

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

FACULDADE DE TEOLOGIA
NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Com o propósito de ampliar e aprofundar o debate teológico a REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA contém artigos preparados por professores e especialistas do meio eclesial. Ela é importante para todos os seguimentos da sociedade interessados em temas como: Bíblia, Moral, História da Igreja, Teologia Dogmática, Teologia Pastoral, Missiologia, Catequese e Liturgia.

Seja você também um assinante!

Assinatura anual - R\$ 30,00
Assinatura apoio (1 ano) - R\$ 50,00
Exterior - U\$ 55,00
Números avulsos - R\$ 10,00 (cada)

Assinaturas e pedidos de números avulsos podem ser feitos através de carta (especificando nome, endereço completo) anexando um cheque nominal à FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO (Av. Nazaré, 993 - CEP 04263-100 - Ipiranga - São Paulo), no valor da assinatura escolhida.

Para outras informações:
Tel: (011) 274-8600 / FAX: (011) 272-7630

DO GRITO AO ROSTO: OS ÚLTIMOS 500 ANOS DE HISTÓRIA EM ABIA YALA, ALGUMAS QUESTÕES

Márcio Anatole de Sousa Romeiro

Antes de ser publicado em português, este texto serviu de apoio a uma conferência pronunciada na Bélgica no quadro de uma discussão sobre os 500 anos da chegada de Cristóvão Colombo na América latina. A partir do debate em torno do quinto centenário se quis mostrar a importância, para o pensamento, de se estar atento à realidade dos excluídos. Na primeira parte deste artigo tentou-se justificar a interpretação da história a partir do grito dos marginalizados. Na segunda parte procurou-se perceber os diferentes projetos e motivações presentes no que se convencionou chamar a conquista da América latina. Ficando para o ponto três a apresentação, a partir de um relato do teólogo alemão Johann-Baptist Metz, de alguns exigências e urgências impostas ao logos teológico pela emergência do grito transformado em rosto.

Segundo a metáfora proposta por Leonardo Boff e Virgil Elizondo "no dia 12 de outubro de 1492 começou para a América lati-

na e para o Caribe a grande sexta-feira santa de paixão e de sangue, que continua até os dias de hoje, sem conhecer o domingo da ressurreição"¹.

Privilegiar a sexta-feira santa como experiência fundadora da Igreja não é novidade. A partir da entrega do espírito narrada por João (Cf. Jo 19, 30) toda uma teologia da fundação da Igreja pode ser feita. A novidade aqui é que esta sexta-feira aconteceu numa semana santa que não conheceu domingo da ressurreição.

O evangelho de Marcos dá uma grande importância ao grito, particularmente ao grito de Jesus. No evangelho de João, lemos: "Depois de ter tomado o vinagre, Jesus exclamou: "Tudo está consumado! E, inclinando a cabeça, entregou o espírito" (Cf. Jo 19, 30). Por outro lado, Marcos escreve: "quando chegou o meio-dia a escuridão cobriu toda a terra até as três horas da tarde. E às três horas da tarde, Jesus bradou com forte grito: Eloi, Eloi, lemá sabactáni? que

1. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, "Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?", *Concilium*, 232, 1990/6, p. 6 [734] - 9 [737], aqui p. 6 [734].

se traduz: Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste. Ouvindo isto, alguns dos presentes disseram: Ele chama por Elias! Um deles foi então embeber uma esponja em vinagre. Amarrou-a numa haste e oferecia-lhe para beber dizendo: Deixai, vejamos se Elias vem tirá-lo! Mas Jesus soltou um forte grito e expirou. E o véu do Templo rasgou-se em dois, de alto a baixo. O oficial romano que estava ali em frente, vendo-o morrer assim, exclamou: Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus!" (Mc 15, 33-39).

Nesta narração de Marcos, o grito de Jesus provoca e desencadeia o grito do centurião. O mesmo acontece com a história da Igreja na América latina. Pode-se retirar destes 500 anos de presença da Igreja no continente uma experiência eclesial que nasce do grito desesperado - parecido com o grito de Jesus: Eloí, Eloí, lamá sabactáni? - que tornou-se uma profissão de fé forjada no martírio e no sofrimento. O centurião estando diante de Jesus exclamou: 'Verdadeiramente, este homem era filho de Deus! As Comunidades, que compreenderam o grito desesperado lançado ao longo desses últimos 500 anos cantam que "pelos caminhos da América há tanta

dor, tanto pranto, há cruces beijando a estrada, pedras manchadas de sangue, nuvens mistérios encantos que envolvem nosso caminhar apontando como setas que a liberdade é pra lá!".

Neste contexto, escutar o grito dos oprimidos deixa de ser um capricho intelectual e passa a ser uma exigência imposta pela honestidade histórica. Gustavo Gutierrez observa que "recuperar a memória nos fará rejeitar como inadequadas, e conseqüentemente inúteis, as denominadas legenda negra e legenda rosa. Esconder o que realmente aconteceu nesses anos por medo à verdade, por defender arraigados privilégios ou - no extremo oposto - pelo frívolo uso de expressões chamativas, condenamos à esterilidade histórica. Além disso, isso não condiz com as exigências do Evangelho. Assim, o entenderam muitos daqueles que vieram inicialmente proclamá-lo neste continente, e que, por isso mesmo, denunciaram com firmeza tudo que não condizia com a vontade de vida do Deus do Reino de Amor e de justiça"².

Como a metáfora, também o grito existencial proclamado na América Latina também deve ser interpretado. Assim sendo, neste artigo propõem-se que se veja este

período da história como peça fundamental para a sistematização do discurso. Sem a escuta do grito, a construção do discurso latino americano será deficiente. Duas precisões devem ser dadas. Em primeiro lugar é preciso lembrar que a releitura da presença da Igreja na América latina, como escreve Gustavo Gutierrez, "atinge em primeiro lugar aqueles que vivem na América latina e que se interrogam, mais uma vez, em sua curta história, diríamos, sobre o significado de seu ser latino-americano. Mas atinge também a Europa, em cujo presente pesa seu passado de potência colonial, e repercute na África, que viu crescer o horrendo e desumano comércio de escravos da sua população"³. Esta precisão permite pôde lembrar que com exceção da Europa, que pode dizer sua história e igualmente a história da humanidade a partir de si mesma⁴, os outros envolvidos foram, até pouco tempo atrás excluídos do discurso. Aquilo que eles tinham a dizer não contava. Então eles gritaram. E este grito foi escutado no sentido do livro do Êxodo onde Javé diz: "Eu vi, eu vi a aflição do meu povo no Egito, ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores tomei conhecimento das suas angustias"(Ex 3, 7).

A segunda precisão permite a afirmação de que toda interpretação do passado só adquire seu pleno sentido quando ela é feita em vista de uma melhor capacitação para a construção do futuro. Ora, se o dia 12 de outubro de 1492 representa uma sexta-feira santa sem ressurreição, por causa das mortes que ainda continuam, este dia é também uma experiência de páscoa pois a resistência sempre existiu e graças a ela o ato de fé: verdadeiramente este homem era Filho de Deus! continua a ressoar. Assim, a experiência eclesial na América latina torna-se então um combate entre as forças da morte e a vontade de vida.

Escutar o grito dos marginalizados da história é pois o primeiro momento do discurso que deseja ultrapassar a vontade de poder para instaurar no seu lugar uma vontade de viver. Existem ao menos três razões para privilegiar esta escuta cujo objetivo é reconhecer a existência do homem marginalizado latino-americano, encarnado historicamente em primeiro lugar no índio, em seguida no negro e finalmente no pobre.

