

O terceiro bloco é dedicado à História da Igreja, trazendo, neste número, o tema inédito das *Crianças e Jesuítas nos primeiros anos da Evangelização do Brasil*. O autor do artigo é o professor Fernando Torres Londoño.

O último bloco traz a interessante nota de Jeni Bertoni Nimtz na qual faz uma *Análise Poético-Literária do Cântico dos Cânticos* em sua natureza, forma e conteúdo. No mesmo bloco é apresentado o livro: *O Milagre da Vida: reflexões de Bioética e direitos do Nascituro* e quatro dissertações de Mestrado realizadas recentemente.

Parabenizando a Arquidiocese de São Paulo na pessoa de seu Cardeal Arcebispo, Dom Paulo Evaristo Arns e de seus Bispos Auxiliares, congratulamo-nos também com os nossos leitores pelo interesse e prestígio dados à Revista de Cultura Teológica.

*A Redação*

# BLOCO I

TEOLOGIA E ÍNDIO

## MISSÃO CRISTÃ E POVOS INDÍGENAS

ABORDAGEM TEOLÓGICA DA "NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO DE FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA"

*Fernando Amaya Farías*

A reflexão teológica feita a partir de uma das Crônicas do século XVI, como é o caso da obra do indígena andino Felipe Guaman Poma de Ayala, leva-nos a ter como pressuposto hermenêutico a defesa da alteridade cultural e a denúncia da assimetria social que se impôs sobre os povos da América ao longo destes 500 anos de colonização.

Neste sentido, a missão articula-se com as lutas de defesa da identidade cultural de um determinado grupo social ou cultura, contra as estruturas de morte que atingem os povos (cf. DSD 243).

A agressão cultural que sofreram os povos da América por motivo da conquista feita pelos europeus, provocou a elaboração de um extenso catálogo de obras escritas que tinham como tema a questão andina. A situação dos povos nativos motivou, com certeza, o caráter contemporaneamente social daquelas obras<sup>1</sup>.

A Crônica pode ser definida, apesar de correr o risco de cair em reducionismos, como a denúncia que realiza um indígena sobre as contradições existentes entre a prática e o conteúdo da evangelização levada a cabo num contexto de conquista e colonização.

1. A partir do ano de 1560, proliferaram tratados que comumente enfocavam o regime indígena anterior à conquista, e a situação contemporânea do Vice-Reinado de então. A resposta à conquista de 1532 está potencialmente documentada numa quantidade considerável de obras escritas por autores autóctones, tais como Tito Cussi Yupanqui (1570), Juan de Santacruz Pachacuti (1613), o Inca Garcilaso de la Vega (1609) e Felipe Guaman Poma de Ayala (1615). Cf. Rolena ADORNO, *Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanias*. *Histórica*, II/2 (dic.1978), p.137s.

Trata-se de um texto extenso, escrito na língua original do autor - o quechua - e da pessoa a quem é dirigida a obra - ao rei Filipe III da Espanha -. Texto que revela a intensa luta, as angústias e esperanças de um indígena que sofre na experiência própria, aquilo que ele mesmo denuncia, a agressão cultural que dá origem à assimetria social ao qual foram submetidos os povos indígenas. (I)

O processo de dominação que sofreram estes povos, não se limita a uma série de mudanças materiais, econômicas, sociais ou religiosas. Complementariamente manifestou-se por caminhos que, por serem mais sutis, não deixaram de sufocar as bases culturais das sociedades indígenas de toda a América.

Ao perceber Guaman Poma que os índios se acabam, que as regiões estão se despovoando, denuncia as causas desse fato, e sustém o direito dos indígenas à vida, argumentando o pedido com razões bíblicas. A noção evangélica da pobreza, aplicada aos indígenas, faz com que sejam chamados pelo cronista como os *pobres de Jesus Cristo*, na ótica dos preferidos de Deus:

"Digo a vuestra Magestad quien defiende a los pobres de Jesucristo cirue a Dios. Que es palabra de Deios en su evangelio y defendiendo a los yndios de vuestra Magestad cirue a vuestra corona rreal" 972[990]

Empreender a defesa do índio significou para Guaman entrar em confronto com o sistema político e religioso. Os diversos desenhos mostram com clareza que a preocupação, tanto dos funcionários do Vice-Reinado como a maioria dos missionários, com exceção de alguns religiosos, era com o ouro e a prata dos indígenas.

