

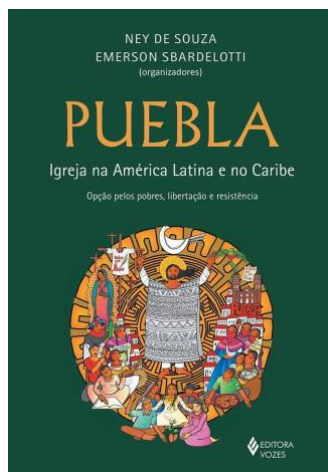
40 anos do Documento de Puebla

Relevância e ambiguidades para a causa dos povos indígenas

Paulo Suess

Introdução

Em Puebla de los Angeles, onde se reuniu a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, não foi produzida uma mensagem pastoral específica para os povos indígenas. Os aborígenes são mencionados, genericamente, ao lado de camponeses, afro-americanos, marginalizados, emigrantes e operários. As Conclusões de Puebla, mesmo com muitas limitações, oferecem elementos que podem servir, em continuidade com o Vaticano II (1962-65), com Medellín (1968) e a “Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi*” (1975), de Paulo VI, para sustentar uma pastoral indigenista que assuma as culturas indígenas (cf. 400), e, ao mesmo tempo, podem servir para defender a integração ambígua dos povos indígenas na classe social dos pobres e também, sem projeto específico que haveria de defender terras, culturas e autodeterminação dos povos autóctones, na sociedade nacional. Em tempos marcados por regimes militares, a Igreja latino-americana avançou na reafirmação da opção pelos pobres e procurou, nesse mesmo balaio da classe social, também carregar ainda, não sem equívocos, a questão da alteridade em direção a uma pastoral indigenista pós-colonial.



Para captar os elementos relevantes da mensagem de Puebla aos povos indígenas, devemos-nos confrontar com o campo semântico das seguintes palavras-chave no documento final de Puebla: autóctones, indígenas, culturas, assunção, encarnação e inserção. No centro, está a assunção da realidade e das culturas dos povos indígenas/autóctones. A proposta do Papa Francisco de um Sínodo para a Amazônia (2019), que se empenha em propor a construção de uma Igreja com “rosto amazônico”, corresponde parcialmente às preocupações de Puebla e de uma assunção plena do outro no seio da Igreja. A assunção do outro em sua alteridade é sempre um ato de amor e coragem, porque também em tempos pós-coloniais continuam tendências hegemônicas de assimilação, incorporação, homogeneização e colonização.

Treze anos mais tarde, a partir das Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano de Santo Domingo (1992), o campo semântico da “assunção” foi ampliado e as palavras “inculturação”, “alteridade” e “descolonização”, que foram progressivamente

introduzidas no dicionário teológico-pastoral da Igreja católica, permitiram, com mais clareza, definir o projeto eclesial de uma pastoral indigenista a caminho de uma pastoral indígena.

Mas não existe nenhum documento sem possibilidade de ser mal interpretado, como não existe nenhum remédio que somente pode curar. Tomado em excesso, pode criar um efeito contrário ao esperado, segundo a bula. Num movimento pendular que caracteriza a vida, a verdade anda sempre abraçada com equívocos que exigem nossos discernimentos. Assim também, nas Conclusões de Puebla, precisamos observar muito bem o pêndulo entre os dois polos de sua relevância e equívocos sabendo, que a própria relevância pode ser ambígua, e que na ambiguidade se pode esconder uma verdade profunda.

1. Ambiguidades

1.1. A primeira dessas ambiguidades considera os povos indígenas e, com frequência também os afro-americanos, como “os mais pobres dentre os pobres” (34). Por muito tempo, essa identificação com os mais pobres dificultou que se visse a riqueza e os valores das culturas indígenas e impediu o desenvolvimento de uma pastoral indígena específica, que se diferencie de uma pastoral rural e/ou social genérica. A força da pastoral indígena e indigenista está exatamente na diferenciação conceitual entre “classe social”, conceito não muito afinado com as diferenças culturais e, portanto, apto para a construção de uma identidade genérica dos pobres, e “etnia”, que enfatiza a diferença cultural como um constitutivo essencial da identidade. Face à cultura nacional, os índios são até apostados como “nossos povos naturais” (234).

