

O SURGIMENTO DA TEOLOGIA ÍNDIA

no contexto do pluralismo teológico indicado pelo Concílio

Franco Benigni
francobenigni@gmail.com

RESUMO: o artigo quer mostrar um exemplo de teologia inculturada. Por isso apresenta o trabalho do padre zapoteco do México, Eleazar López Hernández, que lê à luz da teoria teológica das Sementes do Verbo, a sabedoria e as tradições de seu povo, e indica parâmetros de inculturação teológica. O artigo tem uma primeira parte que estuda a abertura teológica do Concílio Vaticano II e o conseqüente convite à inculturação do Evangelho. O artigo, na terceira parte, indica alguns elementos da metodologia teológica úteis para o diálogo sobre o método da teologia.

ABSTRACT: The article wants to show an example of inculturated theology, presenting the work of the Zapotec Presbyter of Mexico Eleazar López Hernández who reads in light of the theological theory of the Seeds of the Word, the wisdom and traditions of his People, and indicates parameters of theological inculturation. The article has a first part, which studies the theological opening of the Second Vatican Council and the consequent invitation to the inculturation of the Gospel. The article, in the third part, indicates some elements of theological methodology useful for the dialogue about the method of theology.

O Concílio Vaticano II abriu uma nova temporada para a Igreja, no campo teológico, litúrgico e pastoral. Favoreceu, implícita e explicitamente, o pluralismo teológico que foi o *locus theologicus* onde puderam ser desenvolvidas várias teologias inculturadas, entre elas a Teologia da Libertação e a Teologia Índia (T. I.). Aqui queremos pesquisar as premissas teológicas que assentam o Concílio, o Magistério Episcopal e Pontifício que se seguiu, com o Sínodo dos Bispos de 1974, com a sucessiva Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que abrem de fato o “processamento plural” da teologia. Uma vez bem-sucedida a le-

gitimidade do pluralismo teológico, segue o nascimento da Teologia Índia e seu planejamento teológico em relação à Teologia da Libertação, individualizando as principais características em um autor mexicano, Pe. Eleazar Lopez Hernandez, para logo, concluir sobre as observações, sobre o método teológico utilizado pelas novas teologias, inclusive a T. I.

I. A PLURALIDADE TEOLÓGICA REQUERIDA PELO CONCÍLIO VATICANO II

1. PRONUNCIAMENTOS DO MAGISTÉRIO CONCILIAR

João XXIII afirmou no discurso de abertura do Concílio: “Outro é, de fato, o depósito da Fé, isto é, as verdades contidas em nossa venerável doutrina, outra é a maneira pela qual elas são anunciadas, sempre, no entanto, no mesmo sentido e no mesmo significado”.¹ Agora, se bem o Concílio não foi convocado para tratar dos problemas teológicos, porém, “resultou o Concílio mais teológico da história da Igreja”.² De fato, o Concílio mostrou-se consciente da necessidade de revisar o método teológico³ e promover um retorno crítico às fontes da teologia, isto é, as Escrituras apoiadas pela Tradição, procedendo a um exame crítico das mesmas. Na Constituição Pastoral, *Gaudium et Spes*, o Concílio expressa claramente esta ideia: “é dever de todo o Povo de Deus (...) saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente” (GS 44).

¹ *Discurso del Santo Padre Juan XXIII*, 11 de octubre de 1962, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. consultado el 13-11-17.

² Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 313.

³ Por exemplo na *Optatam Totius*, n.14, quando fala-se da formação dos futuros sacerdotes e se faz referência à necessidade de harmonizar os estudos de teologia e filosofia.

E mais adiante afirma: “na atividade pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta” (GS 62).

No Decreto *Ad Gentes* encontramos o tema da inculturação, com referência às culturas, à filosofia e à sabedoria dos povos fazendo a comparação com as Escrituras, os Padres e o Magistério.

Para conseguir este depósito, é necessário que em cada grande espaço sociocultural, se estimule uma reflexão teológica tal que, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres da Igreja e pelo magistério, sejam sempre de novo investigadas. Assim se entenderá mais claramente o processo de tornar a fé inteligível, tendo em conta a filosofia ou a sabedoria dos povos, e a maneira de os costumes, o sentido da vida e a ordem social poderem concordar com a moral manifestada pela revelação divina (AG 22).

Aqui entram no debate teológico dois termos, cultura e inculturação, usados anteriormente nos documentos da Igreja em outro sentido. Por esta razão, queremos especificar o novo significado em que eles são usados, a partir daqui os textos do magistério citados. No que diz respeito à inculturação, a definição de A. Roest Crollius é muito clara:

A inculturação da fé é a integração da experiência cristã da Igreja local à cultura do povo, em que ela reside de tal modo, que esta experiência não é apenas expressa de acordo com a especificidade dessa cultura, mas também se torna uma força que a anima, guia e renova, criando nela uma nova unidade de comunhão enriquecedora para si, mas também para a Igreja universal.⁴

Na medida em que o termo cultura, é entendido no sentido de antropologia cultural, de acordo com a definição de Edward Tylor (1832-1917): “A cultura é um complexo que inclui conhe-

⁴A. Roest Crollius, “What is so new about Inculturation?”: *Gregorianum* 59 (1978) 724-737; cit. en: Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 184

cimento, crenças, arte, moral, leis, costumes e todas as outras disposições e hábitos adquiridos pelo homem, como membro de uma sociedade”.⁵ Por isso, pode-se dizer que no Concílio, a relação fé e cultura, faz substancialmente estas três declarações: Em primeiro lugar, o Concílio aceita a pluralidade de culturas consideradas na perspectiva teológica da Igreja Povo de Deus. Em seguida, ele afirma a respeito da pluralidade de culturas, considerando-as na perspectiva do diálogo inter-religioso. Finalmente, ele sustenta a necessidade das “Igrejas Particulares” se relacionarem com as culturas.⁶

A ideia do Concílio é resumida por Martínez Fernández:

“Embora reconhecendo a dificuldade de aplicações práticas, o pluralismo é difícil no núcleo dos dogmas ... ou é inaceitável que o pluralismo os relativize ..., ou, ainda, que o pluralismo não assumido chegue a se converter em verdadeiro sincretismo ...”⁷ o Concílio exorta -nos a assumir os valores de pluralidade, unidade enriquecedora”⁸

As razões para a insistência são as seguintes: o primeiro é a necessidade do diálogo com o mundo, diálogo que tinha sido cortado com o Iluminismo, quando se abriu uma cerca entre fé e

⁵ Edward Tylor, *Primitive Culture*, cit. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Desclé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 20.

⁶ Cf. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Desclé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 104.

⁷ O termo *sincretismo* pode ter mais de um significado. Fundamentalmente, individualizamos dois, um no sentido da teologia e outro das outras ciências humanas. No primeiro sentido “é usado em forma polemica para descrever a união de diversas tradições e visões religiosas... Quando partes da cultura local no seu significado religioso são preservadas e não indo além de uma fusão com elementos cristãos sincretismo ocorre” (Horst Rzepkowski, voz do sincretismo, em: Dicionário de Missiologia, Verbo Divino, Estella Navarra, 1997). Embora, de acordo com a história das religiões, “hoje ‘sincretismo’ é usado como uma categoria olheiro no estudo do histórico encontro de religiões e fenômenos que isso implica: Aculturação, teocracia, sobreposição, de integração, de transformação, adaptação, harmonização. O sincretismo é, no entanto, um conceito geral e analógico...” (Paul Poupard, sous la direction, Dictionnaire des Religions, Press Universitaire de France, Paris, 1984, sincretismo da voz).

⁸ Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 326.

razão, teologia e filosofia, Igreja e mundo, que se fez mais acentuada nos anos do *Syllabus* e depois no tempo do modernismo e da Encíclica *Pascendi*. No entanto, como qualquer diálogo, tem que ser respeitoso, embora possamos falar de um diálogo profético⁹, porém, deve ser feito com um profundo respeito dos valores, em que os interlocutores acreditam; dito em termos mais teológicos, na perspectiva da *diakonia* das verdades, ou *lógoi spermatikoi*, *semina Verbi*, que o Espírito semeou nas culturas humanas. Uma forma específica de *diálogo ecumênico* com as igrejas e confissões religiosas que conservam muitos elementos da única Igreja de Cristo.