Mas para todos era evidente, e nisso sem nenhuma exceção, nem missionários proféticos como Las Casas, que os indígenas deviam ser agregados aos costumes políticos e culturais europeus, e portanto, serem incorporadas à fé cristã.

Neste sentido, Guaman Poma não partilha o projeto de incorporação à "ordem" política e religiosa da época; para ele, o indígena já é cristão muito antes da conquista e isto porque eles já conheciam o Deus criador: (II)

"O! qué buena gente! aunque bárbara, ynfiel, porque tenía una sombrilla y lus de conosemiento del Criador y Hazedor del cielo y de la tierra y todo lo que ay en ella." 52[52]

Assim, estabelece um diálogo entre as tradições religiosas de sua cultura e a fé cristã. Por outra parte, pelo fato de conhecer a Bíblia e professar a fé cristã, assume uma postura crítica ao julgar as práticas missionárias da época, para fazer cobranças de autenticidade religiosa aos missionários.

Já no nível político, o projeto que propõe é a divisão dos reinos; para ele, os indígenas precisam ter autonomia política concretizada na posse das terras, e o seu governo, concedido aos mesmos índios. As ressonâncias desta proposta, para nós, concretizam-se na defesa da demarcação das terras indígenas e na autonomia política diante dos Estados nacionais.

Em consequência, uma Igreja solidária aos projetos de vida dos povos indígenas faz-se aliada das lutas que questionam os modelos sociais que excluem os pobres e suas culturas.

Numa realidade mundial marcada pelo contexto da modernidade, os projetos históricos dos grupos indígenas não se formulam e se constróem independentemente dos avanços da modernidade. Mas, não são alheias a ela a complexa marginalização, a pobreza e a frustração de anos e anos de procura de melhores situações de vida.

O exemplo mais conjuntural é a rebelião dos camponeses-índios de Chiapas no México, que coincidia com a promulgação do Tratado do Livre Comércio (Nafta), e que o exército zapatista definia como

uma "sentencia de muerte" para os índios, e um "regalo" para os ricos que profundizara a divisão entre o bem-estar de uns poucos e a miséria generalizada.(III)

## I

A Crônica começa a ser pesquisada três séculos depois, a partir do momento em que o historiador alemão, Richard Pietschmann, encontrou os manuscritos originais intitulados: "El primer nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma", na Real Biblioteca de Copenhague, no ano de 1908.

Composta de 1179 páginas e 456 gráficos, elaborada entre os anos de 1612 ou 1615, aproximadamente. A obra pressupõe o conhecimento de uma grande variedade de fontes que, para a época, é uma tarefa não simples e que só é possível para alguém que incursiona pelos documentos históricos disponíveis<sup>2</sup>.

O interesse que despertou a Crônica deve-se em grande parte ao fato de representar uma das fontes históricas que nos levam a um melhor conhecimento do con-

2. Pelo uso das fontes que o cronista faz, é evidente seu conhecimento das Crônicas das Índias publicadas na época. Aliás, faz uso dos tratados filosóficos sobre a guerra justa, polêmica já conhecida na época e que tem como protagonistas Las Casas e Sepúlveda. Cf. Rolena ADORNO, Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas. *Histórica* II(2), 1978, pp.137-158.

texto andino antes e depois da conquista espanhola, além de sistematizar o que hoje chamaríamos de utopia política e religiosa, para o Peru da colônia.

Independentemente da exatidão dos dados históricos, aos quais o cronista tem recebido grandes questionamentos, sublinha-se a perspectiva a partir de onde articula-se o discurso: como índio e como cristão que interpreta a realidade que o colonizador construiu, colocando, como expressão do mesmo autor, o "mundo ao revés" - pachacuti<sup>3</sup>.

O autor, raivosamente anticlerical, pelos abusos dos missionários, denunciador dos administradores políticos e, enfim, de todos aqueles que violentavam a dignidade dos indígenas, defendia os aborígenes chamando-os de cristãos civilizados, ao contrário, os espanhóis, de pecadores idólatras.

Paradoxalmente, propõe a institucionalização da religião católica junto à criação de um Estado

andino soberano que faça parte do "império cristão universal" comandado pelo Rei da Espanha e pelo Papa de Roma. Em poucas palavras, sua postura é complexa e inequívoca: em favor do governo autóctone e em oposição ao colonialismo; anti-incaico mas pró-andino; anti-clerical mas católico.