Em primeiro lugar, recapitulando Jacques Attali, se pode dizer que a Europa parte em "conquista do universo, massacrando os povo

2. GUTIÉRREZ, Gustavo, "O quinto centenário", *Concilium*, 232, 1990/6, p. 10 [738] - 19 [747], aqui p. 11 [739].

3. GUTIERREZ, Gustavo, "O quinto centenário", op. cit., p. 10 [738].

4. Sobre este assunto ver: ATTALI, Jacques, 1492, Paris, Fayard, 1991.

que encontra, se apropriando de suas riquezas, roubando-lhes seus nomes, seu passado e sua história”⁵. Este processo não permitiu o desenvolvimento de culturas autóctones na América latina. Ao contrário estas “são condenadas a serem culturas de resistência e não de criação e de libertação”⁶, elas foram simplesmente massacradas.

Aquilo que Isabel, personagem do romance de Homero Aridjis, diz a propósito da sua experiência se aplica da mesma forma aos índios, primeiros habitantes da América latina. “Eles me condenaram à morte, mas não puderam nunca parar-me apesar de todos os seus esforços. Agora com todo os judeus, eles me expulsam da terra onde eu nasci, onde estão meus ancestrais desde muitas gerações. Os responsáveis deste edito entraram para a história dos homens; eles serão honrados, celebrados em memoriais, nas crônicas, nos anais e nas lendas, mas a injustiça permanecerá para sempre injustiça; o crime será sempre crime: será assim que se escreverá palavras de glória no ouro e no mármore”⁷. A injustiça permanecerá sempre in-

justiça, porém para tomar consciência da sua existência não existe outro caminho senão o grito dos marginalizados uma vez que sobre o ouro e o mármore se gravou as palavras dos responsáveis do edito de condenação e morte.

Enrique Dussel oferece a segunda razão pela qual se deve valorizar o grito do marginalizado quando se quer uma compreensão exata da história em vista da construção de um discurso mais perto do justo. O marginalizado é excluído da história mas ele continua presente na história. Ele é o ser-presente. Pelo seu grito o excluído faz notar não só sua existência como também sua presença.

Estas duas razões possuem uma conotação de uma certa maneira negativa. Porque segundo elas, o grito dos marginalizados deve ser escutado como um resíduo de história que as forças da opressão não conseguiram destruir. No entanto, uma terceira razão quer corrigir esta interpretação. O grito dos excluídos deve ser escutado porque ele não se deixa cooptar pela racionalidade dominadora que se baseia no poder dos fortes exercido

sobre os fracos. Porque não existe cooptação a construção do discurso dá-se não no paradigma da vontade de poder, mas, ao contrário, no paradigma de vontade de viver. Neste caso, o grito passa a ser argumento-testemunho. Ele torna-se um argumento cuja ontologia é sua própria presença. Aiban Wagua dá um exemplo que ilustra bem o que aqui nomeia-se argumento-testemunho. Aiban Wagua escreve: “nos nossos primeiros encontros indígenas e em vista dos 500 anos procuramos levar nossos anciãos aos antigos relatos, e quase sempre concluíamos que eles não se lembravam da história. Pouco a pouco nos demos conta de que estávamos jogando a partir de duas plataformas totalmente distintas. Exigíamos dos anciãos a visão invasora da história e eles manejavam a visão de resistência secular da história. Por isso, num dos nossos encontros (1988), o paéz, instado a nos dizer qualquer coisa sobre os 500 anos, limitou-se a tirar a camisa e, mostrando

suas cicatrizes ainda frescas nas costas, nos disse: Há 500 anos nos estão fazendo isto!”⁸.

1. A INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA A PARTIR DO GRITO DOS MARGINALIZADOS

Escutar o grito dos marginalizados é pois apenas o primeiro momento do trabalho de (re)leitura da história destes últimos 500 anos na América latina. O que significa que é preciso tirar as conseqüências que se impõem. Boff e Elizondo⁹ indicam quatro conseqüências. Segundo eles, através de seu grito as vítimas “denunciam a injustiça histórico-social do processo de colonização e cristianização”¹⁰, elas “reclamam reconhecimento”¹¹, elas “questionam o projeto da modernidade européia, hoje mundializado, e o tipo de missão que as igrejas praticaram e ainda praticam”¹² e finalmente as vítimas “querem dar uma contribuição original para toda a humanidade e para Igreja de Cristo”¹³.

8. WAGUA, Aiban, “Conseqüências atuais da Invasão européia na América. Visão indígena”, *Concilium*, 232, 1990/6, p. 47 [775] - 57 [785], aqui p. 50 [778]. Aiban Wagua é um índio Kuna, nascido dia 03 de setembro de 1944 em Ogobsukun, no Panamá.

9. Cf. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, “Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?”, op. cit.

10. *Ibidem*, p. 6 [734].

11. *Ibidem*, p. 7 [735].

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*, p. 8 [736].

5. ATTALI, Jacques, 1492, op. cit., p. 9.

6. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, “Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?”, op. cit., p. 8 [736].

7. Citado a partir da versão francesa. ARIDJIS, Homero, 1492 Les aventures de Juan Cabezón de Castille, traduzido do espanhol (México) por Jean-Claude Masson, Paris, Seuil, 1990.

1.1 A denúncia das injustiças

Gustavo Gutiérrez percebeu bem o problema quando ele observa que é “preciso ter coragem de ler os fatos a partir do reverso da história. Nisto está em jogo o nosso sentido da verdade. Com efeito, só a honestidade histórica poderá livrar-nos de preconceitos, de interpretações estreitas, da ignorância, dos ocultamentos interessados que fazem de nosso passado um hipoteca que nos aprisiona, ao invés de convertê-lo num impulso à criatividade¹⁴.”

Esta honestidade histórica obriga a dizer como Boff e Elizondo que “a invasão [dos europeus na América Latina] significou o maior genocídio da história humana. A destruição foi da ordem de 90% da população¹⁵.” Segundo José Oscar Beozzo, “as guerras e doenças trazidas pelos europeus provocaram um desastre demográfico, raramente visto na história. O império asteca com mais de 20 milhões de habitantes, à chegada de Cortés, em 1519, estava reduzido a 1,2 milhão de pessoas, em 1592¹⁶.”

Conforme estes dados, é claro que para expiar a injustiça, o estabelecimento da verdade histórica é necessário. Dizendo isto, não se quer defender a busca de bodes expiatórios. Porém, como escreve Gutiérrez, “lembrar esses fatos causa profundo desgosto às nações européias: Espanha e Portugal que estiveram presentes desde o começo e majoritariamente; França, Inglaterra e Holanda um pouco mais tarde; Alemanha só parcialmente, Itália e outros países através de alguns de seus cidadãos¹⁷.” Acrescenta-se ainda que é preciso lembrar a experiência dos indígenas muito bem traduzida pelo profeta maia, como assinala Beozzo citando Miguel Portilla. “Então tudo era bom e então os deuses foram abatidos... não foi assim que fizeram os deuses (os estrangeiros = Espanhóis) quando chegaram aqui. Eles nos ensinaram o medo, vieram fazer murchar as flores. Para que sua flor vivesse danificaram e engoliram nossa flor...”¹⁸.

Este comportamento dos deuses provocou um genocídio com perdas culturais e religiosas irre-

paráveis. Ora, falar de genocídio ou de desastre demográfico é uma outra maneira de reconhecer a existência destes povos que, segundo Darcy Ribeiro, são os povos “que correspondem aos representantes contemporâneos das altas civilizações dominadas, roubadas e traumatizadas pela expansão européia¹⁹.” Esta existência sobretudo porque ameaçada deve ser respeitada no seu presente frágil e interpelador.

