



RELAMI

Rede Ecumênica
Latino-Americana de Missiolog@s

PEDRAS NO CAMINHO

Perspectivas de diálogo inter-religioso desde cenários de conflito¹

Paulo Suess

suess@uol.com.br

Os países latino-americanos são uma "democracia racial" como são uma "democracia política". Ambas as "democracias" favorecem desigualdades pela origem étnica e o lugar social do nascimento e dificultam, desde o tempo da colonização, o diálogo. Ser índio, negro ou branco determina as oportunidades sociais no país e limita a possibilidade de dizer a sua palavra. Nesta constelação, fronteiras étnico-culturais e religiosas são, ao mesmo tempo, fronteiras de desigualdade, exclusão e não-reconhecimento.

Na primeira parte deste texto são apresentados alguns cenários que, com suas rápidas mudanças, se assemelham ao roteiro de um documentário cinematográfico. O "roteiro" articula o passado com o presente e permite o livre trânsito (transdisciplinaridade!) entre filosofia e história, entre antropologia e teologia. Na segunda parte, procuro – a partir da discussão em torno da Teologia Índia – mostrar que as pedras no caminho do encontro com o outro e a outra não são algo historicamente superado. As pedras apontam para uma tarefa urgente, a assunção da diversidade e o reconhecimento da alteridade. As pedras podem tornar-se pedras preciosas, desde que lembrem as igrejas de sua origem pluricultural em Pentecostes. A memória e a prática desta diversidade, como parte integrante da identidade eclesial, é o pressuposto de uma diálogo inter-religioso como dom e tarefa.

I. Cenários

A partir da diversidade étnico-cultural, de fato, constata-se uma certa supervalorização de uma unidade metafísica que encontra a sua origem em Atenas. O impacto da civilização grega sobre o cristianismo fez este importar certos preconceitos contra a diversidade, muitas vezes qualificada como "barbárie", "confusão babilônica" ou "mundo as avessas".

Cenário 1: Jardim Itápolis

Na frente do Museu da Independência, em São Paulo, passa, de quinze em quinze minutos, um ônibus que é um lembrete da diversidade cultural da cidade, com o nome: "Jardim Itápolis". "Jardim" lembra a herança ibérica do país; "itá", em guarani, significa "pedra" e aponta para a herança indígena, e "pólis" representa o berço da civilização ocidental em Atenas. "Jardim Itápolis": "Jardim Cidade de Pedra". Os nomes das ruas de nossas cidades, as estações de metrô, as estátuas e, sobretudo, as pessoas – tudo está prenhe de diversidade cultural e religiosa, prenhe do prazer e das tensões da diversidade em nível real e simbólico.

1 Publicado in: *Vida y Pensamiento*, San José, Costa Rica, v. 22, n. 2, p. 93-109, Segundo Semestre 2002.

Nas ruas paulistanas, estátuas de Anchieta e de Anhangüera² disputam a atenção dos transeuntes. A Grande São Paulo é atravessada por uma "Via Anchieta", por uma "Via dos Bandeirantes" e uma "Raposos Tavares", lembrando o chamado "ciclo de caça ao índio". O povo herdou a alquimia de sua sobrevivência dos índios colonizados, homenageia seus anjos da guarda e respeita seus demônios porque sabe como pode ser útil acender uma vela a Deus e outra ao diabo. O embate do bem contra o mal – tantas vezes invocado nos autos de Anchieta e recentemente nos discursos pseudo-messiânicos contra o terrorismo –, o povo o enfrenta nas ruas, onde a violência real supera a imaginação alegórica dos missionários quinhentistas.

Hoje, os interlocutores principais de Anchieta são "outros" desaparecidos, e lembram o pecado histórico das missões, a redução da diversidade. Falar da diversidade cultural na América Latina significa falar de desaparecimentos, de exclusão e redução, de mestiçagem e sincretismo e de luta contra o esquecimento. A memória dos desaparecidos pode-se tratar na arqueologia, na história, na antropologia ou na teologia. A invocação desta memória dos desaparecidos pode significar: chegou a "hora da verdade", verdade no sentido original de "não-esquecimento".

Cenário 2: Atenas explica

Na mitologia grega, o rio Lete (ληθη) é o rio que atravessa o reino dos mortos. Quem bebe de suas águas perde a memória de si mesmo. Portanto, "a-lete" – αληθεια (*a-letheia*) que significa no grego, na língua do Novo Testamento, verdade – é "não-esquecimento" e memória. E essa memória pode significar lembrança e saudade, mas também indignação que visa à ruptura com a barbárie contemporânea.