Enfim, a necessidade de diálogo com o mundo contemporâneo, provem do fato indiscutível que o destinatário do Evangelho é o homem concreto, “carne e osso”, como humano ao começo de sua obra *do sentido trágico da vida*, e não um “universal abstrato”, isto é, os destinatários são os homens e as mulheres de nosso tempo, para que possam ter a vida eterna (cf. Jo 3,16).¹⁰

2. A EXORTAÇÃO APOSTÓLICA EVANGELII NUTIANDI

Na primeira década do período pós-conciliar, um momento fundamental para o tema que nos interessa foi o IV Sínodo dos Bispos de 1974, dedicado à Evangelização. A Exortação Apostólica do Papa Paulo VI, publicada no ano seguinte, *Evangelii Nuntiandi*, afirma a tarefa fundamental de,

evangelizar, não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes, a civilização e as culturas do homem, no sentido pleno e amplo que estes termos têm na Constituição Gaudium et Spes a partir sempre da pessoa e fazendo continuamente apelo para as relações das pessoas entre si e com Deus (EN 20)

⁹ Cf. Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder, *Teologia per la Missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, 2010, pp. 550 ss.

¹⁰ Cf. Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 328

Com *Evangelii Nuntiandi* se pode falar sobre uma nova abordagem para o problema. Com efeito, o termo é sempre usado no sentido de antropologia cultural e não há referência ao sentido individual do cultivo pessoal, que para alguns é chamado de elitista¹¹; este foi o uso prevalente de n. 53 da *Gaudium et Spes*; enquanto no documento de Papa Montini, as culturas são consideradas como uma condição vital do ser humano e, em seguida, ponto de contato com o indivíduo concreto. Acima de tudo, o *Evangelii Nuntiandi* especifica que o Evangelho e a evangelização não devem ser identificados com a cultura, mas que deve haver sempre uma distinção, pois o Evangelho de Deus é o próprio Jesus e não das teologias sobre Ele (EN 7). E mais adiante ele repete o conceito ampliando-o:

O reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da civilização e das culturas humanas (...) A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época, como o foi também de outras épocas. Assim, importa envidar todos os esforços no sentido de uma generosa evangelização da cultura, ou mais exatamente das culturas. Estas devem ser regeneradas mediante o impacto da Boa Nova. Mas um tal encontro não virá a dar-se se a Boa Nova não for proclamada (EN 7).

É necessário que a Igreja se inculture e assume a linguagem, os sinais e os símbolos das povos concreto ao qual se dirige, sem desvirtuar conteúdo do Evangelho:

“A evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se ela porventura não tomasse em consideração o povo concreto a que ela se dirige, não utilizasse a sua língua, os seus sinais e símbolos; depois, não responderia também aos problemas que esse povo apresenta, nem atingiria a sua vida real” (EN 63).

O lugar da inculturação será a Igreja local com o mundo simbólico e as linguagens, de tempos em tempos, nas respectivas culturas:

¹¹ Cf. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Desclée de Brouwer, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 121

traduzido em todas as linguagens, este conteúdo nunca há de sofrer amputações ou ser mutilado; mas sim, revestido pelos símbolos próprios de cada povo, explicitado com as expressões teológicas que têm em conta os meios culturais, sociais e até mesmo raciais diversos, ele deve permanecer o conteúdo da fé católica tal como o magistério eclesial o recebeu e o transmite (EN 75)

A Exortação Apostólica continuamente nos traça uma imagem otimista e confiante para um futuro promissor. Agora – se observa – nos países da África e da Ásia, alheios à cultura cristã, está-se fazendo um processo inovador forte de inculturação do cristianismo, adaptando o Evangelho às expressões dessas culturas. Vice-versa, nos países onde o cristianismo é conhecido, especialmente na Europa, assistimos a um aumento da distância cultural com a sociedade civil: “... a situação tornou-se incompatível com as estruturas de plausibilidade do cristianismo, isto é, com o conjunto de pressupostos básicos sobre a vida e o mundo, necessário para apreender a validade das declarações de fé”.¹² O problema, então, é e permanece cultural.

Os obstáculos presentes na Igreja para uma séria mudança de perspectiva, no processo de inculturação da fé hoje será tríplice: etnocentrismo, suficiência cognitiva e unidade da Igreja, entendida como uniformidade. O **etnocentrismo**, neste caso, consiste em dar por suposto que nossos paradigmas culturais e, portanto, filosóficos e teológicos, são os únicos válidos, ou os melhores; **a suficiência cognitiva** é julgar que o nosso conhecimento de Deus e as práticas religiosas que eles realizam, devem ser realizados da mesma forma por todos aqueles que cremos no Evangelho; o terceiro obstáculo seria confundir a **unidade substancial da Igreja** que celebra e reconhece seu único Senhor, com uniformidade cultural.¹³

¹² Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Desclée de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 170.

¹³ Cf. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Desclée de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, pp. 192-193

De fato, se o Concílio e a *Evangelii Nuntiandi* discernem as “leis da evangelização”, que o povo de Deus tem à vocação, para complementar esta ação com o método indutivo, ou seja, a partir da realidade do trabalho, interpretando os sinais dos tempos desta sociedade e da própria vida. Aqui é onde intervém o conceito e ação da práxis teológicas que tentam resolver o “desacordo entre a fé popular e a teologia intelectual¹⁴”, porque - vêm afirma a Conferência de Puebla - a “Igreja nasce do povo”, mesmo salvando o ambiguidade da expressão, como diz E. Vilanova.¹⁵ Este é precisamente o papel das teologias inculturadas. Com efeito,

“... até agora a *Evangelização e a Igreja no México* – escreviam os bispos mexicanos há alguns anos – realiza-se apenas com moldes culturais da Europa Ocidental. Isto é, a linguagem, os símbolos, os modos de ‘ser cristão’, pertencem a culturas europeias, embora em alguns casos, os textos litúrgicos e rituais foram traduzidos para línguas indígenas”.¹⁶

3. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA E A TEOLOGIA ÍNDIA

Na América Latina, a principal inculturação da fé no período pós-conciliar tem sido uma tarefa da Teologia da Libertação (doravante TdL). Seu ponto de partida foi a Conferência Geral do Episcopado latino-americano realizada em Medellín em 1968, portanto, a leitura do Vaticano II em chave, não europeia, mas latino-americana, também determinada pela situação opressiva de insegurança política e econômica do povo.

¹⁴ Jules Lebreton, (Tours, 1873 – Neuilly-sur-Seine, 1956) cit. en: Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III, p. 916.

¹⁵ “A Igreja nasce do povo”. Sem dúvida, tem que ser eliminada ambiguidade da expressão, mas uma vez feita a clarificação que garante a transcendência da palavra de Deus, ela enuncia de maneira excelente o regime do modo de encarnação dessa palavra ...” Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III p. 981.

¹⁶ Comisión Episcopal para Indígenas, *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México D. F. 1988, p. 73.

As características da TdL são conhecidas. Aqui nós lembremos brevemente, aqueles que parecem importantes para nós: O cristianismo está centrado na ação, na práxis e tem que ser primeiro a ação do amor ao próximo. Na frase de M. D. Chenu, “a pobreza já não é tema de uma moral de resignação, mas a fonte de uma esperança evangélica e teológica”.¹⁷

O ponto de partida da TdL é a fé vivida, em outras palavras, a práxis da fé. Mais exatamente, a reflexão teológica parte da fé como princípio formal e da práxis como princípio material. São fundamentais: a perspectiva histórica, o lugar geográfico de desenvolvimento e o “lugar” social dos destinatários; Isso leva a essa teologia a considerar como prioridade o problema desta era na sociedade latino-americana, isto é, a opressão dos pobres. Nas palavras de Clodovis Boff, a TdL é “Teologia da libertação integral, que enfatiza a libertação histórica”.¹⁸

Na base da TdL antes de encontrar o teólogo, encontramos “dezenas de milhares de comunidades cristãs que vivem a sua fé e a pensam em chave de liberação” para que o teólogo serão apenas os “galhos da árvore”, que são mais visíveis, mas por trás disso estão “ramos e raízes”, constituídos por cristãos e pelas muitas comunidades.¹⁹ Finalmente, para a TdL, a ideologia é positiva em si mesma, está implícita em qualquer estrutura e sistema social. É então, uma questão de buscar uma ideologia cristã²⁰.