Assim, gostar-se-ia de retomar o simbolismo da flor proposto mais acima. Depois de ter afirmado que este simbolismo é central na cultura maia, Beozzo, inspirando-se dos Padres da Igreja conclui de uma maneira brilhante escrevendo que “a glória de Deus é que todas as flores sobrevivam e que as culturas indígenas possam reflorescer, pronunciando o nome de Deus em suas muitas línguas e louvando-o no gênio próprio de seus costumes, danças e cantos. (...) As Igrejas caberiam renunciar ao exclusivismo da versão ocidental-latina do cristianismo, no caso da Igreja Católica; ocidental anglo-saxã no

caso das Igrejas Evangélicas, abrindo-se à alteridade religiosa das culturas indígenas e afro-americanas. Internamente, deveriam caminhar para um inculturar-se respeitoso nas realidades indígenas e afro-americanas, assumindo a defesa intransigente dos seus direitos pisoteados, a luta diuturna pela justiça e pelo fim do racismo e esposando, com alegria, seu mundo espiritual, tão cheio de dores e de sabedoria, de um secular compromisso com a vida e penetrado de resistência e de esperança²⁰.” Esta mudança de comportamento pedida por Beozzo nada mais é do que vivência do reconhecimento do outro enquanto outro.

1.2 O direito de ser reconhecido

Boff e Elizondo denunciam categoricamente o fato que os “índios e os negros nunca foram realmente reconhecidos como outros, diferentes e igualmente dignos em sua cultura e em sua religião²¹.” Evidentemente que “a alteridade constitui um desafio para a razão²².” Ele continua sendo um de-

14. GUTIERREZ, Gustavo, “O quinto centenário”, op. cit., p. 10 [738].

15. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, “Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?”, op. cit., p. 6 [734].

16. BEOZZO, José Oscar, “500 anos: Culturas Oprimidas e evangelização”, in: BEOZZO, José Oscar et alii, *Curso de Verão ano V*, São Paulo, CESEP-Paulinas, p. 110-150, aqui p. 110.

17. GUTIERREZ, Gustavo, “O quinto centenário”, op. cit., p. 11 [739].

18. BEOZZO, José Oscar, “Os nativos humilhados e explorados”, *Concilium*, 232, 1990/6, p. 77 [805] - 88 [816], aqui p. 88 [816].

19. RIBEIRO, Darcy, *L'enfantement des peuples*, (versão francesa), Paris, Cerf, 1970, p. 24.

20. BEOZZO, José Oscar, “Os nativos humilhados e explorados”, op. cit., p. 88 [816].

21. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, “Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?”, op. cit., p. 7 [735].

22. MIES, Françoise, “Le christianisme invite-t-il à une pensée philosophique?”, in: COLLEYN, Jean-Paul et alii, *Culture et foi (s)?*, Louvain-la-Neuve, EDIFIE L.L.N., 1991, p. 99.

safio para a teologia a para a historia da Igreja. Segundo Boff e Elizondo, "o cristianismo sempre se mostrou sensível ao pobre mas implacável e etnocêntrico face a alteridade cultural"²³.

A questão do reconhecimento do índio, do negro e do pobre como outro, exige uma critica do nome dado aos primeiros habitantes destas terras, os índios. Hoje, não é apenas o nome dos habitantes que é cada vez mais contestado. O mesmo acontece com o nome do continente. Pablo Richard, no prólogo do livro de Armando Lampe, escreve que "até o nome América Latina é inadequado e insuficiente pois ele exclui as raízes indígenas e africanas. Razão pela qual tem hoje muitas pessoas que preferem falar de Indo-américa ou indo-afro-

américa. Em muitos congressos²⁴ também foi proposto um novo nome: Abia Yala (designação dada pelos índios do Panamá a todo o nosso continente e suas ilhas)²⁵. Boff e Elizondo como também Aiban Wagua falam de Abia Yala para designar o continente americano. Wagua, ao falar deste continente, precisa que "já desde antes dos europeus os kunas conheciam esta terra [América latina] como Abia Yala que significa terra-madura, terra grande mãe, terra de sangue ... E hoje nos foi imposto o nome italiano (América)"²⁶.

O debate aqui não consiste apenas em saber qual é o melhor nome a ser dado ao continente. Nomear é uma atividade cultural tão complexa quanto viver. O que está em jogo, é o direito à existência. Levinas escreve que "a metafísica

ou a relação com o outro acontece como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto do outro nos coloca em relação com o terceiro, a relação metafísica entre o eu e o outro se realiza na forma do nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis que são a fonte da universalidade. Mas a política entregue ao seu próprio controle carrega em si mesma a tirania. Ela deforma o eu e o outro que a suscitaram, pois ela os joga segundo as regras universais e, por isso mesmo, os julga por contumácia. No acolhimento do outro, eu acolho o Todo-poderoso ao qual minha liberdade se subordina, mas esta subordinação não é uma ausência: ele se empenha em toda obra pessoal da minha iniciativa moral (sem a qual a verdade do julgamento não se produz), numa atenção ao outro em quanto unicidade e rosto (que o visível do político deixa invisível) e que só pode se produzir na unicidade de um eu"²⁷.

Ao citar Levinas se quis mostrar a diferença entre o grito do oprimido e a prática do conquistador. Ao final das contas, poder-se-ia dizer que os conquistadores quiseram também o reconhecimento, o que não é falso. Porém, eles o

fizeram segundo a lógica própria a todos os sistemas imperialistas. Os europeus marcharam em direção da América latina como alta civilização que, como tal, quer a universalidade, se reconhece como "a civilização em geral, a civilização verdadeira, destinada a todo o mundo, fora da qual não existe vida humana autêntica, ou ao menos não existe vida civilizada"²⁸.

Dizer com Levinas que a metafísica ou a relação com o outro acontece como serviço e como hospitalidade, significa romper com os esquemas filosóficos, teológicos e históricos segundo os quais o outro - particularmente o indígena, o negro e o pobre - é considerado como inimigo, como pagão, como infiel.

1.3 A crítica do projeto da modernidade e do tipo de missão praticado pelas Igrejas

A terceira consequência tirada por Boff e Elizondo é, como foi citado mais acima, que "as vítimas questionam o projeto da modernidade europeia, hoje mundializado, e o tipo de missão que as Igrejas praticaram e ainda praticam". Segundo estes dois autores, "a modernidade caracteriza-se pela vontade de poder. Poder para dominar. Dominar para

27. LEVINAS, Emmanuel, *Totalidade et infini. essai sur l'extériorité*, Col. Livre de poche biblio/essais LP14, Paris, Kluwer Academic, p. 334-335.

28. PATOCKA, Jan, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, Jerome Millon, 1990, p. 101.

23. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, "Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?", op. cit., p. 7 [735].

24. "O Conselho mundial dos povos indígenas que, desde 1977 se reúnem a cada 4 anos, admitiu como nome do continente 'Abya Yala' (...). Na língua Kuna 'Yala' significa terra, território. 'Abya' significa 'buraco cheio de sangue, mãe fecunda, origem madura, terra plenamente madura'. Abya Yalce é o termo com o qual os índios Kuna nomeiam o continente americano na sua totalidade. Este nome foi sugerido pelo líder Aymara Takir Mamoni que propôs a todos os índios de utilizá-lo nos seus documentos e declarações 'Chamar com um nome estrangeiro nossas cidades, povos e continentes' argumenta, equivale a submeter nossa identidade à vontade dos nossos invasores e de seus herdeiros". [Agenda Latino-Americana 92, Ediciones Nica, fevereiro].

25. Richard Pablo, "Prólogo", in LAMPE, Armando, *Descubrir a Dios en el Caribe. Ensayos sobre la historia de la iglesia*, San José (Costa Rica), DEI, 1991, p. 9.

