

De alteridades negadas ao diálogo: a experiência do encontro do cristianismo com as religiões indígenas ontem e hoje

From denied otherness to dialogue: the lessons from the meeting of Christianity with the indigenous religions, present and past

Antônio Lopes Ribeiro¹

Resumo

O cristianismo é uma religião que nasceu como prática da alteridade e do altruísmo. Porém, ao tornar-se religião oficial do Império Romano, passou a afirmar-se como única e verdadeira religião, excluindo todas as outras religiões, inaugurando a cristandade. Foi sob esse ideal que se deu o encontro do cristianismo com os povos indígenas latino-americanos. Considerados pelos colonizadores, como selvagens, destituídos de razão, uma tábua rasa, os povos indígenas tiveram sua tradição negada e foram subjugados. Forçados ao batismo cristão, tornaram-se dóceis à exploração do sistema colonizador, que lhe impôs a religião europeia e negaram-lhes o direito à própria cultura. Hoje, com uma nova consciência de abertura, de respeito à religião do outro, fala-se de inculturação do Evangelho, de valorização dos elementos da cultura indígena. É sobre isto que trata este trabalho, de cunho bibliográfico, no sentido de evidenciar essa trajetória histórica que vai da negação ao diálogo, de uma missão como conversão à inculturação do evangelho, a se dar pela via do diálogo inter-religioso, com o objetivo não só do enriquecimento mútuo, mas de ajudar os povos indígenas na sua luta por reconhecimento, pelo direito às suas terras, pela preservação de sua história, de suas culturas, de suas religiões.

Palavras-chave

Alteridade. Diálogo. Evangelização. Cultura. Religião indígena.

Abstract

Christianity is a religion that was born as a practice of otherness and altruism. However, when it became the official religion of the Roman Empire, it started to assert itself as the only and true religion, excluding all other religions, inaugurating the Christendom. It was under this ideal that Christianity met with Latin American indigenous peoples. Considered by the colonizers, as savages, without reason, a blank slate, the indigenous peoples had their tradition denied and were subjugated. Forced to Christian baptism, they became docile to the exploitation by the colonizing system, which imposed the European religion on them and denied them the right to their own culture. Today, with a new awareness of openness, of respect for other religions, there is talk of inculturation of the Gospel, of valuing the elements of the indigenous culture. This is what this work, of bibliographic nature, is about. It shows the historical trajectory, that goes from the denial to the dialogue, from the mission of conversion to the inculturation of the gospel. It will take place through the lens of the inter-religious dialogue, with the objective not only of mutual enrichment, but of helping indigenous peoples in their struggle for recognition, for the right to their lands, for the preservation of their history, their cultures, their religions.

Keywords

Otherness. Dialogue. Evangelization. Culture. Indigenous religion.

¹ Doutor e mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Especialista em Diálogo Ecumênico e Inter-religioso pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC/FAJE). Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília (FATEO). Pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FATEO. Contato: lopesribeiro@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Por mais controversa que seja sua história, o cristianismo pode ser descrito como uma religião fundada na prática da alteridade e do altruísmo. Razão de sua crucificação, Jesus venceu todas as barreiras étnicas, sociais, políticas e religiosas de seu tempo, lançando-se ao diálogo com os excluídos da sociedade. Em tudo considerou e valorizou a pessoa do outro, respeitando sua alteridade e, num ato de mais profundo altruísmo, jamais visto em outro ser humano, substituiu-nos em sacrifício, assumindo toda nossa culpa, dando sua vida para salvar a humanidade. Se o cristianismo tornou-se uma grande religião, isto se deve a seus seguidores, que se empenharam em divulgar seus feitos, sobretudo pelo mundo pagão, pela via do diálogo.

Esse status de religião da alteridade e de altruísmo viria a alterar-se profundamente, quando movido pelo interesse de unificar o Império Romano, Constantino transformou o cristianismo em religião oficial do Império, inaugurando um novo destino histórico dessa religião. Ao firmar-se como religião oficial, o cristianismo passou a declarar-se como única e verdadeira religião, excluindo, conseqüentemente, as outras religiões. Foi assim que essa religião, que havia nascido como um movimento anti-imperialista, converteu-se resolutamente em religião do Império Romano. Nessa condição, alteridade e altruísmo são transformados em negação do outro, de sua cultura, de sua religião, da própria vida.

Como resultado da união entre o poder divino e o poder terreno, simbolizados pela cruz e pela espada, nasce o ideal da cristandade, com a pretensão de se construir uma única civilização cristã. Foi com esse ideal, na forma de afirmação de uma única religião verdadeira, que se deu o encontro do cristianismo com os povos indígenas latino-americanos. É sobre isto que trata esse artigo, em que se passa da alteridade à negação e do altruísmo à morte do outro, como se deu com a eliminação sistemática de tribos autóctones e de civilizações inteiras de povos como: maias, astecas e incas, que perderam suas vidas, sobretudo nos primeiros anos da invasão. Mas, não falaremos só de sombras neste artigo; também falaremos de luzes, de abertura ao diálogo, de inculturação do Evangelho, de respeito, de consideração à alteridade.