Os missionários quinhentistas chegaram às Américas despreparados para o reconhecimento da alteridade, ou melhor, chegaram teologicamente preparados para o não-reconhecimento do outro. A questão do reconhecimento da "diversidade cultural" estava hipotecada pelo tratamento filosófico que a questão da *unidade* e *multiplicidade* historicamente recebeu. Em toda idade média – e a teologia dominante da conquista era medieval –, o valor da *unidade* e *multiplicidade* estava marcada pelo pensamento metafísico, com sua origem na Academia da pólis na Grécia.³

Desde Constantino que transformou o cristianismo marginal do Império Romano em religião oficial, a Igreja assume progressivamente estruturas imperiais. Suporte ideológico para esta transformação forneceu o pensamento metafísico que tem as suas raízes em Platão: como o *unum* representa o *totum*, assim a ponta da pirâmide administrativa representaria o essencial de todo o corpo social da Igreja.

Agostinho (354-430) e seus seguidores se apropriaram das especulações metafísicas de Platão (427-347 a.C.) até Plotino (205-270), pensamento esse que reduziu a realidade a *uma* origem e/ou substância: *unum est totum* (o Uno é o Todo). Hoje diríamos, os teólogos inculturaram a teologia na filosofia de Atenas e os canonistas inculturaram a administração eclesial nas práticas administrativas do Império Romano. Se o Uno é o Todo, o múltiplo carrega em si deficiências do "ser" e da "substância". O múltiplo representa a depravação do uno.

A doutrina da origem única desqualificou a diversidade dos caminhos como desvios. Portanto, os missionários consideravam o passado dos povos autóctones não só irrelevante para a história de sua salvação; o consideravam um estorvo para a transmissão da "verdadeira religião". Para os catequistas da conquista e sua teologia ainda inspirada pelo neoplatonismo e a relativa unidade do mundo medieval, o plural das vozes e dos modos de ser encontrados nas Américas representava um afastamento da verdade única e padronizada nas experiências históricas e expressões culturais da Europa.

² Anhangüera significa Diabo Velho, nome dado pelos índios ao bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva.

³ Cf. J. Habermas, *La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces*, in IDEM, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990, p. 155-187.

Cenário 3: Desencontros em Porto Seguro

Se a multiplicidade é viciada por deficiências do ser, também a alteridade é impregnada por uma falta substancial. Os missionários compreenderam, por conseguinte, seu trabalho como redução da multiplicidade e como incorporação na própria identidade. Fazer do outro alguém que é semelhante ou igual ao pregador europeu parecia uma proposta generosa. A primeira Missa celebrada no Brasil – em Porto Seguro – por Frei Henrique de Coimbra, reflete este pensamento mimético, nas palavras do cronista Pero Vaz de Caminha que destaca os índios como aqueles que fazem tudo como nós:

*"Ali estiveram conosco, assistindo a Missa, perto de cinqüenta ou sessenta índios, assentados todos de joelhos, assim **como nós**. E quando se chegou ao Evangelho, ao nos erguermos todos em pé com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, estando assim até se chegar ao fim; e então tornaram a assentar-se, **como nós**. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram todos assim **como nós** estávamos."*⁴

Ao concluir a descrição do evento de Porto Seguro, Pero Vaz resume: "E segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente, não lhes falece outra coisa para ser toda cristã do que nos entenderem, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer **como nós** mesmos."⁵

500 anos mais tarde, 22 de abril de 2000, a Polícia Militar tentou impedir a marcha dos povos indígenas e dos seus aliados do movimento popular de Porto Seguro a Coroa Vermelha. Os índios que se recusaram a fazer tudo **como nós**, foram violentamente reprimidos, com bombas de efeito moral, numa operação militar sem precedente. Algumas cenas daqueles dias de "jubileu" jamais esqueceremos: Gildo Terena tentando impedir a repressão contra os índios, colocando-se de joelhos em frente à tropa de choque; um grupo Kayapó, rasgando as roupas que vestiam, num grito de revolta contra a humilhação; Matalawé (Jerri Adriani dos Santos), Pataxó sobrevivente da região, no dia 26 de abril, interrompe a missa oficial de comemoração do descobrimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com um pronunciamento contundente:

*"Hoje é um dia que poderia ser um dia de alegria para todos nós. (...) Onde vocês estão pisando vocês têm que ter respeito porque essa terra pertence a nós. (...) quinhentos anos de sofrimento, de massacre, de exclusão, de preconceito, de exploração, de extermínio de nossos parentes, acultramento, estupro de nossas mulheres, devastação de nossas terras, de nossas matas que nos tomaram com a invasão. (...) Estamos de luto. Até quando?"*⁶

Porto Seguro 2000: massacraram o encontro e substituíram a festa por seu simulacro. A comemoração pode ser uma maneira sofisticada de reprimir a memória histórica e de fazer esquecer. O culturalmente correto e lembrado, as respectivas ondas de uma época, o padrão de santidade que serve, em correspondência com determinadas prioridades políticas e espirituais de um pontificado, para as canonizações, e o *mainstream* da ciência são afluentes do rio Lete. O que não foi publicado em inglês, de alguns anos para cá e em determinadas revistas de renome, recebe o carimbo do *forget it*. Mártires e hereges, pobres e excluídos, outros e minorias que são a memória evangelicamente significativa de cada época, questionam a conveniência política do *forget* e *delete*.

Cenário 4: Confusão babilônica

A diversidade lingüística encontrada nas Américas, os missionários quinhentistas a comparavam, muitas vezes, com a confusão babilônica. O padre José de Acosta (1540-

4 S. CASTRO (ed.), *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 95.

5 Ibidem, p. 96.

6 Cf. *Porantim* XXII/225 (Maio 2000): 18.

1600), primeiro provincial dos jesuítas no Peru, por exemplo, constata em seu tratado *De procuranda indorum salute* (1576) com uma certa resignação: "Dicen que en otros tiempos con setenta y dos lenguas entró la confusión en el género humano; mas estos bárbaros tienen más de setecientas (...)".⁷

A redução da diversidade é uma luta antibabélica. A redução ao Uno era interpretada como a "recapitulação" em Jesus Cristo, da qual São Paulo fala. Salvação significava, portanto, reverter a confusão e dispersão de Babel. Frente às exigências de *uma* origem e de *um* caminho único e frente à diversidade cultural dos povos autóctones das Américas, os termos "tutela" e "redução" se tornaram palavras chave da "conquista espiritual".

A "tutela" - o cuidado com as ovelhas perdidas no mundo! - foi praticada ou na forma branda do paternalismo de um Frei Mendieta para quem os seus confrades franciscanos são os "padres desta mísera nacion" (Mendieta, 522) de índios; ou na forma mais severa de Juan de Zumárraga, inquisidor e primeiro bispo do México, admoestado pela rainha, em carta de 26 de junho de 1536, para moderar a sua maneira de castigar os neófitos.

O termo "redução" podia significar redução da pluralidade cultural e religiosa aos padrões europeus em "doutrinas" mais ou menos abertas ou em "missões" fechadas. A "redução" como experiência missionária não transformava uma multiplicidade arbitrária em diversidade articulada; não gerava, em resposta a uma suposta confusão babilônica, um novo pentecostes. Gerava, sim um abrigo contra "excessos" de violência estrutural ("sistema colonial") ou individual, pago com a perda da liberdade e da diversidade dos povos indígenas.

Cenário 5: Mundo às avessas

Ao atravessar o Equador com 44 companheiros, no dia 22 de fevereiro de 1691, o jesuíta Antônio Sepp anota em sua carta-diário "*Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*"⁸: "Costuma-se mudar tudo sobre o equador. A água apodrece, a carne fica fedorenta, morrem percevejos, pulgas e outra bicharia." A agulha magnética da bússola, porém, não se desloca. Ela continua apontando

"fiel e exatamente para a Estrela Polar. A diferença está toda em nós mesmos, que precisamos modificar nosso conceito. Quando é meio-dia na Europa, é meia-noite aqui entre nós. (...) O vento norte gélido da Europa é aqui bem morno. Tudo às avessas. (...) Em dezembro e janeiro, quando na Europa tudo gela, comemos figos e colhemos lírios. Numa palavra, tudo aqui é diferente, e está a cunhar a expressão, chamando a América de 'mundo às avessas'. (...) No dia 28 de fevereiro entramos para o jejum quaresmal, aliás de acordo com o calendário, e não com a realidade."