¹⁷ M.-D. Chenu, cit. en: Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III p. 993.

¹⁸ C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols., Trotta, Madrid, 1990, tomo I, p. 80. Come subraya el mismo C. Boff, esa definición tiene que ver con las observaciones de la Instrucción *Libertatis Conscientiae* del 22-3-1986, cf. *Il Regno Documenti*, n.9, 1986.

¹⁹ Cf. C. Boff. *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, cit., pp. 91ss.

²⁰ A influência da obra de Louis Althusser *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es evidente: “A reflexão de Althusser opera uma nítida distinção entre discurso científico e discurso ideológico, onde o último é entendido em sua conexão estrutural com as formas históricas às quais os indivíduos estão inconscientemente sujeitos”. Pier Aldo Rovatti, (a cura di) *Dizionario Bompiani dei Filosofi Contemporanei*, Bompiani, Milano, 1990, voz “Althusser Louis”. Estas estructuras, según Althusser, son inevitables agentes represivos.

No entanto, o método inculturado da TdL favoreceu o nascimento da teologia indiana. De fato, “esse projeto teológico, como a luta pela dignidade, pelos direitos dos povos oprimidos e dominados, é identificado como parte da ‘teologia latino-americana da libertação’”.²¹ Apesar de ser verdade que há autores que não concordam com esta tese, como escreveu o Arcebispo emérito de Zacatecas, Cardeal Javier Lozano Barragán²², de qualquer maneira, o processo de inculturação e libertação, ainda que de maneira diferente, é comum as teologias, já que “se deve ler a Bíblia como um instrumento de libertação a serviço da justiça e da vida”.²³

II. A TEOLOGIA ÍNDIA

1. ORIGEM, CONTEXTO, PESSOAS E INSTITUIÇÕES PRINCIPAIS

A Teologia Índia (doravante T. I.) surgiu na América Latina aproximadamente no ano de 1990, com a finalidade de refletir a fé cristã, com as expressões culturais próprias dos povos nativos da América.²⁴ Nas raízes remotas está uma nova evangelização que alguns missionários, enviados para áreas indígenas mesoamericanas e andinos entre os anos 1955-1960, quiseram empreender, tendo a colaboração dos catequistas autóctones que eles haviam preparado. Isso ajudou aos missionários a perceber a necessidade de um bom conhecimento da língua e da cultura local. Vieram os anos do Concílio e depois a Conferência de Puebla, o que proporcionou o nascimento das institui-

²¹ Eleazar López Hernández, cit. en: Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, ed. Abya-Yala, Quito, 1998, p. 16.

²² Cf. Lozano Barragán en *Teología india*. Primer Encuentro taller latinoamericano. México. (Cenami-Abya-Yala) 1991, p. 169 <http://inculturacion.net/phocodownload/Autores_invitados/Lozano,_La_teatologia_india.pdf consultado 26-11-17>.

²³ Ibidem.

²⁴ Cf. Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 9 ss.

ções eclesiais, cuja finalidade foi o impulso para uma reflexão teológica e pastoral profunda. Assim nasceu o Departamento de Missões do CELAM (DEMIS) em 1966. Nos anos seguintes, foram instituídos vários outros centros regionais e nacionais para acompanhar a pastoral indígena. Na Bolívia, Peru, Equador, Guatemala e, sobretudo, no México, se desenvolveu sempre mais a reflexão teológica sobre o tema. As principais instituições que mais têm exercido sua influência no crescimento da teologia inculturada no âmbito indígena, tem sido o CENAMI (Centro Nacional de Ajuda para as Missões Indígenas) do México e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) do Brasil.

A reflexão teológica nasceu como “Teologia Indígena” caminhando juntamente com a TdL, e logo se desenvolveu como “Teologia Índia”. A Conferência de Santo Domingo em 1992, indicou claramente a característica “multiétnica e pluricultural” do continente americano²⁵. Isso impulsionou a teologia a refletir sobre a problemática indígena. Foi a época em que a Igreja na América Latina se preparava para celebrar 500 anos de evangelização; Entretanto, como se poderia celebrar um evento que havia imposto a dominação estrangeira e destruído as culturas dos povos autóctones? A resposta não foi tanto uma lamentação pelas dores levantadas, ao invés da ideia da “Teologia Índia”. As pessoas envolvidas pertenciam à Igreja Católica e aos movimentos ecumênicos. Os participantes indígenas eram padres católicos, pastores de várias confissões cristãs e trabalhadores leigos do campo ou da cidade.

As principais instituições que participaram no crescimento e na difusão desta teologia, além das já citadas anteriormente, foram o CETA (Centro de Estudos Teológicos da Amazônia) o IPA (Instituto de Pastoral Andina) e IDEA (Instituto de Estudos Andinos) do Peru, a ecumênica CTP (Centro de Teologia Popular)

²⁵ Cf. *Santo Domingo, Conclusiones*, 244: “A América Latina e o Caribe configuram um continente multiétnico e pluricultural. Nele convivem, em geral, povos aborígenes, afro-americanos, mestiços e descendentes de europeus e asiáticos, cada qual com sua própria cultura que os situa em sua respectiva identidade social, segundo a cosmovisão de cada povo. Eles buscam, porém, uma unidade a partir da identidade católica”.

da Bolívia, o AELAPI (Articulação Ecumênica Latino-americana da Pastoral Indígena), a Metodista CEPITA (Conselho Ecumênico de Pastoral Indígena e Andina) da Bolívia, as confissões protestantes ecumênicas CLAI (Conselho Latino-americano das Igrejas), o ENDEPA (Coordenador Pastoral de Aborígenes de Argentina) e ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro mundo). A principal editorial desta teologia é a Abya-Yala do Equador e uma revista muito comprometida nesta direção é Missiologia RELAMI (Rede Latino Americana de Missiólogos e Missiólogas). Os eventos que ajudaram a crescer na Teologia Índia são as diversas oficinas, como os da CLAR (Conferência Latino-Americana de Religiosos) e reuniões, como o DEMIS-CELAM e o Encontro Latino-americano de Pastoral Indígena na CEPROLAI, onde seu aprofundamento foi promovido.²⁶ Existe também a teologia Índia Indígena²⁷, no entanto, aqui nos concentraremos apenas na Teologia Índia propriamente dita.

2. UM REPRESENTANTE SIGNIFICATIVO DA TEOLOGIA ÍNDIA NO MÉXICO: ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ

Um dos mais importantes teólogos da teologia Índia é o padre católico Eleazar Lopez Hernandez que, afirma, não ser “teólogo, nem filho do teólogo... apenas um camponês por aí, um pastor que o Senhor tirou de trás do rebanho” e ao qual ele disse “vá e profetize a meu povo”.²⁸

²⁶ Cf. Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 13 ss.

²⁷ “La Teología india-india – explica J. Lozano Barragán – exige la deseangelización, pues reflexiona sólo sobre la religión indígena”. En: Javier Lozano Barragán, *La teología india*, en: Pontificia Comisión para la América Latina, Reunión Plenaria. *Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in America*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, pp. 159-175.