1 A RUPTURA ENTRE FÉ E CULTURA: A CRISTANDADE COLONIAL

Nenhuma análise da realidade cultural latino-americana escapa à grande influência exercida sobre os povos pré-colombianos, por parte da cristandade colonial. A ideia da cristandade é uma construção cultural da época medieval, que tinha por ideal a edificação de uma única sociedade cristã. Enquanto processo, tem sua origem na conversão de Constantino, inaugurando um novo destino histórico do cristianismo, o qual Geffré (2013, p. 320) designa como “o César-papismo (um único Deus, um imperador, um império que coincide com as fronteiras da Igreja)”. Paradoxalmente, o mesmo poder do Império Romano que até então havia perseguido o cristianismo, o eleva a religião de Estado, colocando-se a serviço dos ideais cristãos. Por conseguinte, a Igreja passa a ser concebida como uma “*societas perfecta*”,

constituindo o modelo referencial para toda a sociedade humana, fazendo com que todos os aspectos da vida humana estivessem subordinados a um fim religioso.

Embora seja possível reconhecer os feitos benéficos da cristandade, no que se refere a uma humanização do homem e de certa fraternidade, contudo, no decorrer dos séculos, seus resultados permaneceram muito ambíguos. Ao fazer uso do braço secular contra os heréticos e os cismáticos, os bispos instituíram a ideologia da verdade obrigatória, em detrimento dos direitos da consciência, não respeitando, portanto, a livre autonomia de cada um no domínio religioso. Tal ideologia preceituava que em vista de a verdade absoluta revelada em Jesus Cristo ser “necessária para a salvação de todos os homens, todos os meios são bons para manter a salvação de todos os homens na verdade, ou constrangê-los a aderir a ela” (GEFFRÉ, 2013, p. 321). Essa ideologia trará graves consequências para os infiéis, heréticos e pagãos, no decorrer da história.

Foi com esse ideal de cristandade, ao lado do sistema de padroado (concedido pelo papa aos reis de Portugal e Espanha, para que gerissem a questão religiosa nas terras que fossem conquistadas), que os missionários dos países ibéricos aportaram-se no novo mundo. Essa ideologia prevaleceu na América Latina até às portas do Vaticano II, com graves consequências para os povos pré-colombianos, considerados infiéis, heréticos e pagãos. Disso resulta não ter havido, na América Latina, um encontro entre a genuína fé cristã e a cultura dos ameríndios, que aqui viviam há milhares de anos.

1.1 Encontro do cristianismo com os povos pré-colombianos

Costumamos ouvir desde criança, nos bancos escolares, uma mentira que continua a ser contada ainda hoje, de que o Brasil e a América Latina foram descobertos por Pedro Álvares Cabral e Cristóvão Colombo, respectivamente. Essa é a história dos colonizadores, na perspectiva dos quais seria mais apropriado falar de invasão, do que de descoberta. A chegada dos conquistadores traduziu-se em um choque cultural sem limites, responsável por desestruturar e destruir, por meio do uso da violência, civilizações inteiras como a dos incas, maias e astecas, além outras culturas autóctones. Recordamos aqui que na mesma época da invasão deste continente, os espanhóis haviam expulsado os muçulmanos de suas terras, num episódio que ficou conhecido como reconquista, e as mesmas armas e estratégias de guerra foram utilizadas contra os indígenas durante a conquista. O cristianismo foi imposto na América Latina e no Caribe ou por meio da violência das armas e da sujeição, ou pela “violência doce”, que lhes era aplicada por muitos missionários (GONZÁLEZ, 2010, p. 64).

O encontro do cristianismo com as religiões deste continente deu-se de forma profundamente traumática, não pela via do diálogo, mas na base de um confronto, negando-se as alteridades. Milhões de vidas foram perdidas, corpos e mentes foram colonizados. Com efeito, ao invés de descoberta, houve uma invasão seguida de um dos maiores genocídios já praticados em toda a história da humanidade, com o extermínio de mais de 70 milhões de índios

em todo o continente. Só no Brasil foram mortos mais de cinco milhões de índios, numa estatística que assusta qualquer um, mas que tende a estender-se ainda mais em nossos dias. Os povos indígenas, em sua grande maioria, foram esmagados e tiveram “suas culturas dominadas e condenadas por estruturas e ideologias homogeneizantes” (HECK, 1999, p. 15).