26. WAGUA Aiban, "Consequências atuais da Invasão europeia na América. Visão indígena", op. cit., p. 48 [776], veja nota 6.

lucrar. Esta lógica se aplicou ferreamente na América latina e no Caribe²⁹ Atrás desta rápida caracterização da modernidade esconde-se um dos três elementos da crítica que a Teologia da Libertação faz à modernidade. Segundo Michael Löwy,³⁰ esta comporta três aspectos fundamentais. Trata-se de uma crítica da modernidade enquanto civilização do capital, uma crítica do individualismo do sujeito, fundamento sobre o qual se apóia a modernidade e uma crítica das teses weberianas do desencantamento do mundo, da racionalidade instrumental e do espírito de cálculo econômico.

O debate sobre a modernidade é muito complicado para ser resumido em algumas linhas. A título de ilustração, a partir desta observação histórica, seria útil que se detivesse um pouco sobre cinco questões que são caras ao pensamento moderno e que porém são negadas aos oprimidos, de ontem e de hoje, que vivem na América Latina. Estas cinco questões são: a autonomia, a igualdade, o desenvolvimento, o direito e a pluralidade cultural.

Em primeiro lugar, a questão da autonomia. Hugues Puel escreve a propósito das teses de Max Weber sobre o desencantamento do mundo que “concentrando o sagrado na pessoa de Jesus, o homem-Deus, o cristianismo desacralizou a natureza e a política, dando assim um fundamento ao individualismo do sujeito. Este último é a base da modernidade econômica do capitalismo comercial, da revolução industrial e da modernização financeira como também da modernidade política da democracia representativa”³¹.

A preocupação, aqui, é de perceber a modernidade como um espaço onde as esferas da vida humana são autônomas. Em outras palavras, o econômico, o político, a técnica possuem sua autonomia com relação ao religioso. Todavia, o que é denunciado pelo grito dos oprimidos é o fato que “a ciência e a técnica que nos países metropolitanos libertam, aqui são os grandes instrumentos de dependência e criação de desigualdade. Criam um tipo de cultura que homogeneiza segundo os interes-

ses e valores dos setores dominantes e internacionalizadas e não incorpora as experiências acumuladas das culturas autóctones”³². Franz Hinkelammert percebeu bem este problema quando analisou a obra de Max Weber. Segundo ele, ao tentar mandar os deuses de volta para as suas tumbas, Weber acabou ressuscitando-os: “os deuses e demônios regem o mundo, e sendo isso um fato, não há rebelião possível. Pelo contrário, a rebelião torna as coisas piores”³³.

A segunda questão diz respeito ao problema da igualdade. Sendo um dos três ideais da Revolução francesa, a busca da igualdade, como também os outros dois ideais: fraternidade e liberdade marcou a modernidade europeia. “No entanto, a história do tráfico negreiro e da escravidão dos negros, inaugurada desde a descoberta do novo Mundo, ainda faz parte da modernidade da civilização ocidental e até constitui o dispositivo sem o qual nem o racismo antinegro nem o atual subdesenvolvimento do continente africano

seriam compreensíveis. É grande a tentação, à partir da própria natureza da escravidão - onde quer que seja praticada - de diluir o acontecimento na história universal e assim isentar o Ocidente moderno de um confronto com o que pertence de fato a sua própria memória”³⁴.

Esta questão não deve ser colocada apenas no nível da reparação histórica. A escravidão e a exploração da pessoa e do trabalho humano são ainda uma realidade que infelizmente continua atual.

A terceira questão trata do desenvolvimento. O problema do desenvolvimento capitalista foi largamente criticado mesmo no mundo europeu³⁵. O aspecto que a leitura da história a partir do grito dos oprimidos traz à luz do dia é a demonstração de que desenvolvimento não é sinônimo de progresso. Esta constatação permitiu a Boff e Elizondo de enunciar teologicamente o trama econômico vivido por milhões de vítimas na América latina. Eles falam do desenvolvimento cumulativo e vio-

29. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, “Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?”, op. cit., p. 7 [735].

30. Cf. LÖWY, Michaël, “La théologie de la libération et la modernité”, in COLIN, Pierre et alii, *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelas, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993, p. 75-89.

31. PUEL, Hugues, “Les enjeux éthiques de l'économie”, in LUNEAU, René et alii, *Le rêve de Compostelle. vers la restauration d'une Europe Chrétienne*, Paris, Centurion, 1989, p. 335.

32. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, “Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará?”, op. cit., p. 7 [735] - 8 [736].

33. HINKELAMMERT, Franz, *As Armas ideológicas da morte*, São Paulo, Paulinas, 1983, p. 95.

34. HUBON, Laënnec, “La traite et l'esclavage des noirs en Amérique”, *Concilium*, 232, 1990/6, p. 89 [817] - 99 [827], aqui p. 89 [817].

35. Veja, a título de exemplo: HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme ideologie*, traduzido do alemão para o francês por Jean-René Ladmiral, Paris, 1973.

lador de todos os ecossistemas que 'conduzem ao apocalipse'.

A quarta questão trata do direito. O Direito, na modernidade, toma um significado sem precedentes. As leis e o Estado de direito serão considerados como a segurança para a liberdade individual e coletiva. Porém, quando se olha a história à partir do grito dos oprimidos, se constata que as leis são feitas para legitimar a opressão, ou, o que ainda é pior, existe um paradoxo entre a lei, as constituições e a vida cotidiana. Darcy Ribeiro indigna-se e escreve que "uma das armas mais poderosas na perseguição dos índios é a velha hipocrisia civilizadora das práticas nominalmente protecionistas, entre elas, a legislação de amparo aos índios, sobretudo a que lhes garante a propriedade das terras onde vivem. A legislação brasileira é exemplar nessa matéria, porque tem estatuto constitucional e é imelhorável de tão perfeita; mas os índios continuam sendo espoliados de suas terras. Duas dezenas de líderes foram assassinados nos últimos anos, mas raramente se levou um assassino a julgamento e a nenhum deles se encarcerou"³⁶.

A quinta questão, finalmente, é a que trata da quebra de uma tradi-

ção cultural. O pluralismo cultural é uma das características da modernidade. Ele não se resume apenas ao pluralismo religioso mas o supõe. Uma observação panorâmica sobre os 500 últimos anos da história na América latina já mostrou que em 1492 este pluralismo não foi possível. Para Octavi Fullat Genís, a civilização do trigo esmagou a civilização do milho. "O trigo não educou o milho, a civilização do trigo apenas destruiu, acabou com a civilização do milho. A disputa foi até a morte. Os primeiros atacaram, os segundos resistiram (...). Atualmente, o milho está morrendo"³⁷. O problema torna-se ainda mais grave na medida em que o processo de destruição cultural torna-se cada vez mais violento com desenvolvimento e complexificação da sociedade moderna. Nesta perspectiva pode-se perguntar: até onde os índios Yanomami, por exemplo, poderão continuar sendo Yanomami mesmo entrando em contato com a assim chamada civilização? Ontem o cavalo e a pólvora desempenharam um papel determinante na destruição cultural. Hoje, os agentes da destruição cultural são antes de tudo as regras da economia de mercado.