1.2. A segunda ambiguidade emerge da proposta que, para superar o confinamento “em situações desumanas” (34), sugere “a integração das etnias indígenas no quadro político e cultural das nações [...] para avançar a um desenvolvimento maior, a ganhar novas terras e braços para uma produção mais eficaz, para poder integrar-se com maior dinamismo no curso acelerado da civilização universal” (422). Essa proposta de uma “justa integração nos quadros respectivos de uma nacionalidade, de uma grande pátria latino-americana e de uma integração universal que [supostamente] permita a nossos povos o desenvolvimento de sua própria cultura, capaz de assimilar de modo próprio as descobertas científicas e técnicas” (428), veicula uma ingênua visão da “civilização universal” e da “nacionalidade” da “grande pátria latino-americana”. Nessa visão, a origem das “situações desumanas” (34) vivenciadas pelos povos indígenas é atribuída à sua distância da civilização ocidental e à falta de progresso científico e tecnológico. Onze anos antes, também Medellín tinha afirmado sua crença no progresso civilizatório: “Existe [...] o vasto setor dos homens marginalizados da cultura, os analfabetos, e

especialmente os analfabetos indígenas, privados por vezes até do benefício elementar da comunicação por meio de uma língua comum. Sua ignorância é uma escravidão desumana” (4. *Educação*, I.3). Em vez de lamentar o desconhecimento das línguas indígenas, hoje, por grande parte dos missionários, Puebla remete aos missionários do século 16, que produziram “dicionários, gramáticas, catecismos em diversas línguas indígenas” (9). Hoje, prevalece a satisfação em relação à liturgia renovada que se beneficia do “idioma comum” (898). Puebla também fala ainda dos “indígenas habitualmente marginalizados quanto aos bens da sociedade” (365), sem apontar “os bens da sociedade” como causa de sua marginalização.

1.3. A terceira ambiguidade, que propõe evangelizar as culturas indígenas, parte do pressuposto da existência de uma cultura cristã (1028) e, por conseguinte, opina que a “educação evangelizadora” deverá “integrar-se no processo social latino-americano, impregnado por uma cultura radicalmente cristã” (1028). Por outro lado, afirma que a Igreja, como Povo de Deus, é universal, portanto não seria “constituída nem por raça nem por língua nem por qualquer particularidade humana” (237). Ainda à Conferência de Santo Domingo foi imposto, como subtema, ao lado da “nova evangelização” e da “promoção humana”, a “cultura cristã” como eixo norteador. Mas a habilidade dos redatores das Conclusões de Santo Domingo conseguiu, nas “Linhas Pastorais Prioritárias”, transformar o *input* da “cultura cristã” em “Evangelização inculturada” (DSD 292), que nos acompanha como um imperativo pastoral até hoje.

O Evangelho como sistema social e projeto de vida não tem cultura própria, mas serve-se das culturas que encontra. Desde a preparação para Puebla, os bispos brasileiros advertiram para as ambiguidades do paradigma “cultura cristã”. “Observa-se também”, ponderam numa Assembleia Geral Extraordinária, em abril de 1978, “que alguns setores abusam do título ‘cultura cristã na América Latina’, para defender a manutenção do *status quo* da sociedade, esvaziando e instrumentalizando a palavra ‘cristã’ (Documentos, 1978; cf. SUESS, 1994).

A pluralidade e a historicidade das culturas impedem que se reivindique uma cultura cristã ou evangélica. O Evangelho da VIDA pode ser vivido em todas as culturas porque todas são projetos de vida. A *Evangelii nuntiandi* esclarece o equívoco da “cultura cristã” quando declara: “O Evangelho, e conseqüentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas. [...]. O Evangelho e a evangelização independentes em relação às culturas não são necessariamente incompatíveis com elas, mas suscetíveis de as impregnar a todas sem se escravizar a nenhuma delas” (EN 20). O evangelizador não tem acesso ao Evangelho “puro”, mas ao Evangelho culturalmente situado.

Por isso, a chamada “evangelização das culturas” é sempre uma evangelização a partir de um Evangelho embutido numa cultura. Não existe cultura-modelo, cultura pura para a evangelização. Tampouco, as culturas indígenas sem contato com a sociedade nacional são culturas “em estado puro” (410).