Ostensivamente, a práxis da conquista do novo mundo fez-se valer por força da dominação da cultura ibérica sobre a cultura ameríndia, com seus aparelhos ideológicos hegemônicos, por meio dos quais a cristandade controlava a ideologia de dominação sem contrapartida (DUSSEL, 1997, p. 187). Num confronto direto, desigual, com o uso da violência física e simbólica, os povos pré-colombianos foram submetidos, subjugados e tornados escravos do sistema de colonização. Tiveram sua cultura e sua religião substituídas pela cultura e religião europeia. Esse processo de deculturação das culturas latino-americanas deve-se a uma “concepção da cultura europeia como a única de valor, e das culturas nativas como inferiores ou insignificantes”, a qual é devida à evolução do cristianismo como religião e “como uma matriz para a formação da civilização ocidental” (BINGEMER, 2017, p. 24).

Muitas foram as atrocidades cometidas pelos conquistadores contra os povos pré-colombianos, em nome do catolicismo medieval. Em tudo que fizeram, havia a legitimação da Igreja, motivada pelo ideal da cristandade e pelo poder a eles concedido pelo sistema de padroado. Além disso, eles não estavam sós. Faziam-se acompanhar de missionários cuja missão era levar a boa nova do Evangelho a todos os povos e nações.

1.2 Colonização religiosa: alteridades negadas em nome da missão

O encontro entre o cristianismo e o “novo mundo” não se deu necessariamente em conformidade com a fé cristã. Diferentemente do que ocorreu nos primeiros tempos de expansão do cristianismo pelo mundo, ao transplantar-se para cá, ao invés de haver um encontro teológico entre a fé cristã e o novo mundo, houve, na realidade, um choque cultural sem limites, em que a cristandade ocidental colocou-se a serviço do poder colonizador, legitimado pelo sistema de padroado, concedido aos países ibéricos para promover a expansão da fé cristã, nos territórios que viessem a ser conquistados. Assim, a conversão forçada dos índios ao cristianismo “foi identificada com a adoção da cultura invasora e a rejeição correspondente dos valores locais nativos” (BINGEMER, 2017, p. 25).

Na América Latina, os povos pré-colombianos que foram subjugados ao poder do colonizador tiveram suas alteridades negadas. Segundo Chamorro (2010), o colonizador que chegou ao continente “considerava os índios selvagens, ‘sem lei, sem rei, sem religião’”. Em razão disso, o cristianismo da conquista impôs a fé cristã sobre os índios pela violência simbólica, representada pela cruz, ao mesmo tempo em que os colonizadores se apropriavam de suas terras e de suas riquezas por meio da espada. Os povos indígenas foram acusados de animismo, de religião natural. Carentes de revelação, as religiões indígenas foram consideradas

“como grosseira superstição ou como embuste diabólico de que os cristãos deveriam conservar-se distantes” (PIRES, 1997, p. 17).

Ao considerá-los selvagens, destituídos de razão, uma tábua rasa sobre a qual seria escrita a história, a cultura e a religião dos europeus, negando-lhes sua própria tradição, os colonizadores os subjugaram legitimados religiosamente por missionários que se diziam portadores da boa nova do Evangelho. Estes os submetem ao batismo cristão, o qual se tornou uma porta de entrada não para o cristianismo, mas para a exploração do sistema colonizador. Os povos indígenas deste continente tiveram sua alteridade negada em todos os sentidos. Com a imposição da religião europeia, foi-lhes negado o direito a manter intactas suas terras, sua cultura e suas religiões. Apossaram-se do útero de suas mulheres para repovoamento deste continente e, por fim, negaram a paternidade aos filhos que com elas tiveram, qualificando-os de filhos “bastardos” (DREHER, 1999, p. 45).

1.3 Reação silenciosa dos índios em relação ao poder colonizador

Com a influência da evangelização, no decorrer dos séculos, houve uma profunda transformação religiosa dos povos indígenas, cuja religião foi se tornando cada vez mais cristã. Apesar disso, não aconteceu um simples transplante do cristianismo para o povo indígena, vez que muitos de seus elementos religiosos persistiram, enquanto elementos religiosos católicos foram reinterpretados (MARZAL, 1989, p. 21). Segundo González *et al* (2006, p. 63), “o período da conquista foi um tempo de desarticulação cataclísmica para os povos indígenas, os quais passaram a conformar o grupo dos ‘vencidos’”. Subjugados pela força da violência física e simbólica, entrou-se num processo de aculturação, em que os povos pré-colombianos passaram a colaborar com invasores, assimilando os usos e costumes do sistema dominante, destruindo, dessa forma, sua sociedade e sua cultura. Disso resultou que os índios “reinventaram uma expressão religiosa que dava conta da nova situação, gerada pela experiência traumática da dominação e do submetimento” (GONZÁLEZ *et al.*, 2006, p. 63).