1.4 Uma contribuição original para a humanidade e para a Igreja

Toda uma prática eclesial já foi desenvolvida neste campo. Trata-se da opção preferencial pelos pobres. A história e a prática cristã pós-Medellin são testemunhas. Nos limites deste artigo, importa fazer duas observações. Em primeiro lugar as vítimas, através do grito "querem dar uma contribuição original para toda a humanidade e para a Igreja do Cristo. Mas isso somente é possível se nós, brancos dominadores, rompermos a lógica de exclusão e de morte que perdura desde 1492, e aprofundarmos a relação de acolhida e de apoio a alteridade. (...) Não se trata apenas de um resgate cultural, mas muito mais, de um ato criativo e libertador, mediante o qual os próprios indígenas e aos afro-americanos [eu acrescentaria: aos pobres em geral] encontram razões de viver, de relacionar-se com a sociedade envolvente, com a consciência do que podem ganhar e do que podem perder nesta interação necessária. Só então se fazem sujeitos da sua própria libertação"³⁸. Em segundo lugar, como lembrou Dom Luciano Mendes de Almeida a Van Schoote, "nossa fé nos foi

imposta pelo poder dos vencedores. Sua religião, sua língua são linguagem e religião de conquistadores. Foi através desta linguagem e de sua simbologia que aprendemos a conhecer Jesus Cristo. Quase não tivemos tempo para traduzir a mensagem original do Cristo na nossa própria linguagem e nos nossos próprios símbolos. O que não impede que nos fizemos uma experiência misteriosa. Durante 500 anos, nós fomos empobrecidos. Hoje ainda, no rastro do neo-liberalismo e do endividamento, continuamos a ser explorados. Par causa deste empobrecimento, destas torturas, este cálice transbordante de amargura, ocupamos praticamente o último lugar. A partir de nossa pobreza e de nosso desfalecimento, estamos prontos para anunciar a mensagem do Cristo, libertador ressuscitado, não somente diante da América latina, mais ainda face a todo o mundo"³⁹.

2 AS MOTIVAÇÕES DA CONQUISTA E OS DIFERENTES PROJETOS ECLESIOLOGICOS

Nesta segunda parte será desenvolvido alguns aspectos da experiência eclesiológica. É uma tarefa difícil balizar a partir destes últi-

36. RIBEIRO, Darcy, "O povo latino-americano", Concilium, 232, 1990/6, p. 20 [748] - 34 [762], aqui p. 24 [752].

37. GENIS, Octavi Fullat, "1492, La educación imposible", in COLÓN de CARVAJAL, Manuel Prado et alii, *Encuentro con América*, Barcelona, Herder, 1988, p. 103-104.

38. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, op. cit., p. 9-10.

39. van SCHOOTE, Jan Pierre, "L'évangélisation d'Amérique latine et nous", (entrevista feita por André Knockaert), *Pastoralia*, 3 de março de 1992, p. 50-53.

mos 500 anos da história da América latina, um modelo único de Igreja. Os modelos se misturam com as diferentes motivações da conquista.

Enrique Dussel dá uma interessante contribuição a este debate⁴⁰. Inspirando-se neste artigo, esta segunda parte será desenvolvida em dois momentos. Num primeiro a atenção voltar-se-á para os atores e em seguida considerar-se-á as motivações da conquista.

2.1 Os atores da conquista

Segundo Dussel, há neste processo cinco autores: 1) o capital em espécie, 2) o Estado, na Espanha e o Estado das Índias, 3) os conquistadores, 4) os missionários e 5) aqueles que sofreram as conseqüências (o objeto dominado)⁴¹. Os quatro primeiros constituem o bloco histórico e hegemônico do poder, e o quinto, a origem do bloco social dos oprimidos (do povo latino-americano).

O primeiro bloco é formado pela Coroa, a nobreza espanhola, os mercadores e a Igreja, enquanto que o segundo bloco constitui-se pelo Outro, quer dizer, o índio, o negro, enfim o pobre.

No que diz respeito ao primeiro bloco, "a coroa, os reis (com a unidade de Castela e Aragão em

1479), o Estado espanhol nascente (que era, ao mesmo tempo, o Estado das Índias), controla com seu senhorio toda a estrutura da conquista (...). Sem dúvida alguma, é o 'autor' determinante". Em segundo lugar, a 'nobreza' espanhola, com suas frações: os Grandes, proprietários latifundiário que controlavam o sistema agrícola e de pastoreio da 'mesta'; os que possuíam Títulos, os Cavaleiros, e, por último, os Fidalgos (nove décimos da nobreza), que serão os autores militares hegemônicos - mas não únicos - da conquista. A crise agrícola e da criação de gado, o despovoamento da Espanha, impele-os às Índias como conquistadores. (...) Os mercadores (no começo do Mediterrâneo hispânico), os possuidores de dinheiro na Espanha (em Andaluzia ou Castela), que pagam ou emprestam para as aventuras da conquista, os quais, bem cedo, irão depender dos grandes financistas estrangeiros, da Europa Central (os Fugger, Welz, Einger, Sayller, etc.). Detinham um grande poder, até sobre a monarquia e a nobreza (...). A Igreja, que possuía a terça parte das terras da Espanha, que junto com a Coroa e a Nobreza era o terceiro poder do Reino. Com seu clero abundante,

com seus poderosos bispos e arcebispos (a serem temidos até no nível militar), com seu poder cultural nas universidades, ela impregnou completamente a vida cotidiana e pública. Mas, mediante um sistema de Padroado bem organizado, a Cristandade tinha como cabeça o Rei"⁴².

No segundo bloco, o "índio e posteriormente o negro escravo, serão a base da pirâmide do poder, os dominados, 99% da população em fins do século XVI (se lhes acrescentarmos os mestiços, zam-bos, mulatos e crioulos (...)) são o outro, o pobre"⁴³.

O projeto eclesiológico de cada um destes autores é difícil de ser percebido porque muitos elementos de ordem cultural se misturam. No nível não-cultural, as dificuldades também são grandes porque estes projetos foram alimentados por motivações diferentes e até mesmo contraditórias. Os quatro primeiros autores possuem interesses diferentes que produzirá modelos eclesiológicos que vão des-

de a legitimação incondicional da Cristandade até uma crítica profética da dominação política. A oposição estrutural, de uma lado existe alguém que invade, e de outro alguém que é invadido, cria entre os quatro atores e o quinto uma relação na qual o invasor, com os seus projetos e interesse, ameaça e o invadido resiste. Neste sentido, uma observação das motivações podem clarear a compreensão dos modelos eclesiológicos.

2.2 As motivações da conquista

Muitos autores já escreveram sobre o papel do ouro na conquista⁴⁴. Este processo de acumulação de riquezas foi legitimado por uma teologia da dominação. O Deus desta teologia, recorda Rubén Dri, é o Deus da morte que legitima o genocídio, elemento essencial da conquista⁴⁵. Em conseqüência desta teologia, as estruturas do culto, da organização da vida da Igreja também elas são marcadas pela morte física e cultural.

42. Ibidem, p. 36 [764] - 37 [765].

43. Ibidem, p. 37 [765] - 38 [766].

44. Cf. GUTIERREZ, Gustavo, Dios o el oro en las Indias siglo XVI, Lima, 1989. Veja também: TODOROV, Tzvetan, La conquête de l'Amérique. La question de l'autre, Paris, Seuil, 1982, veja particularmente capítulo I (Découvrir).

45. Cf. DRI, Ruben, "Teología de la dominación y conquista. La teología de la dominación que legitimó la conquista de América", in BELLÍ, Gioconda et alii, 1492-1992 La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina, Costa Rica, D.E.I., p. 99-128.

40. Cf. DUSSEL, Enrique, "As motivações reais da conquista", Concilium, 232, 1990/6, p. 35 [763] - 46 [774].

41. Cf. Ibidem, p. 35 [763] - 36 [764].

Para que se evite as legendas negra ou rosa é preciso reafirmar que a motivação fundamental da conquista foi a procura de riquezas - ouro, prata, comércio - e de honraria - procurada pelo fidalgo ou por aquele que pretendia sê-lo. É preciso também reconhecer o papel dos oprimidos que gritaram sua história. Para tanto uma teologia crítica, cheia de latineidade se faz legítima, urgente e necessária. Após considerar todos os fatores que envolve o processo da conquista, tal teologia deve tomar a defesa dos índios, dos negros; enfim dos pobres, porque neles se encontra o outro ameaçado no seu ser.

