam suam*, 76). Não seria correto contrapor “diálogo macroecumênico” e “evangelização explícita”, já que se trata de situações históricas diferentes. “Evangelização explícita” junto aos povos indígenas que aderiram, muitas vezes, já há séculos ao cristianismo significa “evangelização inculturada” em vista do surgimento de uma Igreja verdadeiramente indígena.

Em sua “*Mensagem aos indígenas*”, em Santo Domingo, no dia 13 de outubro de 1992, João Paulo II adverte para o protagonismo necessário dos povos indígenas em “sua própria promoção e evangelização” (n.6). O protagonismo reverte radicalmente todas as perspectivas coloniais ainda persistentes nas Igrejas. Na lógica do protagonismo dos povos indígenas que

é a conquista de sua cidadania eclesial, está o reconhecimento salvífico de sua história e o nascimento de uma “Igreja indígena”, indígena nas suas estruturas ministeriais, nas suas celebrações e na formulação de sua teologia.

Como o sujeito da causa indígena não é um macrosujeito “índio”, mas muitos povos com notáveis diferenças culturais, assim também a “Igreja indígena” vai ser caracterizada por uma grande diversidade na unidade do essencial (GS 92). A Igreja indígena será uma porção da Igreja latino-americana que, segundo as “Conclusões de Medellín”, há de ser “pobre, missionária e pascal, desligada de todo o poder temporal e corajosamente comprometida na libertação do homem todo e de todos os homens” (Medellín, Juventude 15a).

Em várias partes do continente, sobretudo na Bolívia e Guatemala, no Peru e México, grupos indígenas começam a articular sua própria teologia, que lhes permite “dar a razão de sua fé e de sua esperança” (SD 248). A “Teologia Índia” é uma vertente da luta dos povos indígenas pela descolonização ideológica, pela conquista da palavra política e pela participação no discurso eclesial. A teologia está para as manifestações religiosas como a gramática para

o discurso. Quem domina a gramática e o dicionário, com o significado das palavras, domina também o discurso e seu significado. A “Teologia Índia” pode tornar-se um instrumento importante na mão dos próprios povos indígenas, para fortalecer sua identidade e defender sua causa.

A identidade parcialmente destruída ou ameaçada dificulta o processo de evangelização. Invasões em terras indígenas e um processo acelerado de aculturação modernizante causam em muitas comunidades indígenas uma crise de identidade. A construção da identidade de um povo indígena está ligada a vários fatores: à sua subsistência, à segurança de seu território, ao reconhecimento de suas culturas e de seu projeto histórico. Nas “*Diretrizes a Santo Domingo*” os bispos brasileiros descreveram, de maneira sucinta, o compromisso frente ao desafio da identidade e do protagonismo indígena: “a Igreja incorpora, como parte integrante da evangelização, o apoio às lutas, reivindicações referentes a terra e território, bem como autonomia, organização própria, identidade e especificidade étnica e cultural, religião e teologia” (n. 44). Através das questões da terra, da cultura e do diálogo inter-religioso a causa in-

dígena está no centro nevrálgico do mundo e exige das Igrejas mudanças de atitudes e estruturas.

## II

Num processo prolongado de colonização, às vezes, chega um momento onde os colonizados assumem o "alheio" como seu. A identidade de um povo não se pode corretamente pensar somente a partir de sua resistência cultural contra o colonizador. Há situações históricas, sobretudo em casos de uma colonização de vários séculos, onde um grupo social assume o instrumental de sua colonização. Ao dominar os códigos do colonizador, o colonizado estabelece uma certa igualdade de armas, entra no "sistema", na cosmovisão, de seu colonizador e pode lhe cobrar a coerência. Isso aconteceu quando povos autóctones assumiram o cristianismo como parte integrante de seu universo religioso. Os povos "convertidos" logo fizeram ao cristianismo cobranças de coerência segundo seu próprio ensinamento. Nesta perspectiva é interessante ler a Crônica e interpretar os desenhos de Felipe Guaman Poma de Ayala, do início do século

XVII.<sup>2</sup> Segundo o próprio cristianismo, no processo de evangelização não há "agentes" frente a "pacientes" ou "mestres" frente a "alunos". Numa relação dialética o evangelizador é evangelizado e o evangelizado se torna evangelizador. Portanto, o tiro do colonizador pode sair pela culatra, seja pela resistência aberta contra a cultura e/ou religião impostas, seja por sua assimilação.

Os indígenas Karipuna no norte do Brasil, por exemplo, perderam totalmente as raízes com sua família lingüística original. Hoje falam o crioulo francês como sua língua materna. De sua alienação lingüística, portanto, emergiu uma nova identidade, o karipuna crioulo falante. Não se trata, neste caso, de uma falta de identidade ou pseudo-identidade que deveria, através de um processo de conscientização, ser desmascarada e corrigida. Se um lingüista, missionário ou antropólogo obrigasse os Karipuna a esquecer a língua que hoje falam e os obrigaria a aprender sua língua original, não deixaria de ser um colonizador às avessas. No processo histórico e ao mesmo tempo dialético entre identidade, perda de identidade e re-

organização permanente de uma nova identidade os povos e grupos sociais atravessam um *point of no return*.