²⁸ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 10

Para conhecer a T. I. é muito importante saber o que ele nos narra de si mesmo no livro dele, sobre a T. I.²⁹, já que a experiência pessoal, a cultura e a religiosidade zapoteca dele, são “matrizes” da sua teologia. Nascido em 1948 em Juchitan, Oaxaca, mexicano zapoteca do sul do México, décimo primeiro filho de doze, começou com cinco anos a ajudar os pais no trabalho dos campos e com eles aprendeu a cuidar da terra para o sustento e o alimento da família. Sua língua materna foi a de seus ancestrais, o *Didxazá* dos *Binnnguenda* (anciãos) ou os *Binnigula’sa’* (anciãs). Do pai, “patriarca do bairro”, ele aprendeu as histórias dos zapotecas, da mãe, parteira do povo, “a mística e a religiosidade das pessoas simples”. Religiosidade que vivia na sua cidade, constituída por um “sincretismo zapoteca” da religião católica, com velas (festas), peregrinações, bênçãos (rituais de limpa) ritos com coroas de flores em honra dos santos e outras práticas, ritmadas pelas fases da lua e pelos momentos marcantes do trabalho dos campos, como a semeadura e a colheita.

A presença da instituição eclesiástica católica era quase nula, seja por falta de clero, (“o pároco era um velhinho simpático que apenas podia celebrar a missa e os sacramentos dentro do templo principal”) já seja porque o calendário litúrgico da Igreja tinha menos importância nas festividades da religiosidade popular, seja porque os ministros que conservavam essa religiosidade eram completamente autônomos. A forma de reconhecimento social e consequente socialização, se dava no âmbito mesmo daquele ordenamento religioso na forma de pequenas fraternidades de serviços e solidariedade, como por exemplo: mordomos (as), capitães (as), *guzanas* (as que deram à luz), *guzana gola* (mães velhas, idosas). A continuidade da cultura foi refletida através dessas posições de serviço e orientação da comunidade.³⁰

²⁹ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 10 ss.

³⁰ É interessante notar que quase cinquenta anos depois da experiência pessoal de que Eleazar López fala, foram as mulheres que preservaram a língua zapoteca, um elemento fundamental da cultura, em sua maneira de falar às crianças e em seu modo de vestir. Cf. Marinella Miano Borruso, *Hombre, mujer y muxe’ en el istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional de Antropología, México, D.F. 2002, p.124

Gradualmente, com a chegada de uns jovens leigos e uns sacerdotes, a comunidade começou a girar em torno da paróquia. Então ele fez sua primeira comunhão e começou a ser coroinha; por ser atraído pelas cores vermelhas e brancas, “seguramente porque, -afirma convencido-, minha alma mesoamericana podia intuir naquela cor vermelha o sol da aurora, como um símbolo da divindade”.³¹ A vida mudou radicalmente quando as rodovias transístmicas e panamericana ligaram as cidades do sul de Oaxaca ao resto do país. Portanto, começou o distanciamento afetivo de sua cultura e de seu povo, igualmente começaram a tirar vários jovens da pobreza, porém à custas do abandono da identidade cultural.

De qualquer forma, a forte presença dos leigos, sacerdotes e jovens que se dedicavam à juventude, fez com que o jovem Eleazar Lopez entrasse para o seminário de Xalapa, Veracruz, em 1961. Naquela época, na diocese de Tehuantepec não existe seminário. Ele era aluno muito ilustre, foi enviado para estudar filosofia no seminário de Montezuma, no Novo México, USA. Foi aí que, graças aos bons professores, tomou posse da filosofia e do pensamento ocidental. Apresentou o exame “de universa” rigorosamente em latim, embora não fosse mais necessário como condição para aprovação, obtendo a “*summa cum laude*”. Ele acabou “com uma mentalidade perfeitamente ocidental”, menosprezando sua própria cultura e identidade indígena. Retorna ao México em 1969, onde conhece a Teologia da Libertação, por cujo mérito se reencontra com suas raízes culturais, considerando o problema do papel da Igreja diante povos indígenas, justamente, quando os indígenas em uma dinâmica paralela, se opunham em polêmica com a Igreja por seu longo abandono.³² Nos anos seguintes de preparação teológica para o sacerdócio, colaborou de várias maneiras com programas pastorais para a educação de jovens istmenhos.

³¹ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 14

³² Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 17 ss.

Em 1974, Dom Arturo Lona o ordenou padre, junto com alguns companheiros, na sua cidade natal. A ordenação sacerdotal favoreceu o uso da língua zapoteca na liturgia. De aí em diante a atividade do Pe. Eleazar Lopez Hernandez foi se intensificando ao serviço da Pastoral Indígena, e abriu-se à dimensão internacional, participando na Primeira Conferência dos Povos Indígenas em Vancouver em 1975, logo em 1992, a Assembleia do ASETT em Nairobi. Desde 1989, ele colaborou com o CENAMI no “ressurgimento” do T. I.³³ Serviu como um intermediário com Dom Samuel Ruíz nos diálogos da paz em San Andrés Larraizar, durante o tempo do levante armado do Zapatista de Libertação Nacional, EZLN, em 1994. Muito humildemente se declara “o carteiro de seu povo” simples *tlacuilo* (escrivão) e defensor da palavra do seu povo. Não tem escrito, ele diz, “obras teológicas pessoais”, tem dado voz ao seu povo que por um longo tempo não teve voz. Em seus escritos de T.I. “desde sempre procura dar razão a esperança do povo, não no sentido racionalista, mas no sentido humano integral, isto é, para comunicar a alegria de saber que Deus está no meio de nosso povo e que Ele/Ela realiza um projeto de vida para todos”.³⁴

O Pe. Eleazar tem exatamente a mesma perspectiva do teólogo da Libertação, como foi descrito por C. Boff. Mais do que um “estudioso ou intelectual”, o teólogo é um “intelectual orgânico”, um “teólogo militante”.³⁵ De fato, afirma Eleazar López, “entendo meu serviço teológico como o fertilizante que se põe na semente e que quando a planta nasce, desaparece da terra. É uma contribuição que se integra à teologia produzida pelas comunidades, equipes e pessoas identificadas com os povos indígenas, para quem trabalho”.³⁶

³³ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 24

³⁴ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 25

³⁵ C. Boff, *Epistemología y método de la Teología de la Liberación* in *Mysterium Liberationis*, tomo I, cit., p. 97

³⁶ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26

A T. I. tem encontrado críticas e dificuldades. Uma é que usa uma “linguagem mítica e simbólica, que não parece universal”, e que não passa da sabedoria de um povo. Outra crítica, que é mais de uma acusação, classifica-a como “teologia da violência” em quanto conexa com a Teologia da Libertação, que por sua vez seria contaminada pelo marxismo. Há também aqueles que temem que a T. I. “ponha em risco a unicidade da Revelação”, “temem que ponha em risco a unicidade de Cristo”.³⁷ A resposta a esta acusação é que a T. I. rejeita uma teologia imperial ou do poder e uma eclesiologia piramidal que não aceita o *logoi spermatikoi* presente nas culturas indígenas e que impede o pleno desenvolvimento da suas capacidades humanas e sociais. Com efeito, o que ela faz é pôr uma séria atenção às *Sementes do Verbo* presentes nessas culturas. A T. I. começou sua caminhada na Igreja, recebendo reconhecimento nas dioceses pelos mesmos Pastores da Igreja; porém, é necessário encontrar menos resistência e criar mais raízes na Igreja.³⁸

3. CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DA TEOLOGIA ÍNDIA DE ACORDO COM ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ

Os Povos da América desenvolveram, antes dos últimos 500 anos, sua própria sabedoria e teologia, ao longo de 30 milênios.³⁹ Agora bem, por parte dos habitantes da Mesoamérica, as condições para uma inculturação da mensagem cristã, na época da chegada dos europeus em 1492, eram favoráveis. No entanto, apesar das posições dialogantes de alguns dos religiosos católicos, como Bernardino de Sahagun, Toribio de Benavente, conhecido

³⁷ Cf. Eleazar López Hernández. *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26.