Forçados a aceitar uma religião que não era a sua, os povos indígenas fizeram de tudo para fazer sobreviver suas tradições. Silenciosamente, fizeram uma amálgama dos elementos da fé cristã com os de suas próprias crenças, reinterpretando-os e renomeando seus deuses. Com isto, estabeleceram uma relação pacífica com os missionários e colonizadores ibéricos, sem, contudo, adotar concretamente sua religião. Disfarçadamente, continuaram praticando sua própria religião e não o cristianismo. Por um processo de sincretismo, os índios foram capazes de afirmar seus valores ancestrais, sob novas circunstâncias sócio-históricas (BINGEMER, 2017, p. 106-107). Foi assim que as alteridades negadas pelo cristianismo o recriaram e reafirmaram, resultando formas sincréticas de se praticar a fé, fazendo com que, na América Latina, a maior expressão do cristianismo não se dê pela religião oficial e sim pela religiosidade popular, que tem a presença marcante das religiões indígenas (IRARRAZAVAL, 2007, p. 70).

Como sugere Ligório Soares (2005, p. 71), um olhar menos apologético fará com que percebamos no sincretismo religioso um dos principais eixos da reflexão teológica deste continente, pois afirmar a fé sincrética popular latino-americana significa postular, certo modo, “que o sopro do Espírito já está agindo nas demais tradições culturais, contra ou apesar do contato com as comunidades cristãs”. Com efeito, em contato direto com a fé cristã, os indígenas assimilaram em suas tradições primárias “o enxerto cristão, expurgaram o que lhes pareceu desumano ou sem-sentido, misturaram o que não tinha mesmo muita importância e mantiveram o que julgaram positivo e enriquecedor para sua própria cosmovisão”. É assim que nos chega hoje a riqueza das reflexões teológicas dessas tradições milenares.

2 ABERTURA DA IGREJA À ALTERIDADE

É notável a mudança revolucionária na visão de mundo religiosa da Igreja católica, proporcionada pelo Concílio Vaticano II. Esse concílio será um elo entre um antes e um depois, um divisor de águas, uma virada de página na história da Igreja: de uma afirmação exclusivista e eclesiocêntrica, passa-se a uma afirmação inclusivista e cristocêntrica; de uma realidade monocultural, em que a Igreja se afirma como única e verdadeira religião, vociferando ao mundo que *extra ecclesiam nulla salus*, passa-se para uma realidade multicultural, em que se vê em meio a diversas outras possibilidades de salvação, ao perceber haver sinais de salvação em outras igrejas e comunidades eclesiais; e sementes do Verbo em outras religiões. No Vaticano II, a Igreja tornou-se responsável por uma autêntica virada antropológica, colocando-se praticamente como serva da humanidade, como diz o papa Paulo VI, em seu discurso de encerramento, abrindo “a mente e, depois, o coração dos católicos às demais pessoas de fé”, fazendo “com que ondas de diálogo inter-religioso crescessem e se agitassem de maneira localizada” (KNITTER, 2008, p. 133).

Oficialmente, o Vaticano II será o responsável por consagrar o fim da cristandade, não se definindo mais como uma *societas perfecta*, mas como um povo em marcha para o reino (GEFFRÉ, 2013, p. 322). Durante maior parte de sua história, o cristianismo relacionou-se com outras religiões na forma de exclusão. Por muito tempo funcionou ideologicamente como instrumento de legitimação da conquista e da colonização da Ameríndia, com o intuito de expandir a fé cristã. Até o raiar do Vaticano II, o cristianismo resistiu ao processo de descolonização, bem como às correntes ideológicas emancipatórias e movimentos de libertação latino-americanos (TAMAYO, 2011, p. 378). A intenção do concílio, em relação às outras religiões, era no sentido de estabelecer entre o cristianismo e as outras religiões uma relação envolvendo novas atitudes marcadas pela reciprocidade, compreensão, estima, diálogo e intercâmbio de experiências. Para isso era necessário que se destruísse antigos preconceitos e avaliações negativas do passado, o que somente seria possível “ao se chamar a atenção sobre os valores positivos e os dons divinos das outras religiões” (DUPUIS, 2004, p. 88-89).

Realizado em chave dialógica, o Concílio Vaticano II tornou a Igreja mais aberta para aceitar a legitimidade de outras religiões, como mediadoras do diálogo salvífico entre Deus e a humanidade, não importando o papel preciso que a elas seja atribuído, bem como à Igreja, na história da salvação (AMALADOSS, 1995, p. 61). A receptividade do Vaticano II na América Latina colocará a Igreja católica em diálogo com as religiões originárias deste continente, o que outrora lhes fora negado.