A partir do ponto de vista da teologia crítica latino-americana, Dussel, tomando em consideração os diferentes atores da conquista, mostra as cinco motivações da conquista. Trata-se 1) da dominação política, 2) encher-se de riquezas em pouquíssimos dias, 3) do culto a Deus e do serviço à Igreja, 4) da crítica profética à idolatria, 5) e as motivações dos que descobriram as motivações reais⁴⁶.

2.2.1 A motivação de dominação política

Fernando Colombo, o filho de Colombo, recordando "como o almirante desceu na ilha e tomou

posseção em nome dos reis católicos", escreve: "quando o dia chegou, eles viram diante deles uma ilha. O almirante, tendo ordenado que se colocasse a chalupa armada sobre as águas, ganhou a terra firme, empunhando o estandarte real. Os capitães das outras caravelas desceram também sua chalupas com as bandeiras da expedição que de um lado possuía uma cruz verde e um F e do outro um I com coroas em honra de Ferdinand e Isabela. Tão logo desembarcaram, todos renderam graças a Nosso Senhor ajoelhando-se sobre a terra e beijando-a com lágrimas de alegria. O almirante levantou-se e declarou dar a esta ilha o nome de São Salvador. Pois, com a solenidade que convém em semelhante caso, ele a tomou em posseção em nome dos reis católicos, na presença dos habitantes reunidos neste lugar. Em seguida os espanhóis o reconheceram como almirante e vice-rei, e tendo saudado com alegres aclamações, juraram-lhe obediência como se deve ao representante de Suas Majestades os reis católicos, enfim pediram-lhe de lhes perdoar todas as dúvidas que eles tiveram com relação a ele⁴⁷.

A narração de Fernando Colombo é rica em imagens. Sua visão fatalista - quando o dia chegou -

reforça a idéia segundo a qual os espanhóis estavam destinados a realizar o desejo divino. Não se tem dificuldades de constatar toda uma teologia de cristandade: uma cruz verde com um F e um I. Ruggiero Romano vê neste empreendimento o importante papel desempenhado pela religião "na conquista material e militar do novo mundo"⁴⁸. Evidentemente que esta posição continua tributária de uma teologia de cristandade que dá substrato à expansão da cultura ocidental e cristã contra os muçulmanos, os pagãos que "morrem sem salvação nas suas perversões e feitiçarias"⁴⁹.

2.2.2 A motivação do encher-se de riquezas em pouquíssimos dias

O desejo de acumular riquezas no mais breve espaço de tempo catalisa as motivações de três - o conquistador, a monarquia e o capital - dos cinco atores da conquista. As relações entres estes diferentes atores partilham - com nuances - a mesma procura de riqueza e não se desenvolveram sem conflitos. Cortés, por exemplo teve problemas com um certo Juan Bono de Quejo que,

apoiado pelo bispo de Burgos quis ser governador⁵⁰. Dussel reconhece que a "teologia de Juan Ginés Sepulveda (na Espanha) ou do Padre Vieira (no Brasil) são autênticas Teologias da Dominação - justificam a dominação sobre o índio, o escravo como processos civilizatórios, hoje diríamos modernos. Deve-se entender que esta teologia justifica as motivações dos conquistadores e se encontra em contradição com os interesses da Coroa - já que, à partir de meados do século XVI, esta entendeu que os encomendeiros e as elites espanholas nas Índias reduziam poder do Rei nelas"⁵¹. A divisa dos conquistadores era: "Dios está en el cielo, el Rey está lejos, yo mando aquí" (Deus está no céu, o rei está longe, eu mando aqui). Esta contradição entre o poder da Coroa e o poder dos conquistadores deu aos missionários profetas algum "espaço para criticar essas pretensões de dominação e escravismo com o apoio da Coroa"⁵².

2.2.3 A motivação do culto a Deus e do serviço à Igreja

A quatro de maio de 1493, Alexandre VI concede aos reis católi-

46. Cf. DUSSEL, Enrique, "As motivações reais da conquista", op. cit., p. 38 [766].
47. COLOMB, Fernando, Christophe Colomb raconté par son fils, tradução (francesa) notes de Eugène Muller, préface de Jacques Heers, Paris, Librairie Académique Perrin, 1986, p. 64-65.

48. ROMANO, Ruggiero, Les conquistadores. Les mécanismes de la conquête coloniale, Paris, Flammarion, 1972, p. 17.

49. DUSSEL, Enrique, "As motivações reais da conquista", op. cit., p. 40 [768].

50. Cf. CORTES, Hernán, Cartas de relación de la conquista de México, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 19827, p. 197.

51. DUSSEL, Enrique, "As motivações reais da conquista", op. cit. p. 41 [769].

52. Ibidem.

cos e a seus sucessores as terras das Índias e das ilhas descobertas e a descobrir. Na bula pontificia Inter coetera que "Alexandre, bispo, servo dos servos de Deus", escreve "a seus ilustres, muito querido filho em Cristo, Fernando, rei, e muito querida filha em Cristo, Isabela, rainha de Castilha, de Leon, de Aragon, de Sicile e de Granada", pode se ler: "(...) segundo o que vossos enviados podem saber, os habitantes das ditas ilhas e terras firmes crêem que existe um Deus criador no céus e parecem aptos para receber a fé católica e a serem instruídos. Introduzir-se-a com facilidade nas ditas terras e ilhas o nome de Nosso Salvador e Senhor Jesus-Cristo. Vós vos propusestes, com o fervor da divina clemência, submeter as ditas ilhas e terras firmes e seus habitantes e naturais, e reduzi-los à fé católica. Nós prescrevemos vivamente no Senhor e pelo santo batismo que vós recebestes e pelo qual vós sois obrigados à obediência apostólica, e pelas entranhas misericordiosas de Nosso Senhor Jesus Cristo, cordialmente nós vos requeremos pois que vós tentais de emprender e de prosseguir até o

fim semelhante empreitada, que vós queirais, como devem as almas diligentes e zelosas de verdadeira fé, trazer os povos que vivem em tais ilhas e terras a receber a religião cristã, e, em nenhum momento, vós temais os perigos e os trabalhos, tendo esperança e confiança que Deus todo poderoso favorecera alegremente vossa empreitada"⁵³.

Através desta bula, naquilo que diz respeito a Espanha e através da bula Aeterni Regis de 1455, no que diz respeito à Portugal, se sela a união entre a Igreja e o Estado. Em outras palavras, a "Igreja constituiu-se como um momento interno da estrutura do poder da Coroa: da Cristandade das Índias sob o controle absoluto do Conselho das Índias. As leis dos Reinos das Índias são um código eclesiástico e civil ao mesmo tempo. A evangelização é um poder e responsabilidade da Monarquia, embora que seja a Igreja o agente direto da missão da conquista espiritual (...). A evangelização levada a cabo pela Igreja justificava a ação do poder político, do poder econômico e dava à Igreja o controle absoluto da cultura (a edu-

cação no nível ideológico e dos costumes)"⁵⁴. Aqui, mais uma vez aparece o conflito entre os diferentes projetos. Neste sentido, "os jesuítas por exemplo não admitiam o poder do Conselho das Índias nas suas obras, e isso virá, com o tempo, a ser uma das causas de sua expulsão (em 1759 no Brasil, e em 1767 na América espanhola) - que, junto com as antigas expulsões dos judeus, mouriscos e comúneros no século XVI, privará a América latina de toda possibilidade de iniciar no século XVIII a revolução industrial"⁵⁵.