Evangelizamos sempre a partir de determinada cultura que, por sua vez, também é atravessada por estruturas de pecado. Não evangelizamos as culturas, evangelizamos as pessoas. Não evangelizamos a fábrica, mas os operários da fábrica. A estrutura, muitas vezes, depende só do aproveitamento político que dela se faz. A cultura tem um caráter sistêmico. Não evangelizamos sistemas, mas grupos sociais e indivíduos. Tentamos transformar estruturas e sistemas a partir da nossa inspiração no Evangelho, mas não convém chamar a transformação estrutural de “evangelização”. A transformação das estruturas é almejada por muitos grupos sociais que não aceitam ser enquadrados numa “ação evangelizadora” propriamente dita.

1.4. O quarto equívoco é a substituição da opção por um determinado setor marginalizado da sociedade pela mediação entre as partes, ou seja, pela mediação entre opressor e oprimido ou entre cultura dominante e cultura dominada. Sempre que a Igreja não faz opção pelos mais fracos numa determinada sociedade, ela se torna, em nome do Evangelho da paz, mediadora interclassista entre ricos e pobres, intercultural entre indígenas e não indígenas ou inter-religiosa entre cristãos e não cristãos. Na verdade, em todas essas situações, nas quais a Igreja assume o papel de mediadora, ela fortalece a parte mais forte, a classe dominante, a cultura hegemônica e a religião majoritária. É o dilema no Documento de Puebla, no qual a Igreja fez opções preferenciais pelos pobres e pelos jovens e, além disso, promete ações em favor dos construtores da sociedade pluralista, e em favor da pessoa e da sociedade nacional e internacional (cf. 1134-1293).

Nesse contexto de opções e esforços especiais, os povos indígenas, às vezes denominados “aborígenes”, são anexados aos pobres e aos “marginalizados quanto aos bens da sociedade” (365). Dessa inclusão genérica, surgem também propostas político-pastorais genéricas e difusas face ao “problema da integração das etnias indígenas no quadro político e cultural das nações, precisamente por estas se verem compelidas a avançar a um desenvolvimento maior, a ganhar novas terras e braços para uma produção mais eficaz, para poder integrar-se com maior dinamismo no curso acelerado da civilização universal” (422). Paire certo fatalismo em torno do suposto “desenvolvimento maior”, da necessidade de “ganhar novas terras” e de uma “produção mais eficaz”, que reforça o preconceito do índio

subdesenvolvido, sem tecnologia necessária e, portanto, ineficaz em sua produção que não visa mercado, lucro e acumulação.

Seria importante considerar que os jesuítas, ao chegar às terras indígenas, observaram roças abundantes e não encontraram famintos, e que os índios, a partir do momento em que os missionários impuseram um ritmo “mais eficaz” ao trabalho indígena, um ritmo que proibiu as festas, consideradas excessivas, deixaram de produzir. Nas culturas indígenas não se produzia para acumular, mas para festejar.

Em vez de defender um futuro próprio e um desenvolvimento “sustentável” para os povos indígenas, um desenvolvimento norteado por suas culturas e uma visão alternativa do futuro, resta à missão indigenista, segundo Puebla, apenas defender, “além desta união católica na mesma fé [...] formas de comunhão entre as culturas e de integração justa nos níveis econômico, social e político” (426), “formas de justa integração nos quadros respectivos de uma nacionalidade, de uma grande pátria latino-americana e de uma integração universal” (428). Por outro lado, questiona “aquela `universalidade`, que é sinônimo de nivelamento e uniformidade”, fruto de “uma injusta e lesante supremacia e domínio de uns povos ou setores sociais sobre outros povos e setores” (427).

Face à “cultura urbano-industrial, inspirada na mentalidade científico-técnica [...] os povos, as culturas particulares, os diversos grupos humanos, são convidados, e mais ainda, obrigados a integrar-se nela” (421). Em vez de apontar para uma estratégia de defesa contra “certos valores que são acentuados, como os do trabalho e de uma crescente posse de bens de consumo”, *Puebla* lamenta que “nesta encruzilhada histórica, alguns grupos étnicos e sociais se fecham em si mesmos, defendendo sua própria cultura, num isolamento infrutuoso; outros, em contrapartida, se deixam absorver facilmente pelos estilos de vida que instauram o novo tipo de cultura universal” (424). Novamente se mostra como uma Igreja sem opção específica para os povos indígenas se torna juíza entre as partes e mediadora de uma “justa integração” que, na base de “seus próprios princípios evangélicos, contempla com satisfação os progressos da humanidade para a integração e comunhão universal” (425). Entre isolamento rígido e integração forçada, exige-se um “fino e laborioso discernimento” (425) da parte dos próprios povos que vivem nessas situações. A mediação entre uma cultura mutilada e frágil e outra, que é hegemônica, aponta para a opção pela cultura frágil como princípio evangelizador e para uma unidade com “o dinamismo do Espírito de Pentecostes” (348, cf. 1294ss). A “opção” não exclui. Pelo contrário, a “opção” é a tentativa de construir com o excluído uma participação equitativa. A parte central das Conclusões de Puebla, sua Terceira Parte, procura abrir a Evangelização na