2.1 O diálogo inter-religioso como princípio de abertura da Igreja

A alteridade religiosa remete necessariamente ao diálogo inter-religioso. As religiões “não podem seguir sendo fontes de conflito entre si nem continuar legitimando os choques de interesses espúrios das grandes potências” (TAMAYO, 2011, p. 102). A alternativa própria para isso é a via do diálogo. “Somente um diálogo pode ajudar-nos a ultrapassar séculos de ignorância e de preconceitos referentes às outras religiões” (GEFFRÉ, 1993, p. 71). Após séculos negando as alteridades, necessitamos de um novo olhar universal para o diálogo, um olhar entre seres humanos que buscam a harmonia entre seus saberes, respeitando as diferenças e aceitando uma contribuição mútua, em um contexto de complexidade e complementaridade, sintonizados “com os novos paradigmas da ciência e com as necessidades urgentes de uma nova ética” (SASS, 2004, p. 81). Com efeito, uma atitude moderna bem típica do diálogo inter-religioso implica “o abandono das posições polêmicas, apologéticas, de confronto agressivo e de oposição”. Isto fez com que um cristianismo outrora intransigente e agressivamente empreendedor se tornasse hoje um exemplo para as diversas religiões da terra, de abertura ao diálogo, ocupando entre elas “um lugar determinado, muito qualificado, de destaque mesmo, mas de maneira alguma exclusivo e decisivo” (FEDERICI, 1971, p. 32).

Ao final de dois milênios, ao entrar na idade planetária da humanidade, ou seja, no início de uma civilização mundial, de uma comunidade global das nações, de acordo com Geffré (2013, p. 117) o diálogo inter-religioso desponta como um “sinal dos tempos”. Como vimos, o mesmo mereceu especial empenho do Vaticano II, no sentido de promovê-lo, ao fazer, pela primeira vez em toda a história do cristianismo, um juízo positivo não somente sobre as pessoas, mas também sobre os elementos constitutivos das religiões não cristãs. Na opinião do autor, a novidade do diálogo inter-religioso está relacionada à situação histórica da família humana, no limiar do terceiro milênio, na qual todos os membros “têm consciência de que o que os une é mais importante do que o que os separa e, muitas vezes, os opõe”. Sobretudo, a questão ligada à sustentabilidade da vida no planeta Terra, estreitamente ligada à ecologia. Daí o momento de aprendermos, pela via do diálogo, o que os povos indígenas têm a nos ensinar sobre a preservação da natureza.

De acordo com Renshaw (2011, p. 208), “como cristãos, somos convocados a cruzar fronteiras e descobrir o que existe do outro lado das barreiras culturais e religiosas”. No diálogo, o reconhecimento do outro, com toda a sua diversidade, “é uma referência indispensável para

ser capaz de levar avante um diálogo fértil, ou seja, um diálogo que se baseia na intersubjetividade”. Esse diálogo, em que os interlocutores se respeitam, “pode nos levar a reconhecer os elementos (valores e verdades) trazidos por cada um que fortalecem nossa solidariedade prática” (RENSHAW, 2011, p. 211). Na qualidade de cristão, Queiruga (2007, p. 11) diz que, pela via do diálogo inter-religioso, o cristianismo procura “compreender-se a si mesmo a partir das demais religiões e compreender as demais religiões a partir da vivência e da interpretação” de sua própria religião. Assim considerado, o outro, o índio, não é mais um inimigo a ser abatido, mas uma possibilidade de enriquecimento da própria fé.

Pensar, portanto, o diálogo inter-religioso no contexto atual, torna totalmente sem sentido qualquer perspectiva totalizante, que intente vencer o outro, ou mesmo “chegar a um acordo total ou a uma religião universal” (STEIL, 1993, p. 26). O ideal da cristandade não encontra mais razão de ser, numa época em que se afirma cada vez mais, num universo plural, o princípio da alteridade, a reger o diálogo inter-religioso, que tem por condição necessária, o reconhecimento do outro, na sua diferença, na sua identidade, como legítimo interlocutor. Antropologicamente ricas do amálgama cultural, que as define individualmente, pela via do diálogo as outras religiões poderão ver a si mesmas e também serem vistas pelo cristianismo “nos traços de alteridade e diferença, afirmadas ambas na busca constante, embora diversa, do verdadeiro Deus” (AZEVEDO, 1993, p. 19).

2.2 Os indígenas como interlocutores do diálogo

A abertura proporcionada pelo Vaticano II permite um olhar contemplativo sobre a riqueza cultural e religiosa dos povos indígenas. Num momento em que o mundo inteiro volta seu olhar para este continente, sabendo que a sustentabilidade da vida no planeta Terra depende da preservação do meio ambiente, da flora, da fauna, dos microorganismos que compõe seu riquíssimo ecossistema, os povos indígenas com seu ethos, mitos, utopias e espiritualidades, tem muito a nos ensinar e a toda a humanidade, sobre o cuidado que se deve ter com a natureza, vista por eles como profundamente viva, como fonte de vida e, por conseguinte, sacralizada.