É evidente que Guaman Poma vive e testemunha uma das épocas mais significativas da história social e política do período colonial andino. As observações que transmite, correspondem a um longo período de 50 anos, onde se destacam as campanhas anti-idolátricas conduzidas pela Igreja e o Vice-Reinado. Curiosamente a Crônica não se detém a analisar as campanhas em troca da análise do período final das primeiras guerras entre os conquistadores<sup>4</sup>.

Mas, o interesse principal do autor não é a reconstrução historiográfica, razão suficiente para que muitos de seus críticos não encontrem em sua obra sua relevância histórica<sup>5</sup>.

Guaman Poma representa um dos principais autores andinos que se propôs empreender a difícil tarefa de desideologizar a historiografia ocidental, de seu arrogante empenho por dizer que a Europa é o centro de referência, a respeito da qual ordena-se a história toda da humanidade.

De acordo com uma representação unilateral do "devenir", todas as sociedades tinham que passar pelas mesmas etapas no caminho do progresso e da civilização. É acaso um azar que a historiografia referida à América Latina centralize-se sobretudo na civilização espanhola, enquanto que a história do mundo indígena, desde a conquista até nossos dias, permaneça quase desconhecida<sup>6</sup>?

Para o cronista, o que interessa é o destaque da desestruturação cultural que aos poucos vai se dando no mundo indígena durante as décadas após a conquista espanhola; desestruturação que se manifesta nos níveis: demográfico, econômico, social e religioso.

Trata-se, assim, de uma confrontação cultural de dois mundos -o indígena e o ibérico- concretizado em práticas opostas tanto no nível religioso como político.

O cronista índio demonstra que os povos indígenas têm uma tradição histórica, articulada nos mitos de origem e que estão em condições de dialogar com tradições históricas de outras culturas, como é o caso dos relatos bíblicos que ensinaram os missionários. Para ele, o fato de não ter escrita, fato que aliás lamenta (cf. *Corónica*, 8[8]), não significa carecer de história; apreciação que difere com José de Acosta, influente missionário da época:

"Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho; pues más parecen sueños los que refieren, que historias"<sup>7</sup>.

Diante da sistematização da história, que inclui a periodização nas cinco idades dos índios, a originalidade de Guaman Poma consiste em traduzir as fontes orais em escrita. O trabalho de passar o registro de um meio para outro,

3. "Y acá se escriue toda la suma; por eso el castigo de Dios le llaman pachacuti [el que transforma la tierra], pacha ticra [el que la pone cabeza abajo]. Y ancí algunos rreys fueron llamados Pachacuti." *Crónica* 94[94]

4. Pelo fato de ter trabalhado como índio intérprete do Visitador Cristóbal de Albornoz durante as campanhas de extirpação das idolatrias, fazem com que o cronista não aprofunde a questão das idolatrias debatidas nesta época. Cf. Pierre DUVIOLS, *Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico*. In: *Revista Andina*, I/2, (1982), p.169s.

5. É o exemplo do historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, que ao analisar as contradições históricas que pululam a Crônica, chega a desqualificá-la chamando-a de "confusa miscelânea", lotada de erros "estilísticos e sintáticos". Cf. Raúl PORRAS BARRENECHEA, *El cronista índio Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, Lumen, 1979, p.7.

6. Não por acaso a sistematização que faz parte dos estudos historiográficos periodizam a história da América Latina a partir da Conquista, chamando o período anterior de pré-história, e outras dicotomias como o "oral" e o "escrito", entre o "universal" e o "particular", entre o "múltiplo" e o "único", entre o "tempo circular" e o "tempo lineal". Cf. Paulo SUESS, *A história dos outros escrita por nós*. REB, 53/212, (dez.1993), pp.853s.

7. José de ACOSTA, *História natural y moral de las Índias*, México, FCE, p.63.

transpor, o que não significa inventar, e às vezes interpretar fatos o certificam como um dos mais originais cronistas do mundo andino<sup>8</sup>.