Igreja da América Latina com a senha da “comunhão e participação”. “Incluir” não significa “integrar”. Incluir significa integralmente participar na construção de um campo político-religioso que configure o projeto de vida dos povos indígenas.

2. Relevâncias

2.1. *Medellín*, com seu núcleo de “libertação redentora”, foi, pelo contexto político da época ao qual procurou responder, obrigado a antecipar-se à assunção encarnada de *Puebla*. Mas a encarnação de Belém precede a redenção de Jesus em Jerusalém. *Medellín* favoreceu, através da opção pelos pobres, a análise de classes sociais, enquanto *Puebla* se aproxima às questões da encarnação nas culturas, sem se esquecer de *Medellín*. Mais tarde, a proposta da encarnação nas culturas avança em Santo Domingo (1992), que deu uma atenção específica às culturas indígenas e a uma “evangelização inculturada [...] que se encarne nas culturas indígenas e afro-americanas” (DSD 302). *Aparecida* (2007), a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, fez uma síntese entre as três conferências anteriores (*Medellín*, *Puebla* e Santo Domingo), e conseguiu produzir uma síntese e um grande consenso eclesial em torno da missão encarnada e libertadora. Antes de propor transformações nos projetos de vida dos povos é preciso assumir sua realidade sociocultural, optar pelos outros e pelos pobres, pelos que sofrem e pelos que são excluídos, e caminhar com eles.

2.2. No plural dos rostos latino-americanos, as Conclusões de *Puebla* tiveram no seu foco a “nova mestiçagem” (5), que se deu no “encontro de três universos culturais: o indígena, o branco e o africano, que foram enriquecidos, posteriormente, por diversas correntes migratórias” (307) e marcados, desde sua origem, por “um radical substrato católico” (1; 7; 412). Apesar de ter em conta “várias raças e grupos culturais com processos históricos diferentes” (51), *Puebla* parte em suas reflexões geralmente dos “elementos que constituem um patrimônio cultural comum de tradições históricas e de fé cristã” (51). Partiu do pressuposto de que na América Latina devem valorizar-se “os grandes traços da verdadeira imagem do homem e da mulher: sendo todos fundamentalmente iguais, membros da mesma estirpe, apesar da diversidade de sexos, de línguas, de culturas e de formas de religiosidade, [pois] temos por vocação comum um destino único” (334). Os rostos e as origens dos delegados de *Puebla* representaram a cara mestiça e católica “da cultura latino-americana” (412) que consideraram, nas suas discussões e no documento final, em sua essência, “constitutiva” para a identidade cultural e espiritual do continente (cf. 412).

Por optar, na evangelização, pelo macrosujeito com “vocação comum e destino único”, *Puebla* deu atenção menor à causa específica dos povos indígenas. A partir das premissas de

uma cultura mestiça padrão, Puebla observa as culturas indígenas “desde fora”, tanto em sua avaliação positiva como em algumas lamentações etnocêntricas. Hoje, segundo Puebla, os povos indígenas, na América Latina, estão cercados por duas culturas hegemônicas: a cultura mestiça, genericamente considerada latino-americana, e a “cultura urbano-industrial” (417; 421), ambas inseridas no projeto capitalista, radicalmente distinto do projeto de vida dos povos indígenas. As culturas hegemônicas sempre consideram a convivência com povos minoritários como “problema da integração [...] no quadro político e cultural das nações” (422). Integração significa domesticar esses povos no interior de um sistema neocolonial. Entre uma sociedade neocolonial e sociedades livres (pré-coloniais) existe, para a atuação pastoral, somente a opção pelas sociedades ameaçadas em sua liberdade, e não uma mediação entre ambas as partes. Para os projetos neocoloniais e capitalistas vale a observação de Puebla, de que a evangelização também “denuncia o que se opõe à construção do Reino” (358). Mas esse discernimento, no processo de evangelização, precisa levar em conta que o próprio Evangelho está inculturado numa cultura imperfeita, histórica e sujeito às vicissitudes de seu tempo.