Como organizar calendários supostamente universais de acordo com a realidade, ao mesmo tempo cosmológica e local? Como aprender que o "mundo às avessas" é um mundo culturalmente diferente que participa de um universalismo moral com toda a humanidade (Kant)? Como transformar o imaginário do visitante para que caiba nele o "bárbaro" como outro e o outro como irmão? Como potencializar a sabedoria dos contextos para que o mundo globalizado não ameace a sua identidade, mas fortaleça suas raízes e amplie seus horizontes? Não se trata aqui de uma oposição entre "tradicional" e "moderno", mas entre alteridade hegemônica com fantasias de universalidade e alteridade cooperativa que tem consciência dos seus limites regionais. A ideologia dominante, hoje é contestada por causas que lutam contra o monopólio e a hegemonia, como o feminismo, o comunitarismo e o pos-modernismo, as lutas indígenas e afro-americanas, as causas das minorias étnicas e das majorias sociais marginalizadas ou excluídas.

7. J. de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*. In: *Obras del padre José de Acosta*. Madrid: Atlas (B.A.E. 73), 1954, p. 399 (liv. 1, cap. 2).

8 A. SEPP, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980, p. 73, 82, 85.

Cenário 6: Exclusividade do poder

Os missionários que atuavam na microestrutura tentavam reproduzir a constelação do *uno* que representa o *todo*. Em nome da "salvação integral" lutavam pelo poder total, chamado *policía mixta*⁹ (poder temporal e espiritual) e pela reconstrução do mundo no singular. "Por ser esta gente tan mísera y baja, que si con ellos no se tiene toda autoridad, no se tiene ninguna; y si no los tienen muy debajo de la mano y sujetos, no hay mano para con ellos", escreve Gerónimo de Mendieta a Francisco de Bustamante, comissário geral dos franciscanos nas Índias.¹⁰

Os motivos para a reivindicação do poder espiritual e temporal pelos religiosos eram nobres: proteção dos índios da cobiça do conquistador e colonizador. Em certas circunstâncias históricas poder-se-ia delegar o poder ao braço secular; nunca, porém, poder-se-ia repartir este poder com o Estado, com os conquistados ou com os quadros subordinados da própria Igreja, representados, aos olhos da hierarquia nascente, pelos religiosos. Estes alegavam, perante os bispos, o direito do primogênito das Américas e o poder de privilégios papais bem circunscritos no Breve *Exponi nobis*, de 1522, logo chamado de "bula *Omnimoda*".¹¹ A reconstrução de um mundo no singular com uma origem única exclui também a possibilidade da repartição do poder no interior da Igreja. Na cristandade, a reivindicação de "participação interna" na Igreja significava desrespeito da ordem divina.

II. Perspectivas de diálogo: Tikal e Roma

Tikal, um complexo de pirâmides dos povos maya, na Guatemala, simboliza, neste contexto, a causa indígena que se procura articular na Teologia Índia; Roma está para o discurso institucional do cristianismo em sua vertente católica oficial. "Tikal" realizou na cidade de Asunción, no Paraguai, de 6 a 10 de maio de 2002, o "4o Encontro Ecumênico Latino-americano de Teologia Índia". Os 170 participantes deste Encontro eram em sua maioria indígenas procedentes de 45 povos diferentes e enraizados, além de suas culturas, em diferentes Igrejas cristãs. O tema do evento, "Em busca da Terra sem Mal", permitiu aos participantes trabalhar as diferentes utopias contidas em seus mitos. Resumiram sua visão desta maneira:

*"A Palavra Antiga, palavra de nossos antepassados, que nos acompanham no presente, o mito, é uma palavra carregada de sonhos e esperança, que orienta o caminhar de nossos povos à Terra sem Mal, à Terra Florida. Da terra nos vem o alimento, dela brotam as ervas que nos curam, dela brota a água que nos dá vida, ela é a Mãe das árvores e das pedras e da humanidade e de todos os seres. Segundo nossas tradições o que a terras nos dá está destinado a toda a humanidade, na economia da reciprocidade."*¹²

Sob o olhar crítico de suas igrejas, os índios enfatizaram, sobretudo em textos publicados, a continuidade e complementaridade entre suas tradições e o cristianismo, entre sua cultura oral e a cultura letrada, entre a lógica mítico-simbólica e a lógica

9. Cf. V. de QUIROGA, *Información en derecho* (1535). México: Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 175s.