Sua postura narrativa como guardião do bem público faz com que seus esforços sejam encaminhados a ser um peticionário idôneo ao rei para tratar de obter uma recompensa pelos seus serviços:

"Agradéscame este serujio de treinta años y de andar tan pobre, dejando mi casa y hijos y haciendas para seruir a vuestra Magestad." 962[976]

A contextualização histórica que faço da Crônica refere-se ao fato de como o cronista trata a história: para ele, a origem da desestruturação social dos povos andinos, explica-se na agressão cultural; isto significa que a ameaça e a agressão cultural explicam a assimetria social dos povos.

Mas, o propósito desta ótica está dado na apreciação cristã que serve de critério para uma valorização dos fatos. O exemplo é a maneira como interpreta os fatos

que desencadearam a morte do Inca Atahualpa pelas tropas de Pizarro:

"Y acá fue causa que le matasen y le cortasen la cauesa a Atagualpa Ynga y murió mártir cristianísimamente; en la ciudad de Caxamarca acabó su uida." 391[393]

Por isso, na sua linguagem sofrida de índio, que assimila a língua do conquistador, que se fez cristão, e por isso tem consciência de que é mais "cristianíssimo" o rei condenado injustamente, do que os funcionários e o mesmo frei Valverde, cujo Deus era o ouro.

Assim, o mundo andino, organizado econômica e socialmente a partir do princípio de reciprocidade, sofre todo um processo de agressão que se introduz com as novas formas de colonização e que estão na base da crise demográfica: o tributarismo explorador, as reduções e as campanhas de extirpação das idolatrias. Tais fatos são motivos de diversas lutas de resistência indígena<sup>9</sup>.

A partir da maneira como Guaman Poma faz uso da história, não deixa de ser um desafio para os historiadores de hoje, a questão

8. O enfrentamento de Guaman Poma com o mundo das letras, no início significou uma porta de entrada para a intervenção política nos assuntos coloniais. Trata-se de apropriar-se dos códigos culturais do dominador para fazer cobranças a nome da lealdade ao projeto de vida de seu próprio povo.

9. Destaca-se na época as rebeliões violentas do Manco Inca, o Taki Onqoy e a rebelião de Vilcabamba. Outras manifestações de resistência não violentas, de caráter individual e ideológico encontram-se nos escritos indígenas de Garcilaso de la Vega e Guaman Poma.

de repensar os limites da historiografia; pelo afã de serem fiéis aos fatos, e estes tratados como objetos físicos, se desconhecem às vezes as contradições que estão na base dos conflitos; como diz Peter Burke:

"A expansão do campo do historiador implica o repensar da explicação histórica, uma vez que as tendências culturais e sociais não podem ser analisadas da mesma maneira que os acontecimentos políticos. Elas requerem mais explicação estrutural"<sup>10</sup>.

## II

Com a conquista da região andina, os índios e os espanhóis formavam dois grupos humanos rigorosamente diferenciados pela raça, cultura e classe. Como todo explorador, -e antes dos espanhóis os Incas- a proposta era destruir as práticas religiosas dos dominados, às vezes com o fim de substituí-las por sua própria religião.

"Na maior parte do território americano -amplia Paulo Suess- não temos mais escolha entre a substituição ou não do esteio principal ou da pedra angular, da religião, na casa indígena. Essa substituição ocorreu, nos séculos pas-

sados, às vezes numa casa já destruída pelo conquistador -com ou sem colaboração do missionário. Das ruínas das culturas indígenas surgiram novas identidades"<sup>11</sup>.

Na maioria das vezes, em matéria de religião, a teoria da tabularasa como ponto de partida configura não poucos trabalhos missionários ainda hoje. Sua formulação difere conforme as épocas e circunstâncias, mas quase sempre repetem aquela declaração de Colombo ao chegar a América:

"Esta gente não tem seita alguma, nem são idólatras, mas muito mansos"<sup>12</sup>.

Outras vezes, a diversidade religiosa deste continente foi interpretada pelo missionário como manifestação diabólica ou idolatria. Em consequência, os conquistadores justificavam sua dominação pelo fato de aportar aos índios a verdadeira fé. Aos olhos dos missionários, as práticas religiosas indígenas eram obras do demônio e, portanto, era preciso destruí-las. Nos Andes, o cronista Bernabé Cobo vai dizer:

"Acerca de los cuentos que han de tener para alcanzar la gloria y las culpas por donde son condenados, también disparan, porque todo

10. Peter BURKE, *A escrita da história*. São Paulo, USP, 1992, p.31.

11. Paulo SUESS, *Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena*. In: VV.AA. *Inculturação e libertação*. São Paulo, Paulinas, 1986, p.161.