³⁸ Cf. Eleazar López Hernández. *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 28

³⁹ De este tema el CEMLA ya se ha interesado y ha profundizado en varios artículos de los años anteriores.

como Motolinia, Bartolomeu de las Casas⁴⁰, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga e alguns outros, prevaleceram a ignorância, com o conseqüente fechamento ao Outro, e o fundamentalismo com a conseqüente incapacidade de inculturação do Evangelho na cultura americana. A propósito, o mesmo problema será arrastado com a questão dos ritos chineses no século XVII, apesar dos passos que se tinham dado na reflexão teológica da época; também isso será outra oportunidade perdida.⁴¹

Com efeito, a teologia da época pensava a missão como obediência ao comando de Cristo; isto é, em termos jurídicos, como a autoridade daquele que é encarregado por parte do papa e pelos bispos, em termos geográficos, como uma ação da Igreja fora de suas fronteiras territoriais. O respeito pela cultura não se enquadra nos critérios de evangelização da época.⁴²

Vale a pena notar - diz Eleazar López - que não há uma única T.I. mas várias que se desenvolvem de acordo com o Espírito que os inspira.⁴³ Seu trabalho teológico é dado como visto, ouvido, conhecido, nas comunidades, ao longo de toda a sua vida. Sua tarefa é ser um “carteiro da palavra” para seus irmãos. A linguagem que ele usa é do tipo simbólico, ao invés do discurso racionalista,

⁴⁰ A propósito da importância na evangelização da América de Bartolomeu, bispo de Chiapas, vale a pena ver: AA.VV. *Symposium. Fray Bartolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, Universidad nacional Autónoma de México, 1985.

⁴¹ Veja-se por exemplo, as diretrizes para os Missionários na China e Indochina de *Propaganda Fide* em 1659: “Não faça nenhuma tentativa, nem procure em qualquer maneira persuadir aqueles povos a mudar seus costumes, seu modo de vida, seus hábitos, quando eles não são abertamente opostos à religião e moralidade. Não há nada mais absurdo do que querer levar a França, a Espanha, a Itália ou outra parte da Europa para a China. A fé deve carregar, não tudo isso; uma Fé que não rejeita ou ofende o modo de vida e os costumes de qualquer povo, quando não são coisas depravadas, mas que estas coisas são preservadas e protegidas”. *Istruzione di Propaganda Fide in Memoria Rerum* Vol. III/2 pp. 697-704. En: Josef Metzler, *La Congregazione «de Propaganda Fide» e lo sviluppo delle missioni cattoliche* (ss. XVIII al XX). Consultado en el sitio http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11177/1/AH%C3%8D_IX_ESTUDIOS_09.pdf el 8-12-17

⁴² Cf. F. B. 4 CEMLA, p. 112

⁴³ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p.7

diz o Autor, ou, como poderíamos dizer, analítico-dedutivo. Trata-se de usar as categorias apropriadas de nossos povos, isto é, a antiga sabedoria dos habitantes da América pré-hispânica. Isso pode fornecer um “denominador comum” às diversas teologias índias com respeito ao processo racional e ao método teológico.

a) Aspectos Cosmológicos da T. I.

A situação existencial em que se formou a identidade religiosa da Mesoamérica tem sido o nomadismo, isto é, uma condição de vida que depende principalmente da fecundidade da terra e, portanto, do ciclo das estações. Deste modo, a natureza se torna o meio através do qual o homem entra em contato com Deus, que é a energia original da vida, representada como Fogo, Jaguar, Serpente que dá a vida como uma Mãe providente para o sustento humano. Neste contexto, portanto, não há necessidade do trabalho, já que é suficiente acudir à Mãe que se alimenta.⁴⁴ Essa *Weltanschauung* implica, por um lado, uma atitude contemplativa em relação à natureza, considerada o *sacramentum* de Deus e, por outro, uma aceitação confiante da realidade da vida também nos aspectos problemáticos, como a dor, a doença e a morte. Aqui Deus aparece como o único estável e permanente dentro das coisas mutáveis deste mundo e cujos filhos somos nós. No entanto, este Deus cósmico também tem uma faceta mais difícil de compreender, isto é, sua capacidade destrutiva, representada em vulcões, terremotos, inundações e furacões. Muitos gestos e atitudes ainda presentes em nossos dias, como por exemplo, pedir permissão ao Dono da montanha para cortar uma árvore ou caçar um animal, tem a ver com o desejo dos antenados de não desagradar a Deus, de quebrar voluntariamente suas antigas leis e assim provocar sua vingança.

Implícito está nessa visão do mundo um compromisso ecológico com a natureza: o homem não é o dono, e sim o adminis-

⁴⁴ Na perspectiva da fenomenologia comparada das religiões se pode fazer referência à *alma mater* do mundo greco-romano.

trador da criação, que é a Morada Divina. Os humanos, dizem os mitos antigos, eram uma pequena família que vivia em uma caverna, da qual eles saíram para habitar o mundo. Então foi quando os humanos começaram a falar línguas diferentes em cada grupo e, portanto, não se entenderam. De aí para os conflitos e as guerras, a passagem foi breve. A partir daqui também é entendida a irmandade dos seres humanos com seres da mesma Criação. E aqui o *nagualismo* tem sua raiz. Trata-se da convicção pela qual cada homem que vem a este mundo tem uma contraparte animal: ele é o *nagual* ou *tona*. Em virtude desse “paralelismo gêmeo”, o que acontece com o *nagual* também acontece com o *gêmeo* humano. É por isso que o compromisso ecológico que a T. I. tem com a Natureza fundamentada na relação de cada pessoa com ela.⁴⁵

b) Aspectos antropocêntricos e humanísticos da T. I.

Aproximadamente há cinco ou seis mil anos atrás, a maioria dos povos do continente americano passou de uma vida nômade para uma vida sedentária. Isto levou a uma certa mudança na relação do homem com a natureza, principalmente através de uma espécie de “domesticação” da mesma: a força natural da fertilidade da terra e dos animais passa a ser guiada pela mão do homem que, ao mesmo tempo, inventa instrumentos para apoiar essa força, reduzindo a fadiga para conseguir o que precisa para a vida e para canalizar as forças potencialmente destrutivas da água, fogo, frio e calor. São construídas habitações que melhor protegem o ser humano e, com o tempo, se dará lugar em Mesoamérica a um sistema de controle de lagos e de água doce. Isto comporta que o homem tenha consciência de sua capacidade e participe junto com seu Deus Pai no trabalho da Criação.

Eleazar López Hernández argumenta que isso pode ser visto nos mitos da época agrícola que falam de colaboração entre

⁴⁵ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 33 ss.

os deuses e homem, por exemplo, quando os humanos ajudam Quetzalcoatl e seu *semelhante* Tezcatlipoca, de frente para a queda do céu sobre a terra, para levantá-lo. Este mito se repete, com variantes, por toda a Mesoamérica. Deste modo Deus se torna, o Pai Todo-poderoso, um Irmão ou um Companheiro na caminhada que às vezes precisa da ajuda dos humanos para construir a *Casa Grande* de todos e para todos. Começa desta forma a considerar outros necessitados como um enviado para o outro: os mitos deste período apresentam frequentemente o pobre, o doente, o viajante, o estrangeiro, ao diferente, como enviado por Deus e, portanto, os albinos, os deformados, os de olhos vespigos, eram chamados de filhos de Deus e tinham atenções especiais. “Deus não habita em templos, mas vive nos corações de meu irmão o homem”⁴⁶, disse Nezahualcoyotl⁴⁷ (1402-1472), chegando a uma reflexão humanista vértice da filosofia Nahuatl e da teologia. Não há dúvida de que “o ideal quetzacoatóico tem a ver com a humanização de Deus e a deificação do homem”⁴⁸.

Porém não é só isso, mas também que Deus se torna uma batata, mandioca, banana, mas acima de tudo o milho, o Zintéotl, ou Deus do milho. Deus se torna o mesmo alimento produzido pela comunidade. A ação do sábio Netzahualcóyotl programou a posse comunitária da terra, a sua exploração não-agressiva por meio de tecnologia produtiva adequada, forneceu um conceito de Deus que cuida do crescimento de seu povo e ofereceu

⁴⁶ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 38.