10. Carta del padre Fray Gerónimo de Mendieta (1562). In: J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de México*. Vol. 2, México: Porrúa, 1980, p. 519. - Tb. integralmente em port. in: P. SUESS, *A conquista espiritual da América Espanhola*. 200 documentos – século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 884-903, aqui 887 (Doc. 184).

11. Cf. P. TORRES, La bula *Omnimoda* de Adriano VI. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo/C.S.I.C. (Bibl. "Misionalia Hispanica"), 1948. O breve *Exponi nobis*, mais conhecido como "bula *Omnimoda*", concedeu extraordinários poderes espirituais às ordens mendicantes, poderes que logo causaram conflitos com os respectivos prelados. - Texto integral em port. in: P. SUESS, *A conquista espiritual da América Espanhola*, l.c. p. 256-258 (Doc. 36).

12 Mensagem Final. Os documentos do 4o Encontro Ecumênico Latino-americano de Teologia Índia encontram-se na seguinte *home-page*: www.missilogia.org.br

ocidental. Os índios avaliaram a atuação de suas igrejas não por seus enunciados essencialistas, mas pela sua competência vivencial. "Se as crenças e a fé se orientam à vida desde dentro, desde o coração", então não têm dificuldades em ser índio e cristão", afirmaram. "Nesta orientação para a vida é que os mitos, ritos e símbolos indígenas dialogam com a proposta de suas igrejas." Os índios descreveram seu 4o Encontro de Teologia Índia como um novo Pentecostes: Nestes dias "pessoas de todas as raças, línguas e nações se sentaram juntos como irmãos na mesa comum, dando glória ao Deus da criação, da infinita gratuidade, da salvação universal que é o mesmo Deus de Jesus Cristo."

A aparente harmonia dos pronunciamentos e documentos deste 4o Encontro, esconde o conflito causado pela apropriação de um instrumento, chamado "teologia", que é controlado por instâncias do governo central da Igreja Católica. Na Reunião Plenária da Pontifícia Comissão para América Latina, de 20 a 23 de março de 2001, na Cidade do Vaticano, o Presidente do Pontifício Conselho para a Pastoral da Saúde, o arcebispo emérito de Zacatecas, México, Javier Lozano Barragán, deu – desde o magistério romano – um quadro geral sobre autores, métodos, tipos e pontos nevrálgicos da Teologia Índia.¹³ Entre as diferentes objeções contra essa reflexão teológica dos povos indígenas se entrelaçam questões formais (mito x logos), questões de autoria (teólogos x povos indígenas) e questões doutrinárias propriamente ditas.

1. O mito

Uma Teologia Índia, que recorre ao mito, dizem algumas autoridades eclesiásticas, seria mitologia, não teologia. A superação do mito (grego, romano, germânico) teria sido a grande vitória do *logos*, compreendendo o mito como uma fase pré-racional na evolução humana. Mas, o mito dos povos indígenas já passou pelo esclarecimento moderno que o resgatou do fundamentalismo. O mito indígena, no início do século XXI, tem a força de metáfora e sonho. Quando os índios da Taramara, por exemplo, interpretam a "cobra devoradora" como "neoliberalismo" que sacrifica os pobres, fazem do mito um uso histórico-político. Lévi-Strauss chama a atenção de um fenômeno importante:

*"Se nas sociedades sem escrita os conhecimentos positivos estavam muito aquém dos poderes da imaginação e cabia aos mitos preencher esse espaço, nossa própria sociedade se encontra na situação inversa (...) que leva aos mesmo resultado. Entre nós, os conhecimentos positivos transbordam de tal forma os poderes da imaginação que esta, incapaz de compreender o mundo cuja existência lhe é revelada, tem como único recurso voltar-se para o mito. Em outras palavras, entre o especialista que atinge pelo cálculo uma realidade inimaginável e o público ávido de captar algo dessa realidade cuja evidência matemática desmente todos os dados da intuição sensível, o pensamento mítico volta a ser um intercessor, único meio para os físicos de se comunicar com os não-físicos."*¹⁴

O mundo quântico é um mundo real, mesmo se ainda não encontrou uma linguagem comum. A própria ciência propõe o mito como uma ponte para a compreensão da realidade, quando nos fala do complexo de Édipo, do "gato" de Schrödinger, ou do *big bang*. "Do modo mais inesperado, é o diálogo com a ciência que torna o pensamento mítico novamente atual"¹⁵, adverte Levi-Strauss.