12. Cristóvão COLOMBO, *Los quatro viajes; testamento*. Madri, Ed. de Consuel Varela, Alianza, 1986, p.94.

que convenían en que los malos se condenaban y los buenos se salvaban, no acertaban en señalar y distinguir los buenos de los malos. Porque les persuadió el demonio que los nobles y gentes de calidad aunque fuesen de costumbres deprovasdas eran buenos y no era posible poderse condenar, porque el infierno solo era para los hombres bajos y sin calidad"<sup>13</sup>.

Na melhor das vezes o modelo das substituições acalmou a violência causada pelas campanhas anti-idolátricas; assim, uma série de substituições religiosas foram se dando. É o caso do conceito do Deus cristão que substituiu a figura mítica do sol, a qual, em tempos anteriores, foi também a substituta de Viracocha [Wiracocha]], sucessor por sua vez de Thunupa. A quê lógica pode obedecer esta série de substituições? Nos diz Oliva Harris:

"Esta serie de sustituciones por parte de los distintos invasores, lejos de ser automáticas, procedieron a la combinación de dos lógicas: la del vencedor y la del vencido. Este proceso afectó las categorías mentales del conjunto de la sociedad, tanto en sus versiones

colectivas como en las resonancias mas individuales que cada persona siente como propiamente suyas"<sup>14</sup>.

Neste sentido, os missionários mostram um interesse especial por interpretar os mitos e as crenças dos índios a partir da ótica e categorias cristãs. Na melhor das vezes, recorrem à categoria da "preparação providencial de Deus" como passo prévio para que os índios acolham a "verdadeira religião".

Ao contrário, cronistas andinos, como o índio Santa Cruz Pachacuti e o mesmo Guaman Poma, sentem-se interpelados pelo peso de uma religião hegemônica que se impõe e procuram estabelecer um diálogo entre suas religiões e o cristianismo.

Pelo fato de considerar-se cristão e conhecer a Bíblia, Guaman Poma constrói um paralelismo entre a história dos indígenas e a história "sagrada". Ao retomar os mitos de origem de sua cultura, propõe-se a mostrar que o Deus cristão já estava presente na história de seu povo.

Assim, no recorrido histórico-mítico que constrói, podemos dizer que os índios antigos tinham conhecimento do criador, apesar de

não serem conscientes desse fato; afirmação que é tirada do compromisso ético e de solidariedade que praticam os indígenas.

"Mira, cristiano lector, aprended desta gente bárbara que aquella sombra de conoser al Criador no fue poca. Y acá procura de mesclar con la ley de Dios para su santo seruido." 62[62]

Na análise realizada pelo cronista, o ponto de vista é analítico. Inicia com cada uma das idades antigas dos índios para mostrar, assim, que em algumas delas a virtude e a solidariedade são suas características peculiares, e em outras, a idolatria. Não tem interesse em mostrar só a "bondade" dos índios, renuncia a apologia, seu interesse primordial é mostrar que no processo histórico a presença do criador é um fato real.

Nesse paralelismo entre as "duas histórias", algumas notas comuns se convergem. Em primeiro lugar, Adão e Eva que aparecem nos desenhos são semelhantes aos dois indígenas que inauguraram a primeira idade nos Andes; tanto que os dois casais vestem as peles das

ovelhas, têm na mão a tacla andina e só se diferenciam pelo esboço de barba que tem Adão.

O mesmo acontece com a narração do dilúvio, na qual se integram duas notas que não fazem parte do relato. No desenho da arca de Noé aparece, entre outros animais, a llama andina<sup>15</sup>.

Estas correspondências confirmam que Guaman Poma percebe o mundo bíblico e ocidental através de sua visão indígena e submete à sua ordem os elementos que chegam da outra cultura. Sua intenção segundo Klaiber:

"Va más allá de un mero paralelismo: establece puntos de contacto entre las dos historias de manera que la historia de los indios viene a ser en realidad parte del gran esquema universal"<sup>16</sup>.

Tal conclusão faz-nos lembrar o interesse que tiveram os teólogos cristãos da patrística ao procurarem entender a cosmovisão da cultura grega. Justino, no século II, enfrenta o desafio das filosofias que proclamam um Deus alheio ao mundo e que, inspirados no platonismo, atribuem o princípio racional à criação.