Numa perspectiva de diálogo inter-religioso, no âmbito de uma teologia das religiões contextualizada com a realidade deste continente, em que o pluralismo religioso é majoritariamente indígena, os grandes protagonistas do diálogo deverão ser os povos indígenas, com suas próprias formas de crenças, espiritualidades e suas elaborações teológicas. Por terem sido cristianizadas, essas tradições religiosas têm suas inculturações da fé. Observa-se que as reflexões elaboradas pelas comunidades indígenas são significativas e “se intensificam na fé festiva, no corporal e cósmico”, tornando-se conseqüentemente significativo “para outros setores do povo de Deus e para todo trabalho teológico”. Caberá à teologia das religiões, pela via do diálogo inter-religioso, acolher o humano nas suas raízes (repleto de mitos) e com suas potencialidades (as utopias). Portanto, examinar o pluralismo religioso latino-americano sem

reconhecer o sujeito teológico indígena, incorreria em um gesto no mínimo discriminatório (IRARRÁZVAL, 2003, p. 93).

Sabemos, portanto, que o princípio da alteridade nos lança ao encontro do outro. Na discussão teológica latino-americana, esse outro é o índio, que ao lado do negro, são os pobres deste continente, historicamente excluídos da sociedade, desde os tempos primeiros da colonização. Na América Latina, as alteridades negadas no passado passam a ser reconhecidas pela via do diálogo inter-religioso. O cristianismo que em outras épocas tornou-se instrumento de dominação nas mãos dos países ibéricos, agora se abre ao diálogo com as tradições indígenas deste continente. Como afirma o indígena Paiva Flores (2003, p. 12), ao dialogar com os indígenas, devemos deles nos aproximar despojando-nos de todo pressuposto religioso, especialmente porque esse pressuposto olha de cima, “como aquele que tem as melhores informações sobre Deus, aquele que tem a melhor religião e que vai apenas ensinar”. Devemos dialogar como quem tem mais a aprender do que ensinar; como quem ao inculturar a boa nova se deixa indianizar.

Por certo, o diálogo com as tradições religiosas deste continente não envolverá temas próprios de elites e especialistas religiosos, em torno de problemas dogmáticos como, por exemplo, a singularidade e universalidade de Cristo, temas estes próprios da teologia das religiões europeia, mas sim, “um diálogo de vida compartilhada, ação comum e experiências religiosas compartilhadas entre povos de diferentes crenças” (PHAN, 2011, p. 188). No mundo atual, em que a raça humana se desintegra rapidamente, questões como: pobreza, direitos humanos, luta pela paz, sustentabilidade da vida no planeta etc., constitui a necessidade e a finalidade primária do diálogo inter-religioso com os povos indígenas. Para que isso aconteça, é preciso haver uma convergência das religiões no âmbito espiritual. Somente uma sensibilidade espiritual será capaz de despertar o olhar das religiões para a realidade humana e ambiental, possibilitando a realização de ações conjuntas na busca por soluções dos problemas existentes (WOLFF, 2016, p. 69).

2.3 Missão, evangelização e inculturação

Nós cristãos temos por mandado de Jesus a missão de anunciar o Evangelho a todos os povos e nações, mas de forma a não obrigar as pessoas na sua aceitação, a renunciar suas crenças e abrirem mão de suas religiões. Devemos, isto sim, através do diálogo inter-religioso, renunciar a qualquer tipo de superioridade e autossuficiência, na certeza de que somos todos peregrinos da verdade, companheiros de viagem, caminhando juntos para a casa do Deus, Pai-Mãe comum. No diálogo com as tradições indígenas, visando o anúncio do Evangelho, deve haver respeito à alteridade outrora negada aos índios, “acreditando na epifania de Deus presente nos diferentes povos, etnias e culturas” (FERRARO, 2005, p. 35). Da mesma forma que o cristianismo nascente não integrava e nem substituía as riquezas próprias do povo de Israel, da

mesma forma, hoje, o cristianismo não deve “ter a pretensão de integrar e de substituir as riquezas autênticas das outras tradições religiosas” (GEFFRÉ, 2013, p. 82).

Como vimos, na primeira evangelização, desde o início da colonização houve na América Latina uma prática missionária eclesiocêntrica, exclusivista e cooptativa das culturas indígenas, de forma a enquadrá-las na cristandade europeia, ambicionando o aumento de seus membros. O cristianismo foi imposto pelos missionários sem qualquer diálogo, negando aos índios sua alteridade. Um balanço de aproximadamente 500 anos de evangelização e missão nos mostra que o lamento do papa Paulo VI, sobre a ruptura entre fé e cultura, que se tornou o drama de nossa época (EN 20), ecoou e até hoje ainda ecoa por toda a América Latina. De fato, não houve um encontro entre a fé e cultura neste continente. Houve sim, um processo de substituição das religiões pré-colombianas, pela religião ocidental. Muitas foram as atrocidades cometidas contra os povos indígenas. Vidas foram tiradas, mentes colonizadas, muitas feridas foram abertas e que precisam ser sanadas.