⁴⁷ Netzahualcoyotl nasceu em Texcoco em 1402, filho do rei Ixtlilxochitl e morreu em 1472. Ele viveu uma vida perigosa, vendo a morte violenta do pai morto pelas mãos dos moradores de Azcapotzalco, até que, com a aliança dos mexicas, ele conseguiu voltar a governar a seu povo instaurando um período de esplendor quando floresceram, por seu impulso, a cultura e as artes, e por seus meios foram construídos palácios, jardins botânicos e zoológicos. Com este sábio filósofo, a profundidade do pensamento do México pré-hispânico chega talvez ao seu apogeu. Cf. Miguel León Portilla, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, pp.94 ss.

⁴⁸ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 38

um exercício de autoridade entendida como um serviço apenas imagem do Deus Cuidador dos Seres Humanos. A proximidade da concepção bíblica de Deus não poderia ser maior.

c) Aspectos divinos da autoridade nos povos urbanos

Na Mesoamérica, o sistema político da época pré-hispânica era de “cidade-estado”. Seu governo estava encarregado a uma só pessoa, que reunia autoridade política e religiosa. Sua autoridade era quase absoluta, embora houvesse mecanismos para garantir que o exercício de seu poder fosse em promoção e defesa da vida da comunidade. Seu nome era Talacaelel entre os Nahuas, Xuaana entre os Zapotecas e Incas entre os Quíchuas. O ideal a seguir era Quetzalcoatl, modelo de sábio-justo a serviço do povo.

No entanto, gradualmente, quando a autoridade teve a necessidade de lutar pela solução de conflitos, adquiriu traços de guerreiro. Neste tempo é quando Deus é representado como o Sol que nasce todos os dias e luta até o pôr do sol, goteando muito sangue para dar vida ao mundo. Portanto, a autoridade está assumindo as características do guerreiro e tal deve ser para preservar a sobrevivência e a liberdade de seu povo. Também nessa perspectiva, são justificados os sacrifícios, porque se o Sol derramar seu sangue para os humanos, eles também devem estar dispostos a oferecer o sangue deles. O mesmo mito evocado no brasão nacional mexicana, mito de origem do povo Asteca, reenvia para essa concepção de divindade, como os Astecas, filhos do sol, devoraram a serpente, símbolo dos agricultores que ainda não tinham estruturado em centros urbanos, como inversamente fizeram os astecas em Tenochtitlán.⁴⁹ A suprema autoridade dessas cidades-estados é de tipo pastoril, isto é, modelada sobre a figura do pastor que apascenta o rebanho e o cuida dos perigos, à custa de seu sangue.

⁴⁹ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 40 ss.

d) O retorno do Quetzalcóatl

O mito do retorno de Quetzalcoatl é interpretado pelo padre Eleazar como um repensar da perspectiva teológica do poder quando este oprime os pobres e não é expressão dos cuidados pastoril de Deus por seu povo. Os mitos de retorno do herói são comuns na fenomenologia das religiões e representam uma instância de intervenção divina, quando ninguém pode conceder a ajuda necessária. Na teologia cristã isso se tornou uma promessa certa enucleada no artigo do Credo, quando oramos “virá julgar os vivos e os mortos ...”

Quetzalcoatl deixou o povoado Asteca das grandes cidades e foi se para o oriente de onde voltaria quando o mal seria grande. A teologia dos camponeses suplantou deste modo a teologia do poder, colocando novamente ao centro dos cuidados de Deus ao pobre em socorro, do qual retornaria a Serpente Emplumada⁵⁰ um dia. Como é bem sabido, esta foi a razão pela qual, com a chegada dos espanhóis, muitas pessoas pensaram no retorno de Quetzalcoatl.

III. CONSIDERAÇÕES DE METODOLOGIA TEOLÓGICA

O caso da T. I. apresentado por E. López, e exemplificado aqui, é muito significativo. O Autor meditou cuidadosamente as fontes da cultura de seu povo e elaborou suas reflexões, revirando sua teologia em seu coração. É o que Casiano chama de *volutatio cordis*.⁵¹ O Pe. Eleazar pensa e repensa, com total concentração e paciente assimilação, nos fatos e acontecimentos narrados pelos textos e pela tradição viva de seu povo, à luz de uma teologia cristã da História. Isto é evidente a partir da constante referência à revelação e à busca que ele faz pela *semīna verbi*.⁵²

⁵⁰ Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 42 ss.

⁵¹ Cf. Juan Casiano, *Conferentiae*, X, 7

⁵² Cf. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26

Gostaria agora de proceder aqui com algumas considerações sobre o método usado pela T. I. em geral, para dizer a fé cristã com as expressões culturais e simbólicas dos povos originários da América.⁵³

1. O PAPEL DA TEOLOGIA LATINO AMERICANA

O principal papel da teologia na América Latina, segundo Juan Carlos Scannone, é “resgatar o ‘logos’ da sabedoria cristã. Trata-se de um ‘logos’ sapiencial, popular, e historicamente novo, - diz Scannone - que foi por muito tempo marginalizados pela cultura das elites, que o desprezavam como um selvagem, ignorante e atrasado”.⁵⁴ De fato, na última Conferência Geral do CELAM, em Aparecida, foram ressaltados os valores dessa sabedoria popular junto com a religiosidade popular. Isto deu-se no discurso inaugural de Bento XVI, como também nos Documentos da mesma Conferência. A religiosidade popular é o “lugar teológico” onde é inculturada a fé cristã e mais se expressa no sentido de Deus, a confiança e a gratidão em sua Providência, a devoção ao Cristo Crucificado e à Virgem Maria.⁵⁵ A categoria que resgata o teólogo argentino é da “sabedoria popular”, cujo princípio não é tomado do pensamento clássico grego, que tem o seu *Arké* na metafísica e no seu questionamento ontológico, porém mais bem do questionamento ético sob seus cuidados ‘outro’. “...Não se encontra sobretudo na filosofia academicamente elaborada, mas em outros âmbitos da vida e do pensar: o religioso, o político e o

⁵³ Cf. Juan F. Gorski, “O desenvolvimiento histórico da ‘Teología Índia’ e seu aporte à inculturação do Evangelho”, em AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 9 ss.

⁵⁴ Juan Carlos Scannone, *Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación*, cit. en: Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p.565

⁵⁵ Cf. Vª Conferencia General del CELAM, Aparecida, 2005, Documento Conclusivo, Discurso inaugural de Su Santidad Benedicto XVI y luego en el documento mismo los nn. 7, 37, 43, 79, 93 etc.

poético”.⁵⁶ Se encontra no âmbito do “nós estamos”. O ponto de partida desta reflexão é “estar enraizado na terra”, isto é, à comunidade em sua dimensão social, ética e religiosa; e não é a partir de uma atitude técnico-científica, e mais bem do “nós estamos enraizados à terra”.⁵⁷

2. A CONTRIBUIÇÃO FILOSÓFICA DE G. VICO SOBRE SABEDORIA POPULAR, SÍMBOLOS E MITOS

A sabedoria popular hoje é levada em conta como *locus theologicus* graças ao trabalho de teólogos, como Eleazar López e Scannone, que estamos citando, de Lonergan e Libânio, aos que faremos referência mais tarde e muitos outros teólogos, especialmente a TdL, que aprofundaram um método alternativo, aberto ao pluralismo favorecido pelo último Concílio, como mencionamos.

No entanto, este tem sido possível porque, ao nível da investigação sobre o método em teologia e filosofia, já tinha sido dando um reflexo de tipo histórico que tirava o método dedutivo da neoescolástica do século XIX a prerrogativa da unicidade do método na teologia. Esta não é a minha intenção de indicar os passos deste processo, porém indicar um autor que foi o primeiro em indicar os erros, que nos induz a exclusividade do método analítico dedutivo aplicado a todas as ciências humanas e, especificamente, para a história, à filosofia e, acima de tudo, pelo que nos interessa aqui na teologia. Conhecendo as contribuições deste autor, será fácil entender o fundamento da possibilidade do uso da sabedoria popular e das tradições humanas em qualquer campo do saber.