Mito e teologia têm funções sociais e linguagens semelhantes. Ambos explicam as origens do mundo e da humanidade, legitimam as condições de vida (morte, sofrimento, classes sociais, pecado) e alimentam sonhos, desejos e utopias de um mundo melhor. As diferentes condições de vida produzem diferentes utopias e exigem diferentes

13 Cf. PONTIFICIA COMISSÃO PARA AMÉRICA LATINA. Reunião Plenária, Cidade do Vaticano, 20 – 23.2001, *Actas*. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización, a la luz de la Exhortación Apostólica 'Ecclesia in America'. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 159-175 (La teología india) e p. 308 (Conclusión n. 3).

14 LÉVI-STRAUSS, Claude, *História de lince*, São Paulo: Companhia Das Letras, 1993, p. 10

15 Ibidem, p. 12.

explicações mitológicas e/ou teológicas. Sociedades indígenas igualitárias que não acumulam nem excluem, exigem outras legitimações – outras teologias - que sociedades concorrenciais e acumulativas no interior do capitalismo neoliberal.

2. Os autores

O discurso da Teologia Índia, enquanto teologia cristã, não é, segundo certas instâncias eclesiásticas, um discurso dos índios, mas de teólogos que procuram ressuscitar a Teologia da Libertação, considerada morta desde 1989. É óbvio que um discurso que envolve o projeto de um povo não pode separar o discurso de libertação do discurso de redenção. Ambos os discursos – ancorados na memória histórica dos respectivos povos, na luta por seus territórios, na articulação de suas organizações e na defesa de seu projeto de vida e na organização de suas esperanças – têm dimensões políticas. O discurso dos povos indígenas não é pré-moderno, nem simplesmente moderno ou pós-moderno, mas integral (holístico). A festa vale mais que o trabalho. Não existia, entre os Guarani, a palavra “pecado” nem a palavra “fome” entre os Aymara. Enquanto o discurso indígena aponta para um projeto holístico no interior de uma evolução histórica, o discurso de setores céticos, frente à capacidade dos povos indígenas, aponta para um projeto identitário sem evolução. Esse discurso dispensa o outro para seu auto-conhecimento. Seu problema de fundo não é o pluralismo, mas a alteridade.

Cabe a pergunta: Porque os índios estão se apropriando de uma arma tão perigosa, como a teologia? Certamente, a teologia é uma plataforma de afirmação étnica no interior das igrejas. Ela é relevante sob o aspecto da inculturação e do diálogo inter-religioso porque rompe com modelos de adaptação e assimilação. Se o projeto de vida dos povos indígenas não pode ser terceirizado, tampouco a sua reflexão teológica sobre suas práticas - onde o religioso e o político ainda convivem num holismo original - pode ser simplesmente assumida de outras experiências históricas.

A Teologia Índia é uma teologia dos povos indígenas? Certamente é mais indígena do que a teologia colonial e “moderna” que a precedeu, e certamente é mais indígena do que a teologia que pretende substituí-la. Tikal não dispensa Atenas, mas também Atenas e Roma não podem insistir na irrelevância de Tikal para a produção teológica.

3. A doutrina

As grandes objeções contra a Teologia Índia ajudarão, a longo prazo, a auto-compreensão do cristianismo em seu conjunto. Trata-se da questão

- da “história da salvação”, desligada da história concreta dos povos,
- da “revelação” fechada com a morte do último apóstolo,
- da mediação exclusiva e universal da salvação em Jesus Cristo.

Para os cristãos o ‘Verbo encarnado’ é a última palavra. Mas, na hermenêutica do Verbo ninguém tem a última palavra. O acesso à última palavra é sempre um acesso através de penúltimas palavras que chamamos símbolos, metáforas, conceitos, modelos, paradigmas, mitos e teologias. São construções históricas. O diálogo, esclarecido pela ciência, com sua racionalidade construída e compartilhada, abandona o conceito da verdade como correspondência à “realidade”. Os “modelos” que as ciências produzem – convenhamos que a teologia também é uma ciência – não representam uma relação de identidade com a pressuposta “essência” das coisas. A idéia de tornar o pensamento uma descrição da realidade idêntica ao objeto do conhecimento exprime o desejo de dominar o objeto. No diálogo entre as religiões há um debate sobre descrições de diferentes projetos de vida e visões do mundo, mas não há descrições nem projetos privilegiados. Também a Teologia, o *teo-logos*, é apenas um holofote cuja luz ilumina seu objeto à longa distância. Ninguém “domina” os mistérios de Deus. Convenhamos que a verdade da fé seja uma só, o nosso falar da verdade é fragmentado e complementar.

