

# ANAIS DO CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST

ANAIS. EST. EDU. BR/CONGRESSO



## POR UMA TEOLOGIA ÍNDIA CRISTÃ

David Mesquiati de Oliveira \*

### Resumo

Este artigo analisa a experiência do sagrado vivenciado na cultura (religião) quéchua e busca estabelecer um diálogo com a fé cristã, com vistas a uma sequência no processo de inculturação lentamente em curso. Toma como pressuposto que Deus age e se revela nas diferentes culturas humanas. Assim, Deus não chegou à América com os missionários cristãos. Ele já estava presente. Isto implica na não-demonização da fé dos povos originários e na busca por diálogo entre o pensamento cristão e o pensamento indígena quanto aos conteúdos da fé. O texto estuda brevemente as condições para que a fé seja acolhida e reconhecida em culturas originárias da América Latina (quéchua), examinando simultaneamente o que resulta disto para a própria compreensão da fé cristã. Estuda a importância do contexto sociocultural para que a salvação cristã, em sua dimensão doutrinal, ética e pastoral, possa ser captada como tal e acolhida pelo ser humano.

**Palavras-chaves:** Diálogo e missão. Quéchua. Inculturação.

### Abstract

This article examines the lived experience of the sacred in Quechua culture (religion) and seeks to establish a dialogue with the Christian faith with a view to a sequence in the process of inculturation slowly underway. It takes for granted that God works and reveals Godself in different human cultures. So God did not come to America with the Christian missionaries. He was already present. This implies the non-demonization of the indigenous peoples of faith and the pursuit of dialogue between Christian thought and Indian thought about the contents of faith. The text briefly examines the conditions for that faith to be accepted and recognized in the original cultures of Latin America (Quechua), while also analyzing the consequences for the proper understanding of the Christian faith. It studies the importance of the sociocultural context for Christian salvation so that it can be seen and accepted by humans in its doctrinal, ethical and pastoral dimensions.

**Keywords:** Dialogue and mission. Quechua. Inculturation.

### Introdução

O objetivo deste texto consiste em analisar as seguintes problemáticas: 1) a partir da experiência do sagrado vivenciado nas festas religiosas quéchuas, como estabelecer um diálogo com a fé cristã, com vistas a um autêntico processo de inculturação? e, 2) se Deus age e se revela nas culturas humanas, quais seriam

---

\* Doutorando em teologia (PUC-Rio); Mestre em teologia (Faculdades EST); Bacharel em teologia (Faculdades EST); Bacharel em ciências econômicas (UFES); Professor da graduação em teologia e mestrado em ciências das religiões na Faculdade Unida Email: david@facudadeunida.com.br

esses elementos revelacionais na cultura quéchua e como são expressados nessas festas? Aqui estão o enfoque e a perspectiva desse trabalho. Para isso, precisamos conhecer melhor as cerimônias religiosas quéchuas, seus ritos e a mitologia. Já tivemos uma experiência de quase cinco anos vivendo entre os quéchuas na Bolívia e aprendendo com eles, e seguimos visitando-os em períodos intercalados.

As quatro festas principais dos povos andinos são: 1) o solstício de inverno, ano novo andino (21 de junho); 2) o equinócio de primavera; 3) o solstício de verão, o retorno do sol; e, o equinócio de outono. As quatro festas intermediárias são: por volta dos dois de agosto, uma cerimônia dedicada à *Pachamama* (Mãe Terra), quando inicia o ciclo agrícola. O dois de novembro é a festa dos defuntos, os ancestrais. Por volta dos dois de fevereiro se realiza a festa da Anata, agora ligada aos carnavais, uma festa agropecuária. Finalmente em três de maio a festa da *Chakana* (Cruz quadrada) ou Cruz do Sul, relacionada ao início das colheitas.

Procuramos estudar as condições para que a fé seja acolhida e reconhecida em culturas originárias da América Latina (nesse caso, a quéchua), examinando simultaneamente o que resulta disto para a própria compreensão da fé. Estudamos a importância do contexto sociocultural para que a salvação cristã, em sua dimensão doutrinal, ética e pastoral, possa ser captada como tal e acolhida pelo ser humano. Nossa contribuição reside em apontar novas formas de evangelização desses povos, sobretudo para o segmento protestante evangélico, que insiste em paradigmas de “evangelização da cultura” e se fecham para o diálogo com as demais culturas e religiões.

É preciso perceber a ação de Deus nas culturas originárias andinas, onde Ele também tem se revelado. Deus não chegou à América com os missionários cristãos. Ele já estava presente. Isto implica na não-demonização da fé dos povos originários e na busca por diálogo entre o pensamento cristão e o pensamento indígena quanto aos conteúdos da fé.