2.3. Numa visão “desde fora”, Puebla constata que hoje “existe um interesse crescente pelos valores autóctones e pelo respeito à originalidade das culturas indígenas e de suas comunidades” (19). Observa-se “uma revalorização das culturas autóctones” (52). Mas o projeto de vida dos povos indígenas não pode ser simplesmente integrado a um projeto cultural cujos valores estão sendo estruturalmente desmontados por serem contrários aos valores da sociedade nacional. Defender a integração dos povos indígenas ao projeto dominante significa defender um etnocídio previsível. As chamadas sociedades nacionais, no interior do projeto capitalista, não estão estrutural nem culturalmente aptas a receber os povos indígenas sem destruir seus valores.

2.4. Qual é o problema, segundo Puebla? O “desenvolvimento maior” dos estados nacionais, que precisam “ganhar novas terras e braços para uma produção mais eficaz, para poder integrar-se com maior dinamismo no curso acelerado da civilização universal” (422). Depois de ocupar os territórios indígenas, na primeira colonização, esses estados nacionais, precisam, numa segunda colonização, mais terras, e o culpado das vicissitudes criadas em terras indígenas é a “civilização universal”. Assim, o problema da “integração” dos povos indígenas nos territórios nacionais não está bem colocado, porque não determina o lugar da Igreja.

Em tese, a alternativa para a integração poderia ser pensada como convivência de culturas diferentes, que é uma exigência da alteridade reconhecida. Existe a possibilidade remota da convivência de dois projetos de vida, desde que o projeto hegemônico não estenda

suas ambições e sua ideologia sobre os territórios dos povos indígenas. Nessa disputa estratégica, estes necessitam aliados. A própria Igreja, desde que abandone sua posição de mediadora entre dois projetos de vida incompatíveis, pode-se tornar aliada através de uma radical opção pela causa indígena (SUESS, 2010, p. 82) e pelo seguimento de Jesus. Essa opção virá mais tarde, sobretudo com Aparecida, que, “com fidelidade e audácia” (DAp 11), se reconhece como “advogada da justiça” (DAp 508) e “casa dos pobres” (DAp 8; 524), e sabe, que “a missão evangelizadora não pode estar separada da solidariedade” (DAp 545). Mas também Puebla já sabe que sua catequese deve partir “de um devido conhecimento das condições culturais de nossos povos e de uma compenetração com seu estilo de vida, com suficientes agentes pastorais autóctones e diversificados, que satisfaçam o direito de nossos povos e de nossos pobres em não ficar esquecidos [...]” (439). Mas, sem opção, o mero conhecimento da realidade e sua assunção não respondem aos imperativos do Evangelho.

2.5. Puebla assumiu, embora com certa fragilidade, a questão da cultura como tema-chave para a evangelização. Não se tratava das culturas indígenas, mas, por dedução, esse corte cultural serviu também à pastoral dos povos indígenas. Impulsos para essa dimensão cultural da evangelização a Conferência de Puebla recebeu da “Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi*” (1975). Segundo as palavras do então presidente do Celam e um dos presidentes de Puebla, Aloísio Lorscheider, a *Evangelii nuntiandi* foi a base de toda reflexão de Puebla: “Como Medellín foi uma releitura do Vaticano II para a América Latina e o Caribe, assim Puebla foi uma releitura da *Evangelii nuntiandi*” (LORSCHIEDER, 2004, p. 9). Dois dos três eixos programáticos de Puebla – “assunção”, “comunhão” e “participação” -, os paradigmas da “assunção” e da “participação” têm certa relevância para a questão indígena.

A afirmação taxativa da *Evangelii nuntiandi*: “A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época, como o foi também de outras épocas” (EN 20) forjou passos significativos em direção a uma evangelização inculturada. Embora a EN tenha ainda operado com o conceito colonial da “evangelização das culturas” (EN 20), preparou os conceitos da “assunção das culturas”, que é a marca registrada de Puebla (DP 400) e da “inculturação” de Santo Domingo (DSD 13). Em Puebla, a herança colonial e aprendizados antropológicos modernos se mesclam e produzem uma bifurcação da evangelização no campo cultural entre uma “evangelização da cultura” e a “assunção das culturas” (DP 385-443).