Se no passado, na primeira evangelização foi negado ao índio seu direito de expressar sua fé de acordo com sua própria religião, agora, com uma nova consciência missionária, com uma nova proposta de evangelização, percebe-se que a missão não leva mais a boa nova a um lugar que seja uma forma de “vazio soteriológico”, a um deserto da pura ausência, privado de salvação. Tal lugar não existe. A missão não pode orientar-se “a implantar a Igreja como seu principal objetivo”. Afinal, Jesus não teve a intenção de fundar uma Igreja, nem difundir-la através da missão. Sua intenção foi outra (VIGIL, 2003, p. 125-126), a implantação do reino de Deus no mundo. Longe de conquistar para a conversão, de exercer uma missão para estender a fé cristã e implantar igrejas, o que importa hoje é o enriquecimento mútuo, o compartilhamento das riquezas religiosas dos povos (VIGIL, 2008, p. 154-155). Esta consciência de uma missão respeitante à alteridade ganha corpo, sobretudo sob a influência da teologia da libertação, principalmente através das Comunidades Eclesiais de Base, bem como do Conselho Indigenista Missionário.

A consciência dos missionários hoje é a de que não se deve separar a vida religiosa dos índios, das tradições religiosas às quais pertencem. Isto pelo fato de que de forma misteriosa, essas religiões dão sua contribuição para a construção do reino de Deus. Logicamente, isto traz consequências para o diálogo inter-religioso e para a missão da Igreja (GEFFRÉ, 1997, p. 131) e para que ocorra, é preciso que a missão impulse as tradições indígenas ao diálogo inter-religioso, a fim de compartilhar com elas a busca religiosa em ambas as direções: para ensinar e aprender, cristianizar, mas também deixar-se indianizar; enfim, “para anunciar nossa boa notícia e para escutar as boas notícias que seguramente os outros também têm para oferecer-nos” (VIGIL, 2003, p. 126). Sabe-se que o núcleo da evangelização é a construção do reino de Deus e não meramente a ampliação da Igreja. Consequentemente, o diálogo é parte relevante da missão (AMALADOSS, 1995, p. 12) e o método dessa missão, pela via do diálogo, deverá ser o da inculturação do Evangelho.

Se no passado missionário latino-americano não houve diálogo com as culturas indígenas e a boa nova acabou tornando-se uma má notícia, agora em uma nova realidade para a missão, a inculturação traduz-se em um eficaz método de evangelização, a dar-se pela via do diálogo inter-religioso. A inculturação do Evangelho tem sua forma mais perfeita na proposta de uma nova evangelização, lançada pelo papa João Paulo II, considerado seu porta-estandarte, que a definiu sob tríplice característica: nova nos métodos, nova no ardor e nova nas expressões. No âmbito da nova evangelização, a inculturação consiste simplesmente em “levar a boa nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade” (EN 18). Aqui temos o sentido de valorização dos elementos da cultura do outro, em que o ato de evangelizar se dá não mais como uma ideologia, mas como um retorno ao primeiro anúncio, ao *kerygma*, em que a ação transformadora cabe ao Espírito Santo e não ao evangelizador. Assim, a receptividade do Evangelho por parte das religiões indígenas se sobressairá por sua “capacidade de interiorizar o Evangelho da vida segundo os códigos culturais e religiosos de cada povo”, tendo como pano de fundo “a salvação em Cristo com suas mediações humanas e suas formas simbólicas” (IRARRÁZVAL, 2008, p. 71).

Ilustramos aqui, como deve ser a inculturação do Evangelho, com um brilhante testemunho do missionário luterano, Walter Sass, quando estava em missão junto à tribo indígena Deni (Jamandi), no Amazonas. Ao tomarem conhecimento de que ele era pastor da Igreja luterana, perguntaram-lhe se ele poderia batizar as crianças indígenas. Sass (2004, p. 74) respondeu-lhes: “Não é bom dividir um povo com muitas religiões diferentes. Deus (Sinukari, Tamaku e Kira) está presente entre os Deni desde o início do mundo. Ele é o mesmo Deus das igrejas cristãs”. Este testemunho nos mostra como se deve evangelizar os povos indígenas deste continente, sem negar sua alteridade: respeitando sua tradição, sua cultura, sua religião, ocupando-se em anunciar unicamente o Evangelho, lançando as bases para uma vivência da fé cristã, sem perda de identidade.

CONCLUSÃO

Quando da comemoração dos 500 anos do descobrimento da América, a pergunta que se fazia naquele momento, em relação à evangelização, era se ela foi libertadora dos povos indígenas ou motivo de opressão. Certo é que, nos tempos de evangelização houve profetas, verdadeiros pioneiros, que reagiram contra a mentalidade de seu tempo, como foi o caso de Bartolomé de Las Casas, por exemplo. Porém, houve missionários que não tiveram sabedoria para distinguir entre sua cultura europeia e o Evangelho. Acabaram por confundir entre trazer o Evangelho e impor sua própria cultura, negando, conseqüentemente, as alteridades indígenas deste continente. Hoje, com a consciência de uma nova evangelização, torna-se necessário rever tudo o que aconteceu e procurar reparar os danos causados e sanar as feridas que ainda se encontram abertas.