2.2.4 A motivação da crítica profética à idolatria

Maximiliano Salinas recorda que "uma das vozes surgidas simultaneamente e a contrapelo da invasão colonial no chamado Novo Mundo foi a voz dos que falaram pelas vítimas. Foi a queixa e o grito dos profetas que acudiram às vítimas da invasão para livrá-las ou protegê-las da violência sofrida"⁵⁶. Entre os dominicanos da primeira hora encontra-se algumas destas figuras proféticas. Dussel lembra que "desde 1510, pela voz de

Antonio Montesinos na Hispaníola (hoje Santo Domingo), um grupo de dominicanos lançou a crítica à relação social» de dominação sobre o índio chamada encomendas (o índio devia trabalhar de graça para o espanhol durante certo tempo)"⁵⁷. Em 21 de dezembro de 1511, Montesinos fez um sermão, em nome da comunidade dos dominicanos, onde ele mostra a incompatibilidade entre a fé cristã e a possessão de escravos⁵⁸.

Para se fazer justiça à alguns europeus que souberam ultrapassar o projeto colonial tomando a defesa dos oprimidos, pode se dizer com Dussel que esta "geração profética (33% dos bispos de 1504 a 1620 foram dominicanos e lascasianos - alguns deles foram martirizados, como Antônio de Valdivieso na Nicarágua, outros expulsos, como Paulo de Torres no Panamá etc) soube discernir as motivações dos diversos agentes da conquista. (...) Alguns membros profético, então criticaram os conquistadores apoiando-se no Rei - já que era tático lutar em favor do longínquo para vencer os dominadores próximos do índio -

55. Ibidem, p. 43 [771].

56. SALINAS, Maximiliano, "As vozes dos que falaram pelas vítimas", *Concilium*, 232, 1990/6, p. 100 [828] - 108 [836], aqui p. 100 [828].

57. DUSSEL, Enrique, "As motivações reais da conquista", op. cit., p. 43 [771].

58. Cf. LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, in *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1990.

53. BULLE INTER COETERA, de Alexandre VI, in COLOMB, Christophe, *La découverte de l'Amérique*, tome III (Ecrits et document - 1492-1506), tradução francesa de Soledad Estorach et Michel Lequenne, introdução e notas de Michel Lequenne, Paris, La Découverte, 1991, p. 94-99.

54. DUSSEL, Enrique, "As motivações reais da conquista", op. cit. p. 42 [770].

mas sem poder fugir ao império do Ouro que reinou de todas as formas idolatricamente⁵⁹.

2.2.5 A motivação daqueles que "descobriram as reais motivações"

De uma certa maneira esta última motivação já está presente neste estudo desde o começo. Pois, "a partir da perspectiva do índio, o descobrimento e a conquista foram um só e mesmo movimento: uma invasão. A invasão de nosso mundo (para os europeus América), que passou a ser deles, e o habitante autóctone, o excluído. Desta perspectiva, tanto o conquistador (com seu afã de riquezas, honra e de glória de Fidalgo, que na realidade era muitas vezes Filho de Ninguém, como a Igreja (que, pretendendo evangelizar, não podia senão justificar a conquista, exceto os profetas), como o Rei (que, embora desconhecido por sua distância, era temido como um todo-poderoso Deus estrangeiro; e, evidentemente, muito mais invisível a seus olhos estavam os banqueiros de Gênova ou de Augsburg, que eram os verdadeiros deuses invisíveis, os feitiços), todos eles haviam ocupado suas terras, matado seus deuses, arre-

batado suas mulheres (com as quais se deitavam), seus filhos (que eles educavam na cultura alheia)... o fim de um mundo. Certamente, Deus realizou neles um milagre do Espírito e eles foram cristãos, contra tantos escândalos⁶⁰.

É em razão deste milagre que a partir dos excluídos aparece o todo-poderoso Deus estrangeiro e os deuses invisíveis. Assim, mostrando a violência do sagrado, os excluídos testemunham contra o sagrado sacrificial. Pois, como lembra a profecia de Chilam Balam de Chumayel, no Livro das Linhagens, citada por Dussel, "no dia onze de Ahau se começa com a conta do tempo (...). Somente por um tempo perverso, pelos perversos sacerdotes, foi que entrou em nós a tristeza, que, entrou em nós o cristianismo. Porque os mui cristãos chegaram aqui com o verdadeiro Deus, mas este foi o princípio de nossa miséria, o princípio do tributo, o princípio da esmola, a causa de começar a discórdia oculta, o princípio das lutas com armas de fogo, o princípio dos atropelos, o princípio dos despojos de tudo, o princípio da escravidão pelas dívidas, o princípio da morte à espada, o princípio da contínua contenda, o princípio do

padecimento. foi o princípio da obra dos espanhóis e dos padres (sacerdotes católicos)⁶¹. Através de seu testemunho as vítimas revelam a verdadeira face do sagrado trazido pelos europeus e apontam na direção da construção de um sagrado e evidentemente de um modelo eclesiológico onde é possível conjugar sagrado e ausência de violência e de sacrifício. A este processo pode-se dar nome de racionalização do sagrado numa perspectiva não-sacrificial. Pena que esta racionalização do sagrado, esta descoberta segundo a qual para além da violência dos deuses invisíveis é sempre possível chegar a um sagrado não-sacrificial, aqui na América latina, custou caro em primeiro lugar aos índios e depois a toda a humanidade que perdeu, com o massacre das culturas indígenas, importantes fontes de inspiração para a resolução de seus problemas atuais. O mais triste é que, como escreve Jürgen Habermas, "a modernização aparece então como história dolorosa daqueles que pagaram ao preço de tradições e de vidas saqueadas a impo-

sição de novos modos de produção e sistemas de Estado moderno⁶².

3 E OS ROSTOS?

Sob a forma de um relato experiencial, esta terceira parte quer chamar a atenção para as consequências para o logos, particularmente o teológico, da escuta do grito dos marginalizados. Ao tomar forma de rosto, o grito passa a ter autoridade de discurso e o logos passa a expressar-se como vontade de viver. O que significa uma revisão e um abandono da perspectiva que compreende a racio-nalidade como vontade de poder.

Na experiência eclesial da América latina, o grito dos oprimidos foi escutado. As conferências de Medellín e de Puebla e posteriormente a conferência de Santo Domingo transformaram este grito em rosto. Entretanto, o que inspirou à introdução desta palavra rosto no título deste artigo foi uma experiência parecida com aquela traduzida em artigo pelo teólogo Johann-Baptist Metz⁶³.

61. Ibidem.

62. HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomo 1, *rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduzido do alemão por Jean-Marc Ferry, tomo 2, *Crítica de l'raison fonctionnaliste*, traduzido do alemão por Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987, aqui, tomo 2, p. 414.

63. METZ, Johann Baptist, "Com os olhos de um teólogo europeu", *Concilium*, 232, 1990/9, p. 109 [837] - 116 [844].

59. DUSSEL, Enrique, "As motivações reais da conquista", op. cit., p. 43 [771] - 44 [772].

60. Ibidem, p. 45 [773].

A propósito de uma visita ao Brasil em 1988, ele escreve: "muito mais fortemente do que por idéias, por testemunhos, e por leituras, a minha lembrança está sempre de novo povoada por rostos. As minhas impressões e lembranças mais fortes e mais inquietadoras dizem respeito aos rostos da América Latina. Aproxime-se bem perto do peitoral, me disse o Bispo Morelli, durante uma celebração litúrgica na cidade de Caxias, no Estado do Rio de Janeiro. Aproxime-se para ver os rostos. Eram sempre de novo e predominantemente rostos pequenos, rostos negros, rostos que brilhavam por momentos, pelo espaço de um hino, pela duração de um apelo, de um grito. Havia sonhos ali, havia desejos nestes olhos - e, também lágrimas"⁶⁴.

A partir desta experiência o que se quer mostrar é a concretização do grito do marginalizado. O peso do grito enquanto argumento-testemunho reside no fato que ele é a ponta que se vê de um grande iceberg; a vida e a vontade de viver, que não se vê. Como começou-se pela teologia do grito, quer se terminar citando alguns extratos deste artigo. Esta opção foi feita em vista de uma valorização prática da hermenêutica como forma de uma meta-interpretação.