⁵⁶ Juan Carlos Scannone, *Teologia, cultura popular e discernimento. Rumo a uma teologia que acompanha os povos latino-americanos em seu processo de libertação*, cit. em: Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos histórico-epistemológicos para uma teologia pastoral da América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p. 570

⁵⁷ Cf Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p. 576

Seu destino foi esquecimento em seu tempo. Foi resgatado por filósofos apenas no século XX, mas cuja influência na evolução do método de estudo das ciências humanas é indiscutível. Estou falando de João Batista Vico.⁵⁸ Ele escreveu a Nova Ciência, que seria uma nova maneira de pesquisar o intelecto humano sobre a história, as culturas e as sociedades humanas, bem como a pesquisa de Bacon e Galileu, a “velha ciência”, que aspirava a um conhecimento lógico-matemático onicompreensivo da realidade, e que considerava a razão completa e madura, o era o mundo da natureza material.⁵⁹ Será essa atitude, típica de Voltaire, que Vico chamará de “fanfarronice das nações e dos eruditos”⁶⁰ (hoje diríamos, no nosso caso, euro-centrismo) e que ainda persiste no campo, não mais filosófico, creio, mas teológico, nas pretensões sistematizadoras e absolutistas de certa teologia.

Vico indica seis espécies de conhecimento; Entre estes, interessa-nos indicar o terceiro e o quarto, que são, respectivamente, história das ideias humanas e crítica filosófica das tradições religiosas⁶¹. A primeira disciplina enfoca-se nas mais antigas crenças religiosas, porque estas nos transmitem as ideias fundamentais para o homem. Nesta primeira fase ele distingue entre o que é natural ou primitivo e histórico - hoje diríamos que ele distingue entre antropológico e cultural. A segunda tem que identificar o pano de fundo da história primitiva nos antigos mitos que mais tarde se desenvolveram. Isso o impele a analisar as tradições mais antigas para descobrir nelas o que é essencial para ele, isto é, o começo da História.

⁵⁸ Giambattista Vico (1668-1744) nasceu e morreu em Nápoles. Ele era um advogado negro do Reino de Nápoles, enquanto esse reino real a definir. A era católica da época de Descartes e Bacon, num momento em que a cultura se tornou antirreligiosa, escreveu à Scienza Nuova, descoberta à “dialética da história”, que, então, F. Hegel e K. Marx vão o tornam famoso.

⁵⁹ Bacon, Descartes, Leibnitz y Espinoza perseguiram um ideal cognitivo que tinha simplicidade matemática e rigor lógico.

⁶⁰ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 81. O original italiano que estamos citando diz: “du spezie di borie... una quella delle nazioni l'altra quella de' dotti”.

⁶¹ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, respectivamente pp. 9 e 166

Distanciando-se do objetivismo grego – que considerava a poesia como uma imitação comovente da realidade com finalidades catárticas – Vico sublinha criatividade, originalidade, a eloquência e a autonomia da poesia com respeito à razão e suas manifestações. Portanto, “não é um embelezamento consciente, inventado por escritores sofisticados, nem consiste em uma sabedoria secreta expressa em uma maneira mnemotécnica, mas na forma direta da expressão coletiva e compartilhada de nossos ancestrais remotos”.⁶² Desde que “os poetas foram o sentido e os poetas-teólogos eram o intelecto da sabedoria humana”.⁶³

Por isso os mitos não são, como pretende Voltaire, “delírios de selvagens e invenções de patifes”⁶⁴, mas “histórias autênticas e rigorosas dos costumes dos homens antigos ...” que as civilizações antigas elaboraram.⁶⁵ E a poesia é elaboração de “universais fanáticos”⁶⁶, imagens ou mitos com os que resumia e transmitia as experiências dos homens daqueles tempos. “Universais impossíveis”, mas “credíveis”⁶⁷, são termos com os quais Vico indica as conceptualizações que através de formas retóricas, como metáforas, metonímias sinédoques, expressa em uma única imagem concreta, verdadeiras concepções metafísicas.⁶⁸

⁶² Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, p. 555.

⁶³ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 393.

⁶⁴ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 555; De los mitos “nasce una grave confutazione dell’errore de’ mitologi ultimi, i quali credono che le favole sieno storie sagre, corrotte dalle nazioni gentili e sopra tutti da’ greci”. G. Vico *La scienza Nuova*, cit. p. 66.

⁶⁵ Cf. Texti irugubak en utaliano :”La favella poetica, com’abbiamo in forza di questa logica poetica meditato, scorse per così lungo tratto dentro il tempo istorico, come i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolci l’acque portatevi con la violenza del corso...” Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 178

⁶⁶ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p.160.

⁶⁷ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p.161.

⁶⁸ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, pp. 166 ss.

“Vico outorga autonomia a estas formas culturais primitivas – diz Reale-Antiseri – no sentido de que todas as fases da nossa história tem sua própria lógica e seu atrativo, e não é legítimo a considerar em função da etapa sucessiva, ao igual que o inverno, mesmo que seja a preparação para a primavera, a primavera, possui seu próprio atrativo e autonomia”.⁶⁹

Agora, é necessário nos perguntar qual é o fundamento filosófico pelo qual o letrado napolitano pode afirmar que nos mitos e na poesia se manifesta a verdade manifesta. Uma primeira resposta nos fala de sua análise fenomenológica na experiência humana, isto é, o fato de que as emoções têm sua conexão com símbolos e imagens, como foi dito. Mas outra argumentação consiste na afirmação de Vico de que “a verdade, ou a estrutura teórica que a filosofia é processo... .. articula-se ... sabedoria vulgar, (*saggezza delle nazioni*)⁷⁰ como participação na sabedoria ideal” - entendida no sentido cristão e já não platônico - “quem primeiro guiou os homens de uma maneira indistinta, e depois, de uma maneira cada vez mais clara. Esta é a **ideia eterna** que acompanhou os homens antes que tivessem consciência disso”.⁷¹ E esta ideia eterna consiste naquele conjunto de valores - justiça, verdade, bondade, beleza, sacralidade da vida, ordem e harmonia do cosmos, etc. - que incidem sobre a mente humana e, portanto, provocam aos humanos a estabelecer instituições históricas que, por sua vez, preservam esses valores e cuja permanência histórica, também, não seria explicável sem esses mesmos valores. Antes, sem eles, nem a sociedade humana seria possível, nem a história explicável. De fato, o asar, como alegaram, Epicuro, Hobbes e Maquiavel não explica a ordem que, embora gradualmente, tenha sido imposta com o estabelecimento de instituições políticas, legais e religiosas de civilizações antigas.

⁶⁹ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, p. 555.

⁷⁰ Nota de quem escreve.

⁷¹ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 544.

Nem o Hado, como sustentavam os filósofos antigos e modernos estoicos, (a referência é a Spinoza) não explica a liberdade, que de fato encontrado na história, já que temos exemplos de civilizações que se extinguíram e povos que desapareceram logo após o início de seu caminho na história. Devemos admitir - diz Vico - uma luz eterna, uma razão eterna, a ideia eterna de que nos homens nos guia a formas mais humanas de convivência e a uma compreensão sempre vez mais adequada do conhecimento de Deus. Dito em termos teológicos em uso corrente, trata-se do desenvolvimento das *Sementes do Verbo* que o Espírito tem semeado nas culturas humanas.

3. O SÍMBOLO DA METAFÍSICA TRANSCENDENTAL DE GÓMEZ CAFFERENA

Vale a pena contemplar o tema dos símbolos como veículos do conhecimento teológico de Vico com as observações de José Gómez Caffarena, em sua *Metafísica Fundamental*, que distingue entre sinal, signo e símbolo.⁷² Enquanto o **sinal** é algo arbitrário, como as cores do semáforo, e o **signo** é significativo, apenas pelo valor lhe é dado em um conjunto, e então sua referência não é direta, pelo contrário o símbolo é “existencial” já que tem uma relação “natural” de tipo análogo com o objeto simbolizado. “Relação natural” significa semelhança, contiguidade e, de certa maneira, analogia.