A sempre possível reorganização da identidade mutilada de um grupo social não ameniza a violência da colonização como tal, mas chama a atenção para o fato de que, a longo prazo, o colonizador - seja Estado, Igreja ou grupos econômicos - sempre é o perdedor. A alienação, em nível de signos, pode ser recuperada em nível de significados, sem necessariamente mudar os signos, já que estes são polissêmicos. Um grupo de fiéis no sertão baiano que ainda canta "sua" ladainha em latim não é necessariamente um grupo religiosamente alienado. Esta ladainha pode adquirir um significado semelhante ao que a Marselhesa tem para os franceses. Sendo a longo prazo os prejuízos da colonização recuperáveis, sobretudo em nível de significados, poder-se-ia pensar em relativizar a importância do paradigma de inculturação. No fim, tudo vai dar certo... Se assim fosse, a colonização deixaria de ser um escândalo e não haveria motivos para designar a descolonização um "sinal de Deus" no tempo (*Paçem in terris*, 42s). É bem verdade que Deus pode transformar os escândalos em graças e pedras em filhos de Abraão, mas "ai do

homem pelo qual o escândalo vem" (Mt 18,7). O papel da Igreja na história não é gerar o bem através do mal, mas de anunciar o Reino. A colonização do pobre por causa de sua alteridade - eis o manto escarlate colocado mais uma vez nos ombros de Jesus para ridicularizá-lo.

Nas discussões entre os diferentes setores das Igrejas muitas vezes a questão cristológica, com as contradições entre um cristianismo colonizador e um Jesus Cristo libertador, emerge como a pedra de toque. Sutilmente surge a suspeita de uma "evangelização soft", que supostamente pretende negociar o anúncio explícito de Jesus Cristo, desvirtuando pela "habilidade da arte oratória" - hoje dir-se-ia pela arte hermenêutica - a cruz e a ressurreição de Cristo que ultrapassam a sabedoria dos gregos e escandalizam os judeus (1Co 1,17ss; At 17,32). E a questão cristológica geralmente entra neste debate como uma questão culturalmente isenta e teologicamente fechada já desde os primeiros concílios ecumênicos da Igreja.

Frente a outras culturas, religiões e povos, nas discussões intraeclesiais, o anúncio de Jesus Cristo parece ser um obstáculo e "grande problema". Mas, deve-se reconhecer que historicamente Je-

2. Cf. POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1988.

sus de Nazaré não causou “problemas” ao povo simples, mas a fariseus e escribas. Jesus até se identificou com os pobres, com famintos e injustiçados, e acolheu os Outros/excluídos, a mulher adúltera, o/a samaritano/a, o centurião pagão. Estes seus destinatários preferenciais entenderam imediatamente: “*Este Jesus de Nazaré veio para ajudar-nos a solucionar nossos problemas*”. Ele veio ensinar - a Israel e Samaria, a judeus e pagãos - um caminho de felicidade e bem-aventuranças. Para Jesus de Nazaré não se colocou o problema da ruptura cultural e religiosa com seu povo, mas sim o da incoerência da classe dominante no interior de Israel. Frente aos *Outros* - publicanos, pecadores, leprosos, samaritanos, pagãos, mulheres numa sociedade patriarcal - Jesus nunca mostrou atitudes proselitistas ou paternalistas, mas revelou uma profunda compaixão humana. Não cobrou a circuncisão, mas a fé e a conversão dos Outros segundo a coerência de seu próprio “sistema referencial”.

Por considerarem Jesus Cristo de uma relevância salvífica universal, as Igrejas, de fato, não podem abrir mão de seu anúncio explíci-

to. Mas este anúncio explícito há de levar em conta que a própria inculturação já faz parte do que-rigma cristológico: Jesus Cristo se encarnou por causa da nossa salvação. Portanto, o anúncio explícito de Jesus Cristo obriga as Igrejas reconhecer as condições coloniais de sua chave de leitura greco-romano do mistério de Deus encarnado no meio da humanidade. A evangelização em condições de colonialismo político-cultural é o maior obstáculo para o anúncio explícito de Jesus Cristo.

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 antigüidade. E cada conceitualização, em matéria de “verdade sobre Deus” prima, segundo o IV Concílio do Latrão, mais por sua dissimilitude que por sua similitude.<sup>3</sup> Presumindo sempre esta precariedade da dissimilitude, se foi possível codificar o mistério de

Jesus de Nazaré em chave grego, porque não seria possível codificar este mistério em chave náhua, mapuche, quéchua ou yanomami? Mas não haveria de ser considerada a ruptura no plano religioso o que as escrituras, às vezes, chamam de “conversão”? É possível pensar em continuidade cultural e ao mesmo tempo apostar numa ruptura religiosa em nível de cosmovisão e comunidade de crentes?