## Os Andes

A região andina está localizada na América do Sul, onde a cultura dos incas do Peru e a sinergia com outras culturas originárias foram acolhidas e abrange desde a Colômbia até o Chile. Com forte presença dos povos originários, é uma área do continente em que as culturas nativas ainda resistem ao avanço da

globalização e da homogeneização cultural. Devido à forma como foi apresentada a fé cristã na primeira evangelização, essas culturas também resistem às formas de cristianismo ocidental, tanto católico como protestante. Há todo um esforço em curso, conhecido como teologia indígena ou índia, para reverter essa lógica.

São aproximadamente 8 milhões de pessoas que falam o idioma quéchua nos Andes e a grande maioria está concentrada nos países andinos centrais da América do Sul – Equador, Peru e Bolívia. No Peru e na Bolívia o quéchua é também idioma oficial do país. Na prática, no entanto, esta língua está minguando, quando os próprios locais preferem que seus filhos sejam educados em espanhol e não mais em suas línguas originárias (questões que envolvem o emprego, a universidade, e a crescente urbanização).

Com exceção de alguns movimentos ligados à educação bilíngue, o aparato do Estado e o funcionamento das cidades acontecem desconsiderando essas culturas (ex. polícia, serviço de saúde, leis que não são traduzidas, etc.). Isto evidencia a exclusão social e discriminação a que são expostos. Uma evangelização que contemplasse a interculturalidade e valorizasse a cultura quéchua, desenvolvendo-se a partir de dentro, percebendo os sinais de Deus nessa cultura, teria um papel libertador. Deus age nesses povos (universalidade). Ele ama a todos. Oferece a salvação a todos. Mas, como essas culturas e religiões expressam essa presença de Deus? Como conciliar e confrontar esse reconhecimento da presença de Deus na religião do outro com a revelação do evangelho de Jesus Cristo?

Entre 2001 e 2005 vivi entre os quéchuas na Bolívia, no Estado de Oruro. Como missionário evangélico, vinculado à Assembleia de Deus, a meta inicial era implantar novas comunidades de fé para atender àquelas populações. Trata-se de um modelo evangelizador expansionista, que tem elementos positivos, mas que, efetivamente, está desgastado<sup>1</sup>. É uma evangelização de mão única, de adaptação<sup>2</sup>. Procurei, desde então, um novo modelo de inserção, que pudesse considerar como sujeito da ação evangelizadora também os povos indígenas a quem estávamos evangelizando. Nesse interim, conheci a proposta da inculturação da fé. Decidimos

---

<sup>1</sup> Concordo com a crítica de Luis Castro Quiroga. Cf. CASTRO QUIROGA, Luis Augusto. *El gusto por la misión: manual de misionología para seminarios*. Bogotá: CELAM, 1994, p. 303s, 356s.

<sup>2</sup> De acordo com David Bosch a missão como contextualização pode ter várias facetas. Inserida dentro de um modelo de indigenização, pode ser de dois tipos: como modelo de tradução ou como inculturação. BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma da teologia da missão*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 503s. Grosso modo, os evangélicos escolheram a primeira via, envidando todos os esforços na “tradução” do evangelho para as culturas.

regressar ao Brasil para continuar os estudos teológicos e na sequência, poder retornar com os povos quéchuas.

Mas, como bem observou Comblin, a “evangelização inculturada” é mais anunciada do que praticada. Considerando a atual situação em que predomina a cultura hegemônica da mídia, a alternativa que resta para as maiorias marginalizadas é o desenvolvimento de sua própria cultura<sup>3</sup>. As culturas autóctones também têm suas limitações, mas são próprias desses povos e, a partir da sua cosmovisão, é possível caminhar junto na construção de um entendimento real da fé cristã. Ao mesmo tempo, pode enriquecer o cristianismo, em suas várias versões culturais.