Com a nova consciência que temos, de que a missão evangelizadora tem como propósito a inculturação do Evangelho, a Igreja católica busca não só reparar os erros do passado, mas também fazer dos próprios povos indígenas protagonistas do diálogo, como um intercâmbio de dons, já que eles também têm muito a nos ensinar, com sua visão integral da natureza, apresentando-se ao mundo como a grande esperança de sustentabilidade da vida no planeta Terra. Com efeito, com suas utopias, seu *ethos* e espiritualidade, profundamente centrados em tudo que é vida, os índios apresentam-se como a grande esperança da humanidade, ensinando-nos que um outro mundo é, de fato, possível. É preciso, com efeito, fazer dos povos indígenas não só protagonistas do diálogo, com os quais temos muito a aprender, mas também meta final do diálogo. Ou seja, um diálogo com eles e para eles, já que ainda hoje são majoritariamente os pobres deste continente e ainda tem suas alteridades negadas, seja por parte de exploradores, que deles se aproximam para tirar-lhes suas terras, seus bens e até mesmo suas vidas; ou por parte de líderes religiosos inescrupulosos que os cooptam para sua igreja, semeando divisão onde só havia unidade. ✨

REFERÊNCIAS

AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1995.

BINGEMER, Maria Clara. **Teologia latino-americana: raízes e ramos**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2017.

CHAMORRO, Graciela. Uma trajetória marcada pela Palavra. **IHU On-line**, 31 maio 2010.

COMBLIN, José. Religião e Evangelho. In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Que Deus? Que religião?** São Paulo: Ave-Maria, 2011.

DREHER, Martin Norberto. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro**. São Paulo: Loyola, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1997.

PAULO VI. **Exortação apostólica Evangelii nuntiandi: sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 1976.

FEDERICI, Tommaso. Introdução: religião e religiões hoje. In: FEDERICI, Tommaso. **Ecumenismo das religiões: o catolicismo obrigado a sair do seu gueto**. Petrópolis: Vozes, 1971.

FERRARO, Benedito. O desafio da fé cristã num mundo plural: Dominus Iesus: problemas pendentes e janelas abertas. In: VIGIL, José Maria (Coord.). **O atual debate da Teologia do Pluralismo depois da Dominus Iesus**. [S. l.]: Servicios Koinonía, 2005.

FLORES, Lucio Paiva. **Adoradores do sol:** reflexões sobre a religiosidade indígena. Petrópolis: Vozes, 2003.

GEFFRÉ, Claude. A fé na era do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros:** no caminho do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje:** hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GONZÁLEZ, Roberto Henrique; IGLESIAS, Manuel Pliego; AGUIRRE, Fernando Berian. A conversão de Jesus à fé originária andina: processos de síntese vital no encontro de duas revelações. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José M. (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006.

GONZÁLEZ, Ondina E.; GONZÁLEZ, Justo L. **Cristianismo na América Latina:** uma história. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HECK, Egon Dionísio. 500 anos de conquista e dominação. In: RAMPINELLI, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos (Orgs.). **Os 500 anos:** a conquista interminável. Petrópolis: Vozes, 1999.

IRARRÁZAVAL, Diego. **De baixo e de dentro.** Crenças latino-americanas. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2007.

IRARRÁZAVAL, Diego. Reimplantação teológica na fé indígena. In: ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS E TEÓLOGAS DO TERCEIRO MUNDO (Org.). **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003.

KNITTER, Paul. Prólogo. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia Pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008. p. 7-13.

MARZAL, Manuel M. Introdução geral. In: MARZAL, Manuel M. et al. (Orgs.). **O rosto índio de Deus.** Petrópolis: Vozes, 1989.

PHAN, Peter C. Cristologia interconfessional: possibilidade ou aspiração? In: VIGIL, José M. (Org.). **Por uma teologia planetária.** São Paulo: Paulinas, 2011. p. 181-190.

PIRES, José Maria. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Teologia afro-americana:** II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha. São Paulo: Paulus, 1997.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Autocompreensão cristã:** diálogo das religiões. São Paulo: Paulinas, 2007.

RENSHAW, Richard. A experiência religiosa como fundamento para uma possível teologia interconfessional. In: VIGIL, José M. (Org.). **Por uma teologia planetária.** São Paulo: Paulinas, 2011.

SASS, Walter. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. **Estudos Teológicos,** São Leopoldo, v. 44, n. 2. p. 73-81, jul./dez. 2004.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Lá em casa há muitas moradas! In: VIGIL, José M. (Coord.). **O atual debate da teologia do pluralismo depois da Dominus Iesus.** [S. l.]: Servicios Koinonía, 2005.

Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso

STEIL, Carlos Alberto. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: no caminho do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993.

SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008.

TAMAYO, Juan José. **Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo**. Espanha: Herder, 2011.

VIGIL, José M. Identidade cristã e teologia do pluralismo religioso. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008.

WOLFF, Elias. **Espiritualidade do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 2016.