13. Bernabé COBO, História del Nuevo Mundo [1653], Madrid, BAE (91/92), 1952, p.154.

14. Oliva HARRIS, & Thérèse BOYSSE, Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: Xavier ALBO, Raíces de América. Madrid, Alianza Editorial, 1978, p.217.

15. Estes exemplos mostram que o cronista utiliza as imagens não como simples maneiras ilustrativas. Para ele, as imagens têm uma finalidade histórica, como diz Ivan Gaskell: "considerar as questões relacionadas ao material visual além dos limites da arte." Cf. Ivan GASKELL, História das imagens. In: Peter BURKE (org). A escrita da história, op.,cit., p.238.

16. Jeffrey KLAIBER, La utopía andina y cristiana. Lima, Universidad Católica, s/f, p.61.

Para Justino, o Verbo de Deus não é nada mais que a realidade do Filho que se espalha pelo mundo inteiro, "Ele é a força do Deus inefável" (Apologia II, X, 8, 273) que está no coração do universo e que não é alheio à criação.

"Demostramos, -acrescenta Justino- que El es el Verbo, del cual ya participaba la humanidad entera. Y las personas, que lo consideraban como fuerza inspiradora de su vida, ya eran cristianos." APOLOGIA, I, XXXVI, 2-3, 232.

Se outras culturas, e com elas as religiões, têm o germen, as sementes do Verbo segundo Justino, a transmissão da fé não significa negar o passado religioso.

Na mesma tonalidade pronuncia-se o magistério Latino-Americano em Santo Domingo quando se refere aos povos indígenas:

"A presença criadora, providente e salvadora de Deus já acompanhava a vida desses povos. As 'sementes do Verbo', presentes no profundo sentido religioso das culturas pré-colombianas, esperavam o orvalho fecundante do Espírito." (DSD 17)

### III

A viabilidade dos projetos históricos dos povos indígenas formula-se a partir do contexto da

17. Noham CHOMSKY, Zapatismo, libre comercio y erosión neoliberal. In: El Espectador, 12-02-1995, p.15.

modernidade. No entanto, ser aliados dos benefícios da modernidade não significa ser ingênuos diante da expansão excludente do mercado, da democracia para uns poucos e da renovação das idéias à custa da acrescida assimetria social consequências do processo da própria modernidade em nosso continente assim afirmou recentemente Noam Chomski num artigo censurado pela imprensa americana por referir-se ao processo de colonização na América Latina:

"Los países de América Latina deploran la tercera conquista sufrida, precedida por una primera a manos del ejército, la segunda espiritual, y ahora la tercera de tipo económica"<sup>17</sup>.

Assim, diante dos benefícios e, ao mesmo tempo, das exclusões que traz a modernidade, os grupos sociais recriam novas estratégias na defesa dos projetos históricos de vida.

No nível econômico, por exemplo, a questão do direito às terras indígenas significa uma das lutas mais vitais destes grupos. Para eles a terra é mãe, é algo sagrado, que se torna uma "questão" diante das contínuas agressões desse direito. Já o Papa João Paulo II sublinha em Santo Domingo: "É o apego e a proximidade da mãe terra (...). Entre os problemas que preocu-

pam muitas das comunidades indígenas, estão os relacionados com a posse da terra"<sup>18</sup>.

No debate político, a questão das terras e da autonomia relaciona-se com a questão da linguagem. Desde o início do processo de evangelização os missionários tiveram que resolver a questão linguística. Conseqüentemente, deram-se saídas que vão desde a aprendizagem das línguas indígenas até a castelhanização.

A maioria das vezes, o acerto a uma língua diferente é unilateral, o que os antropólogos e lingüistas chamam de diglosia, e que significa que o reconhecimento da validade da linguagem do outro não é suficientemente o mesmo que a aprendizagem.

A "conquista do castelhan" proposta por Guaman Poma, por dar-se num contexto de dominação, levou ao incremento de um bilingüismo incipiente que, até hoje nos povos indígenas, o quechua e aymara não deixaram de representar as línguas subordinadas ao castelhan. Como diz o lingüista Middendorf já no fim do século passado: "Los jovenes empezaban

a avergonzarse de su propio idioma, se sirven frente a extraños solamente del castellano y hablan su lengua nativa sólo entre los suyos, mezclando cada vez más palabras castellanas. Este es el comienzo del fin"<sup>19</sup>.