Como recorda Metz, "para a Igreja, a dolorosa realidade das populações em situação de miserabilidade, realidade que clama aos céus, há muito se transformou numa questão vital e na pedra-de-toque de sua eclesiologia universal. Na verdade, a Igreja não só tem uma Igreja do Terceiro Mundo, mas ela é, em larga escala, tal, mesmo com uma origem histórica inegavelmente européia. Diante da grande quantidade de miséria, que clama aos céus, ou já não clama mais, porque, há muito tempo, sua voz e seus sonhos foram amordaçados, não pode a Igreja se contentar e satisfazer com a idéia de que se trata aqui de tragédias de ausência de simultaneidade num mundo que, de uma forma cada vez mais acelerada, cresce em conjunto. Nem pode também a Igreja tranquilizar a sua consciência com o fato de que estes pobres são, na verdade, as vítimas e também, as vezes, os algozes das suas próprias oligarquias opressoras e cruéis. O que, de um ponto de vista bíblico, foi expresso na linguagem de um cristianismo itinerante e paroquial, deve ser soletrado e tomado profundamente a sério no âmbito da Igreja universal: o que tiverdes feito ao menor dos meus irmãos... A Igreja européia não pode, por isso, quase numa postura pós-mo-

64. Ibidem, p. 109 [837].

derna, sob a pressão das circunstâncias e das mentalidades, arranjar um pretexto e minimizar suas normas e critérios. Ela não pode fugir da tensão entre a mística e a política, procurando refúgio no pensamento místico, distante da história"⁶⁵.

Mais do que nunca, então, é urgente para o futuro da Igreja na América latina e para a catolicidade da Igreja universal que estas palavras do teólogo alemão encontrem eco na transformação de estruturas que impedem a realização da vida e o livre fluxo da criatividade e da ousadia teológico-pastoral que poderá assim justificar o direito de cidadania da racionalidade que não se faz surda ao grito dos pobres.

Metz escreve ainda: "a cultura política, que está sempre em busca da liberdade e da justiça para todos, somente terá condições de prevalecer e de se impor, quando ela, tanto entre nós como entre os povos latino-americanos, unir uma outra cultura que, na falta de um termo mais adequado, eu poderia denominar: uma nova cultura hermenêutica. Isto é a cultura do reconhecimento dos outros em seu ser-diferente, com suas especificação na formação da sua identidade social e cultural, com suas

próprias formulações de expectativas e de recordações. (...) A nova teologia política, em nosso país, se esforça, entre outras tentativas, em tornar inesquecíveis o grito das vítimas de Auschwitz dentro do Logos da teologia. E o ímpeto teológico da Teologia da Libertação, assim como eu o entendo, se dedica à tentativa de tornar audível o grito dos pobres no Logos teológico e no ensaio de nele tornar conhecido o rosto do Outro desconhecido, isto é, deixar interromper a torrente de pensamentos e a uniformidade e coerência da argumentação sistemática desse grito e desses rostos. Talvez, isto torne a teologia, em sua linguagem, diminuída, mais pobre e inteiramente não patética. Mas em compensação, estará, bem mais próxima da sua função e missão originárias. Finalmente, a mística vivia e ensinada por Jesus Cristo, e que deve orientar também o Logos da teologia cristã, não é nenhuma mística alcantilada dos olhos fechados, e sim, uma mística empática dos olhos abertos"⁶⁶.

O desafio que as proposições de Metz impõem ao Logos da teologia consiste em teologizar sem renunciar a racionalidade argumentativa. Nisto há uma coincidência entre a tarefa da teologia e o trabalho que consiste em dar ao grito

65. Ibidem, p. 112 [840].

66. Ibidem, p. 114 [842] - 116 [844].

dos marginalizados um estatuto de discurso histórico. A dificuldade na elaboração deste discurso, a partir da própria história, e principalmente a partir da história dos oprimidos, é o problema de se colocar a escuta do argumento-testemunho pois, este encontrando sua origem no grito dos oprimidos está bem situado para confirmar ou desautorizar o discurso. O que faz desta experiência de escuta a pedra angular do pensamento teológico Pois esta escuta revigora a experiência proposta por João nas primeiras linhas do seu evangelho: "no principio era o verbo (...) e o verbo se fez carne" (Jo 1, 1-14). Esta tentativa de teorização poderia ser descrita em termos mais

práticos como comunicação em vista da comunhão com o outro. Ou então, a partir de uma formulação mais mística poderia se dizer que se trata do exercício da contemplação-ativa da ação-contemplativa. Este exercício que encontra sua realização somente na escatologia, feito de maneira perseverante e metódica pode animar a escuta, a compreensão e o serviço ao grito dos oprimidos.

Marcio A. S. Romeiro é Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, animador da Pastoral da Moradia na Região Episcopal Ipiranga - SP e professor nesta Faculdade, na PUC - SP e na FAL.

LIVRARIA LOYOLA

LIVRARIA, PAPELARIA E ARTIGOS RELIGIOSOS
LIVROS UNIVERSITÁRIOS, ESCOLARES E RELIGIOSOS

Loja 1
Rua Senador Feijó, 120
01006-000 Centro
São Paulo - SP
Tel./Fax: (011) 232-0449

Loja 2
Rua Barão de Itapetininga, 246
01042-001 Centro
São Paulo - SP
Tel./Fax: (011) 256-8073

PASTORAL INDIGENISTA NOS ANOS 80

RESGATE HISTÓRICO-SISTEMÁTICO DE DESAFIOS, RESPOSTAS E PROPOSTAS

Pe. Paulo Suess

A Pastoral indigenista é a pastoral junto aos povos indígenas administrada por não-índios. A meta é, no dizer de João Paulo II, "em definitivo, de conseguir que os católicos indígenas se convertam em protagonistas da sua própria promoção e evangelização"¹. Por circunstâncias histórico-culturais, só em alguns países latino-americanos, como na Bolívia e no Equador, as conferências episcopais já estão sendo diretamente assessoradas por indígenas, configurando assim a transição de uma pastoral indigenista para uma pastoral indígena.

O propósito deste texto é de reconstruir a memória institucional da pastoral indigenista da "década dos anos '80", enquanto articulada pelo Conselho Indigenista Missionário/CIMI². Esta memória está documentada nas Conclusões das Assembleias Gerais do CIMI; nos pronunciamentos dos seus presidentes nas

Assembleias Gerais da CNBB, em Itaiaci/SP, em relatórios e cartas circulares; está registrada também no jornal PORANTIM que desde 1978 atua em nome do CIMI "em defesa dos povos indígenas", e está nos textos das respectivas "Semanas dos Povos Indígenas".

1. REALIDADE INDÍGENA

Em 1957, um extenso relatório de Darcy Ribeiro mostrava que desde 1900, através do contato com a sociedade brasileira, mais de 80 povos indígenas foram destruídos por doenças e violência física. "Nesse período, a população indígena do Brasil caiu de cerca de 1 milhão para menos de 200 mil"³. Hoje habitam o solo brasileiro cerca de 250 mil indígenas configurando 200 povos, profundamente diferentes entre si em sua cosmovisão e prática históri-

1. JOÃO PAULO II, Mensagem aos indígenas (13.10.1992), Anexo I às *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano*, Santo Domingo 1992.

2. Incluo neste texto alguns fatos dos anos '70, já que a pastoral indigenista não foi tratada em: Instituto Nacional de Pastoral (org.), *Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70*, Petrópolis, Vozes, 1994.

3. Shelton H. Davis, *Vítimas do milagre*. O desenvolvimento e os índios do Brasil, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 27. Cf. Darcy Ribeiro, *Culturas e línguas indígenas do Brasil*, in: *Educação e Ciência*, Rio de Janeiro (1957) 1-102.