A “evangelização da cultura” não leva suficientemente em conta a cultura na qual o próprio Evangelho está sendo transmitido e tem como foco a mudança da cultura do outro, a qual considera não como “um processo de destruição, mas de consolidação [...] uma

contribuição ao crescimento dos ‘germes do Verbo’ presentes nas culturas”. Os dois pensamentos, o colonial (“evangelização das culturas”) e pós-colonial (“evangelização inculturada”), dedutivo o primeiro e indutivo o segundo, às vezes, são mesclados, o que deixa portas abertas para diferentes interpretações. Chave de leitura deve ser a mensagem central da Igreja, que é o Reino de Deus. Esse Reino está articulado com a Igreja e está nela furtivamente presente porque ela é somente “sinal do Reino” que “transcende seus limites visíveis” (Puebla, 226, cf. LG 5). A Igreja, inserida nas culturas, é instrumento perfectível, não meta da salvação (cf. Puebla 227s).

2.6. A “evangelização inculturada” assume as culturas, que são projetos históricos de vida, com um discernimento crítico e que pode, e até deve ser, por vezes, legitimamente contracultural, sobretudo no caso das culturas hegemônicas, que são excludentes. Para estes casos vale a observação de Puebla, de que a evangelização também “denuncia o que se opõe à construção do Reino” (DP 358). Mas esse discernimento, no processo de evangelização, precisa levar em conta que o próprio Evangelho está inculturado numa cultura imperfeita, histórica e sujeito às vicissitudes de seu tempo. Sempre quando o anúncio do Evangelho passa da linguagem parabólica para uma linguagem conceitual, de certo modo, rompe com o anúncio pedagógico do próprio Jesus que, quando falou do Reino de Deus, portanto do essencial de sua mensagem, se serviu de parábolas e não de equações ou definições cristalizadas no legalismo de seu tempo. No processo da evangelização inculturada precisamos distinguir três níveis: aquilo que no Evangelho representa conteúdo normativo (Santíssima Trindade), o que tem valor paradigmático (parábolas) e aquilo que é opção convencional (algumas questões do Direito Canônico).

2.7. O significado da palavra “assunção” está muito próximo ao “princípio da encarnação formulado por Santo Irineu: ‘O que não é assumido não é redimido’” (400). Já no Vaticano II, essa vizinhança foi percebida (AG 3; 22; LG 8; GS 22). “Assumir” o outro e sua cultura se tornou uma das chaves para a ação missionária pós-Puebla: “A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas” (400).

O que significa “assumir as culturas”? “Assumir” pode significar receber os povos indígenas como sujeitos e encarnar-se e/ou inserir-se em suas culturas. Desta maneira, a assunção do outro na Igreja é a inversão de sua colonização do passado, que atribuiu o ônus da transformação e adaptação aos padrões culturais da Igreja missionária aos povos colonizados.

Ao definir o conceito “cultura”, Puebla segue os textos da *Gaudium et spes* (cf. GS 53), optando por um conceito integral de cultura (cf. 386s). O anúncio nas culturas é precedido pela “assunção” delas. Fora dessa assunção cultural prévia, não existe evangelização, porque não existe comunicação. Assumir uma cultura significa comunicar-se nessa cultura, assumir seus códigos, significa expressar os mistérios de salvação numa nova linguagem simbólica. Assumir culturas significa assumir múltiplas línguas e linguagens além de uma mera tradução literal. “Assumir” não significa identificar. Trata-se de uma “estreita vinculação” (400; cf. EN 20b). A assunção se inspira na Patrística ainda muito próxima da “primeira evangelização” pré-colonial que, desde os sistemas feudal e colonial, se tornou disfuncional.

O princípio da assunção/encarnação tem, segundo Puebla, seu fundamento teológico no “Espírito que encheu o mundo, (e) assumiu também o que havia de bom nas culturas pré-colombianas” (201) e no “Verbo que se fez carne e habitou entre nós” (cf. Puebla, 188). Essa vontade de ir ao encontro dos povos onde, historicamente, se encontram vale para a liturgia, para os ministérios e para a assunção da religiosidade popular (cf. 457, 469). Em vista da “redenção integral”, a assunção da realidade de um povo, a assunção de sua cultura, que significa “projeto de vida”, em vista da “redenção integral” é um argumento forte para o posterior paradigma da inculturação.