“Se quiséssemos procurar a origem das simbolizações concretas, teríamos, com a atual psicologia profunda, descer a estruturas pré-conscientes, talvez em boa medida comuns a todo sujeito humano (nesse sentido “transcendentais”), mas certamente configuradas concretamente em cada um pela história pessoal e em cada comunidade pela própria tradição cultural”

Agora bem, continua o filósofo espanhol, “a captação, que pode ser simplesmente vivida e não... explicitada, desse simbolismo global, é um momento decisivo na forma

⁷² Cf. Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Sígueme, Madrid, 2006 (2ª), pp. 141 ss.

ção de uma consciência plenamente humana”.⁷³ De fato, a função do símbolo na vida é de importância decisiva, pois é o que desperta a emotividade e a canaliza, dá sentido à consciência e mantém o vínculo afetivo das comunidades.

4. A IMPORTÂNCIA DO SÍMBOLO PARA LONERGAU

“A teologia – escreve Lonergan na introdução ao seu ‘discurso do método’ em teologia – é uma mediação entre uma determinada matriz cultural, o significado e função de uma religião dentro dessa matriz”.⁷⁴ E especifica que se entendermos a cultura em um sentido empírico, como um conjunto de significações e valores que dão forma um determinado modo de vida, então a teologia chega em processo evolutivo onde ela escreve seu método. E hoje o método da teologia tem que se enfrentar não apenas com a filosofia contemporânea, mas também o caráter histórico da práxis contemporânea. O caráter histórico da T. I. nos convida a considerar o símbolo como *locus theologicus*.

O símbolo não usa o código lógico-dedutivo, do tipo lógico-silogístico, mas o da imagem e do sentimento, de figuras representativas, que não querem “demonstrar”, mas “mostrar” através da abundância de múltiplos significados. Portanto, não respeita a regra do *terço excluído* e admite a *coincidentia oppositorum*. É por isso que o símbolo “tem o poder de reconhecer e expressar o que o discurso lógico detesta: a existência de tensões internas, incompatibilidades, conflitos, lutas e destruições”.⁷⁵ A razão é que o símbolo é anterior à lógica, como vimos o que Vico disse, e integra o concreto, o contraditório, o dinâmico para que os que são estranhos à lógica dialética. No entanto, complementa e plenifica a lógica e a dialética, e também isso o falava Vico contra a jactância dos eruditos e das nações, preci-

⁷³ Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Sígueme, Madrid, 2006 (2ª), p. 143.

⁷⁴ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 9

⁷⁵ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 70.

samente porque responde às necessidades da ideia eterna, isto é, segundo Lonergan, “satisfaz uma necessidade que não pode ser satisfazer, por esses procedimentos refinados”. Com efeito, explicar o símbolo é ir além do símbolo, é “realizar o trânsito da significação elementar de uma imagem ou representação para um significado linguístico”.⁷⁶ Agora bem, anunciar o Evangelho no âmbito da T. I. é comunicar dentro de um marco cultural em que a significação simbólica tem precisamente os códigos que temos indicado.

5. CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Do discurso que nos foi dado até aqui, resulta que a T. I. nasci no contexto da pluralidade das teologias favorecidas pelo Concílio Vaticano II. Seu método é predominantemente a partir da sabedoria pré-hispânica tradicional e a religiosidade popular. Agora bem, o método na teologia é articulado de acordo com dois “polos”: Revelação e Fé, ou melhor, a *intelligentia fidei*, isto é, a fé que trata de entender.⁷⁷

Quanto ao primeiro “polo”, quando dizemos revelação, queremos dizer que a teologia é, antes de tudo, uma reflexão sobre uma doutrina, mas sobre uma verdade que se fez um evento-acontecimento-advento na história. A teologia deve assumir a responsabilidade por um objeto que foi dado e que culminou em Jesus Cristo. Consequentemente para nós aqui no nosso continente “...o ponto de partida e critério fundamental nesta busca é o princípio cristológico-antropológica da *Gaudium et Spes*... o desígnio de Deus para a América Latina, o mistério do homem Latino-americano... que somente é esclarecido no mistério de Jesus Cristo, Verbo Encarnado”.⁷⁸

⁷⁶ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 70.

⁷⁷ Cf. Joseph Doré, *La raison théologique selon G. Colombo*, Teologia, 1/1996, p. 13.

⁷⁸ Juan de Dios Olvera Delgadillo, *Metodología Cristológica y Reflexión Pastoral en América Latina*, Centro de publicaciones del CELAM, Santafé de Bogotá, 1993, p. 106

Quanto ao segundo “polo”, o da *intelligentia fidei*, se apresem, com base no anteriormente dito, dois imperativos da tarefa da teologia que são: assumir teologicamente a condição humana e exercer teologicamente a razão humana. Portanto, esse segundo “polo” da teologia é a inteligência da fé como a aceitação da verdade na história. Agora bem, se a teologia tem que manifestar como a Revelação, dada na história pela Graça, pode e deve ser recebida pelo homem na sua história com aquela atitude de compromisso que é a *intelligentia fidei*, então é aqui que onde se encontra a sabedoria tradicional, religiosidade popular, a linguagem simbólica dos mitos pré-hispânicos da T. I.

Se o evento do qual se ocupa a teologia está na história, então o teólogo também deveria se colocar em “posição histórica” a ser alcançada pela Revelação. Em outras palavras, se ele reconhece que está comprometido “ao interior” da condição humana, isso o levará a sentir sua responsabilidade diante das questões culturais e das necessidades da comunidade humana. Sua maneira de estar diante do mundo terá que ser “teologal”, isto é, um ser de acordo com a fé.

Comprometida com a história, cabe ao teólogo esclarecer, sistematizar e levar ao nível da reflexão o que, nessa condição humana, vem de sua fé. Nisso consiste o exercício teológico da razão. Essa razão, pelo que foi dito, também é constituída pela religiosidade e sabedoria popular. Isso pressupõe que a teologia não considera a razão e a sabedoria humana como inimigas ou substitutas ou um paralelo à fé, menos às considera como instâncias externas à fé. Isto supõe que o teólogo sempre se dá a tarefa de expressar a característica do conhecimento, inteligência, razão que são internas à fé. Resultam duas consequências para o exercício teológico da razão: em primeiro lugar, ao teólogo lhe pertence se situar sempre dentro da comunidade eclesial, neste caso latino-americana, – em seu duplo aspecto hierárquico e comunitário – e ao interior da tradição *em seu duplo aspecto* de continuidade e desenvolvimento.⁷⁹

⁷⁹ Cf. Joseph Doré, *La raison théologique selon G. Colombo*, Teologia, 1/1996, pp. 14-15

Com efeito,

“...a teologia e todo tipo de discurso teológico padeceram o desconforto do império do cientificismo” da racionalidade cartesiana-kantiana. Vice-versa “a valorização da linguagem simbólica e estética abre as possibilidades promissoras para o discurso teológico e religioso... e ...têm possibilidades felizes de trabalhar essa linguagem... para chegar ao acordo com a modernidade estéril pelo cientificismo e pela funcionalidade imediata da tecnologia”.⁸⁰

PARA REFLETIR

1. Em relação à Teologia Índia, quais considerações podemos fazer sobre a religiosidade e a sabedoria popular e como podemos integrá-las em nossa atividade pastoral?
2. Tomando em conta as Sementes do Verbo nas culturas e nas histórias dos povos da América Latina, em que sentido a história da salvação está entrelaçada com as histórias desses povos?
3. Que atitude tomar diante do chamado “sincretismo” que mistura imagens, narrativas e símbolos cristãos com as tradições indígenas?

⁸⁰ J. B. Libânio, Alfonso Murad. *Introducción a la Teología. Perfil, enfoques, tareas*. Dabar, México D. F. 2009, p. 31