Já para o campo religioso, a evangelização junto aos povos indígenas, com o protagonismo de suas culturas, pede a valorização dos códigos culturais mediante o reconhecimento não só da língua, mas junto a ela, da cosmovisão, a história, a religião, em fim, a cultura. Para as Igrejas, ser "aliados" das lutas indígenas, significa salvar o protagonismo destes povos, no âmbito eclesial.

A partir da perspectiva dos pobres e dos outros, questões que desafiam as Igrejas a dar espaços de autonomia, no reconhecimento das teologias índias e na criação de Igrejas inculturadas com rostos e ministérios próprios<sup>20</sup>.

No seguimento de Jesus encontra-se toda a inspiração e mística da evangelização inculturada, como imperativo para "restaurar o rosto desfigurado do mundo" (DSD 13). Em consequência, a missão torna-

18. Mensagem do Papa João Paulo II aos indígenas da América, Santo Domingo, out.12.1992. In: Quarta Conferência geral do episcopado Latino-Americano, p.198.

19. Ernst MIDDENDORF [1891], "El muchik". En: Las lenguas aborígenes del Perú, Lima, PUC, 1978, p.154.

20. Cf. Paulo SUEES, O paradigma da inculturação. Em defesa dos povos indígenas. Revista de cultura teológica, 7/II (ab/jun.1994), p.75s.

se presença solidária com os excluídos, na ação profética que denuncia as estruturas de morte que atinge aos grupos sociais e culturas.

O processo de inculturação coloca-nos, num contexto mais amplo, a pergunta do mestre da lei: "quem é meu próximo?" (Lc 10,29), para aproximar-nos do outro, para curar suas feridas e para comunicar-nos com ele.

"Inserção e inculturação exigem esse deslocamento por parte da Igreja num caminho de aproximação e solidariedade aos pobres e aos outros. A missão para a Igreja representa a radical e permanente necessidade de deslocar-se, de fazer-se caminho e de comunicar-se, tornar-se palavra de Deus nas culturas. Esse deslocamento e essa comunicação permanentes da Igreja garantem sua vitalidade"<sup>21</sup>.

Em Guaman Poma vemos que a solidariedade com o projeto de vida do povo indígena significou descobrir a itinerância como aliada porque o seguimento de Jesus é um caminhar, é ir. Contrário é o método da redução, onde tudo está previsto, a produção, a língua única e a religião.

Ser solidários no caminho, diante de um continente de migrantes, peregrinos, fugitivos, dos sem-terra, sem trabalho, sem moradia, ambulantes sem direção fixa, dos excluídos, é o desafio; como acrescenta o Documento base do COMLA V: "Os pobres são excluídos, são a 'massa sobrando', considerados obstáculos ao progresso dos países ricos. As conseqüências dessas situações são questionadoras. Trazem novos desafios à sociedade e à Igreja no campo da promoção humana e do desenvolvimento da sociedade, não são apenas questão econômica ou política; são também uma questão cultural"<sup>22</sup>.

Assim, a questão indígena chama a atenção sobre o novo lugar da evangelização a partir do caminho, a rua, o território ocupado... Na caminhada militante e solidária com os excluídos, a presença das Igrejas pode ser Evangelho, boa nova de encarnação solidária.

Desta maneira, a interpelação que faz Guaman Poma continua atual para nós, abre-nos para a escuta da voz do pobre, para a missão profética nas circunstâncias históricas da modernidade, para a leitura da mensagem da salvação nas categorias das culturas milenárias,

a favorecer a construção de Igrejas e teologias com rostos culturais, na descoberta dos "reinos" que se constroem nos princípios da reciprocidade, alteridade e justiça. Deixemos que as mesmas palavras conclusivas da Crônica continuem nos desafiando neste empenho:

"Y acá esta Corónica es para todo el mundo y cristiandad; hasta los ynfieles se deue uello para la dicha buena justicia y pulícia y ley del mundo." 1168[1178]

Fernando Amaya Fariás, é Mestre em Teologia Dogmática com especialização em Missiologia pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

21. COMINA/CNBB, II Encontro nacional dos organismos e instituições missionários, p.9.

22. COMLA V, Texto base, pp. 66-67.