2.8. Puebla não só faz uma opção pelos pobres, mas, de certa maneira, já faz uma opção com os pobres ao afirmar que “o eixo da evangelização libertadora (...) transforma o homem em sujeito de seu próprio desenvolvimento individual e comunitário” (Puebla, 485). Considerando que as Conclusões de Puebla identificam os povos indígenas como os mais pobres dentre os pobres, vale essa subjetividade também para eles. Portanto, os indígenas não são somente “os primeiros destinatários da missão”: “sua evangelização é o sinal e a prova por excelência da missão de Jesus” (1142). Eles são também os evangelizadores da Igreja. Ao interpelar a Igreja constantemente e ao chamá-la à conversão, tornam-se verdadeiros evangelizadores, sobretudo pelos seus valores evangélicos de “solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus” (1147). Puebla convoca os pobres e com eles também os indígenas, que constituem “a riqueza e a esperança da Igreja na América Latina” (1132) para “serem fermento no mundo e participarem como construtores duma nova Sociedade” (1133). Puebla adverte de que, para assumir os pobres e os povos indígenas com a intenção de transformá-los em sujeitos não só da sociedade, mas também da Igreja ela precisa converter-se (cf. 1158) e “rever suas estruturas” (1157), ainda pouco participativas. Contudo, já se percebe, segundo Puebla, “uma grande mudança na maneira de se exercer a autoridade

dentro da Igreja. Acentuou-se seu caráter de serviço e sacramento, como também sua dimensão de afeto colegial” (Puebla, 260). Só uma Igreja participativa pode, coerentemente, propor uma sociedade e uma democracia cada vez mais participativas.

3. A caminhada contínua

O mantra que o Papa Francisco nos deu para o Sínodo da Amazônia e para um mundo em transformação é “novos caminhos”: “novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. Novos caminhos percorridos com a Boa-Nova nos fazem acreditar no futuro dos povos indígenas. Puebla já nos advertiu de que “situações novas (AG 6) que nascem de mudanças socioculturais, exigem uma outra evangelização” (366).

Passaram-se 40 anos do evento de Puebla, que afirmou: “O Espírito que encheu o mundo assumiu também o que havia de bom nas culturas pré-colombianas (201). Caminhamos na esperança de que o projeto de vida dos povos indígenas possa percorrer e enriquecer também o futuro deste continente. O que o Espírito assumiu continua a ser anunciado como Boa-Nova ainda não transformada em realidade social. O que “havia de bom nas culturas pré-colombianas” continua a ser aceleradamente ameaçado e destruído pela sociedade hegemônica que procura impor aos povos indígenas uma “solução final”. Mas, onde a vida é ameaçada pela violência e pela precariedade, pode produzir anticorpos, forças inesperadas. Na física quântica aprendemos, que forças mínimas podem obstruir sistemas complexos e os obrigam de se reorganizar. O Espírito continua pairando sobre as culturas fragilizadas e “continua despertando, hoje, anseio de salvação libertadora no coração de nossos povos” (201). Puebla nos faz considerar que o Espírito “é o principal evangelizador, que anima a todos os evangelizadores” (202). Ele nos liberta da dispersão e nos faz capazes de viver em comunhão no plural das culturas: “A evangelização leva-nos a participar dos gemidos do Espírito, que quer libertar a criação inteira” (DP 219).

Bibliografia

DOCUMENTOS DA CNBB (n. 13). *Subsídios para Puebla*. São Paulo, Paulinas, 1978, p. 14 (n. 52).

LORSCHIEDER, Aloísio. Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: introdução. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do Celam...* São Paulo: Paulus, 2004, p. 7-13.

SUESS, Paulo. *Evangelização e inculturação*. Conceitos, questionamentos, perspectivas. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio (Org.). *Inculturação*. Desafios de hoje. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 13-47, aqui: 35ss.

SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida*. 42 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida. São Paulo: Paulus, 3. ed., 2010, verbete 25: Indígenas.

SUESS, Paulo. Puebla: Assunção comunhão, participação, in: IDEM. Introdução à Teologia da Missão. Convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis, Vozes, 4. ed., 2015, p. 155-160.