No diálogo inter-religioso ninguém precisa “sacrificar” as suas razões em benefício das razões de uma outra religião. Ninguém é obrigado a renunciar à própria experiência e tradição. O diálogo acontece num âmbito de auto-estima, de tolerância e aprendizado, não de conversão. Um exemplo deste diálogo religioso possível era o encontro de

múltiplas religiões em Assis, onde o catolicismo tradicionalmente é hegemônico. As religiões, como mostra o "Decálogo de Assis para a Paz"¹⁶, assinado por representantes Sikh da Índia e diversas religiões tradicionais da África, por representantes do Cristianismo, do Islã, do Budismo, do Hinduísmo, do Confucionismo, do Zoroastrismo e do Jansenismo, estão, segundo seus princípios, unidas contra a violência e o terrorismo *ad extra* (contra terceiros) quando condenam "qualquer recurso à violência e à guerra em nome de Deus ou da religião". Mas, nem sempre conseguem secar o lago da violência de setores fundamentalistas nas próprias fileiras.

A possibilidade do diálogo inter-religioso com os povos indígenas exige transformações estruturais das igrejas. Um novo modelo eclesial que passou pelas aporias da prémodernidade, da modernidade e da pósmodernidade vai definir – na contra-mão do respectivo espírito da época – seu projeto a partir dos pobres e dos outros, da comunidade e do caminho. Na conversão através da passagem pelas realidades concretas dos povos surgirão igrejas que brilham pela leveza de suas estruturas e pela competência de suas leituras da alteridade.

4. O encontro possível

Na origem do conflito em torno da Teologia Índia¹⁷ está o conflito entre sociedades indígenas e a sociedade dominante. Para o povo Guarani viver com dignidade – viver na divina abundância – significa ter o suficiente para a prática da reciprocidade. A 'divina abundância' é resultado da partilha, não da acumulação. O mundo moderno conspira contra esse 'modo de ser guarani' (*teko*). O *tekoha*, o 'lugar onde se dão as condições para ser guarani', e o *teko katu*, o 'ser autenticamente guarani' estão ameaçados.

O valor do tempo e do espaço, por exemplo, em ambas as sociedades, é muito diferente. Na aldeia guarani, a função prioritária do tempo não é o trabalho, mas o lazer. Onde a moeda do tempo não é o 'dinheiro', também o 'tempo livre' não é confundido com 'preguiça'. Para muitos povos indígenas, a festa garante a redistribuição dos bens. A função básica do espaço – da terra – não é 'propriedade' para gerar lucro, mas 'dom' que garante o bem-estar com a vida.

Se a teologia é uma instância que explica e legitima a vida concreta de cada sociedade, obviamente, as teologias de sociedades mais ou menos igualitárias, integradas e holísticas, e as teologias de sociedades marcadas por desigualdades estruturais e fragmentações profundas, são diferentes em suas metodologias, conteúdos e perspectivas. Só uma teologia que se entende como instância crítica no interior da sociedade dominante permite uma certa proximidade com a Teologia Índia. Olhando nesta perspectiva, a Teologia Índia exige das igrejas uma teologia profética.

A Teologia Índia, enquanto discurso profético no interior da sociedade estruturalmente desigual, denuncia as relações sociais assimétricas, questiona o discurso hegemônico que impede a comunicação, e propõe rupturas sistêmicas que apontam para a utopia de sociedades igualitárias. Para iniciar um diálogo entre diferentes teologias é importante não perder de vista os diferentes modelos de sociedade que produziram os discursos teológicos. Diálogo inter-religioso é somente possível em condições de simetria sócio-cultural. As diferenças, consideradas propriamente teológicas (conceitos, identidade, verdade, dogma), muitas vezes, são secundárias e encontram no chão sócio-histórico a sua explicação profunda, e no objetivo concreto da construção de uma sociedade igualitária a sua superação.

16 Cf. *Home-page* da Santa Sé (www.vatican.va).