### III

Para as sociedades modernas a ruptura com a tradição religiosa do passado não causa necessariamente traumas, já que estas sociedades são estruturalmente marcadas pelo pluralismo e pela relativa autonomia entre os sistemas político, econômico e religioso. “Ser brasileiro” há tempo deixou de significar “ser católico”. Mas “ser yanomami” significa pertencer à cosmovisão yanomami, já que a religião numa respectiva sociedade indígena que é uma sociedade monocultural, sempre é também uma expressão desta monocultura. Nas sociedades tradicionais indígenas não existe uma autonomia entre as diferentes esferas sociais. Perten-

cer ao povo yanomami significa não somente ter parentesco com o povo yanomami, mas também pertencer à religião, cosmovisão e à ordem social dos Yanomami. Historicamente, o cristianismo entendeu sua presença como rompimento com “outros deuses”.

Das três alternativas possíveis entre continuidade, ruptura e uma relação dialética entre ruptura e continuidade, as Igrejas “evangelizaram” historicamente 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. O sermão antijudaico dos Santos Padres representa a voz eclesialmente autorizada desta ruptura definitiva.<sup>4</sup>

3. DENZINGER-SCHÖNMETZER, Nº 806, “*quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*”.

4. Cf. SIMON, Marcel. *Verus Israel*. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425). Paris, Éd. E. de Boccard, 1983.

Já frente ao paganismo, o ponto de partida era o da separação rígida. O ponto de chegada era o de um reconhecimento dos pagãos batizados como o “verdadeiro Israel”.<sup>5</sup> 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 Areópago de Atenas, encontra-se aparentemente este segundo modelo. A Igreja primitiva costura 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, apenas de uma *captatio benevolentiae*. Na realidade, o tempo antes da conversão dos gentios é qualificado “tempos da ignorância” (At 17,16ss). No discurso do Areópago S. 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.<sup>6</sup>

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 “deficiente”, já que os mistérios de Deus não cabem em nenhuma 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 - *urbi et orbi* - de uma “inculturação imperfeita”.

Agentes de pastoral, representantes das diferentes Igrejas e antropólogos admitem somente as alternativas do rompimento da uni-

dade 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, aos quais as religiões tradicionais não teriam mais respostas. As adaptações religiosas - 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 do projeto de vida dos povos indígenas no campo político, já que este projeto hoje depende de sua articulação universal. Ruptura, portanto, significa substituição de uma religião particular,

súpostamente caducada, por uma religião universal. A religião tradicional, porém, pode ainda continuar e fornecer algumas matrizes folclóricas para a nova religião, no caso, para o cristianismo.

#### IV

A visão cética frente às religiões indígenas, indistintamente consideradas “tribais”, baseia-se, 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 necessidades 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 auto-denominação. Os Xavante, por exemplo, cuja auto-denominação “xavante” significa “gente autêntica”, aprenderam na luta política, que também os Bororo, seus vizinhos, e todos “os

5. Cf. AGOSTINHO. *Tractatus adversus Iudaeos*.

6. Cf. COMBLIN, José, *Atos dos Apóstolos*, Vol. 2, Petrópolis, Vozes/Sinodal, 1989, p. 74ss.

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 uma força aglutinadora capaz de assumir questões universalmente pendentes. Aliás, poder-se-ia também questionar o universalismo de uma Igreja que afirma que “fora dela não significa 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 seriam 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, aproximamos necessariamente do colonialismo que - 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.

A relevância salvífica 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 possa entender a mensagem cristã em sua própria língua. Com

isso, a partir dos confins da terra, coloca-se 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 judeu-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 libertação de escravidão (Moisés), a assunção da humanidade e, sobretudo, dos pobres na encarnação de Jesus Cristo e a ressurreição dos mortos como justiça definitiva. A experiên-

cia 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. Nesta perspectiva, o cristianismo não representa uma racha cultural, mas sim um projeto de libertação integral. O paradigma da inculturação e a opção preferencial pelos pobres chamam a atenção para o apoio que o Evangelho pode representar na luta pela continuidade do projeto histórico-cultural dos povos indígenas e na identificação de novos ídolos e idolatrias - poderes da morte e estruturas de pecado (SD 13, 243) - que atravessam esses projetos. Ao fortalecer a identidade de cada povo, não enfraquece a unidade de luta. A unidade há de ser pensada como articulação dos múltiplos projetos históricos dos *Outros pobres*, além e aquém de fronteiras eclesiais, étnicas e nacionais. A evangelização inculturada deve ser histórica e teologicamente avaliada a partir da contribuição que é capaz de dar ao fortalecimento da identidade e à articulação da diversidade destes projetos.

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