### Cosmovisão quéchua

Na cosmovisão ancestral quéchua há três mundos: o mundo de cima, *hananpacha* (mundo dos espíritos), o mundo do meio *kaypacha* (mundo dos homens) e o mundo de baixo, *ukupacha* (mundo dos mortos). O homem deveria viver em equilíbrio (*ayni*) com estes três mundos. *Ayni* no idioma quéchua quer dizer reciprocidade, ou equilíbrio. Significa ter uma relação síncrona com a Natureza (*Pachamama*), com os três mundos da cosmologia andina, e com o ego. Esse equilíbrio está baseado na prática da solidariedade e da ajuda mútua entre os membros de uma comunidade. Os incas incorporaram o princípio da reciprocidade e da complementariedade, como uma das bases do funcionamento econômico e social de seu império<sup>4</sup>. Ledezma Rivera pode fazer uma comparação das comunidades campesinas andinas atuais e a sociedade ocidental: “La reciprocidad se da en el ámbito productivo y la redistribución en el ámbito del consumo colectivo. En términos comparativos con nuestras sociedades de influencia occidental donde el prestigio y el poder vienen dados por el poder económico, en cambio en las

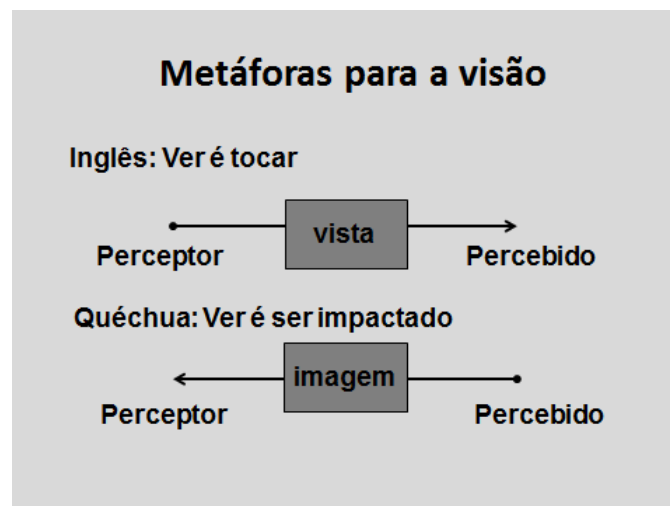
<sup>3</sup> COMBLIN, José. As aporias da inculturação I. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 56, Fasc. 223, set. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 664-684 e \_\_\_\_\_. As aporias da inculturação II. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 56, Fasc. 224, dez. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 903-929.

<sup>4</sup> Cf. ALMEIDA, Ileana. *Historia del pueblo kechua*. 2 ed. Quito: Abya-Yala, 2005; ELIADE, Mircea & COULIANO, Ioan P. *Diccionario das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995; ROBR, Elisabeth. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1997; LEDEZMA RIVERA, J. L. *Economía andina: estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa (Bolivia)*. Quito: Abya-Yala; Cochabamba: UMSS, 2003; TEMPLE, Dominique. *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Plural, TARI, 2003.

comunidades el prestigio y el poder vienen dados por la capacidad de reciprocitar y de redistribuir”<sup>5</sup>.

A cosmovisão andina tem um código de ética com elevado padrão moral, que pode ser resumido na regra de ouro: *ama sua, ama llulla, ama qella* (“não seja ladrão, não seja mentiroso, não seja ocioso”). Essas normas promoviam unidade e estariam na origem da irmandade andina. Todo o crescimento e desenvolvimento acontecem sempre em grupo ou em conjunto. Há deveres e ordens que cumprir, mas não têm direitos, a não ser aqueles que o fazem valer o conjunto. Por isso, uma das cerimônias mais importantes é a da harmonização, que tenta promover o encontro e harmonização dos cosmos e da vida comunal.

Outra particularidade dos quéchuas é como conceituam as coisas. A partir de estudos sobre as metáforas para a visão das coisas, Lakoff & Johnson concluíram que o quéchuas se diferencia dos demais idiomas, por exemplo, do inglês. Neste, “ver” é tocar (vista). O sentido é do perceptor para o percebido. No quéchuas ocorre o inverso. Ver é ser impactado (imagem). O estímulo (som, imagem) transita o espaço para impactar ao que recebe<sup>6</sup>. De alguma forma representa um não alinhamento ao pensamento cartesiano de causa-efeito. Tal pensamento pode ser ilustrado da seguinte forma:



A cultura quéchuas, assim como outras culturas antigas, desenvolveu-se sobre a base da intuição – em quéchuas *sonqöwan* – e não é tão dependente da razão,

<sup>5</sup> LEDEZMA RIVERA, 2003, p. 178.

<sup>6</sup> LAKOFF, George & JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh*. New York: Basic books, 1999, p. 54.

como as sociedades sob o recorte da dita “ciência”. Tal abertura possibilita a comunicação com o transcendente e alimenta uma função sensória do conhecimento. Essa visão integrada e sensitiva da realidade sacraliza os elementos da natureza, bem como as relações humanas. O homem andino é, sobretudo, um homem religioso, conectado ao sagrado. Existem, portanto, muitas pontes que permitem um diálogo fecundo entre a cosmovisão andina e a cosmovisão cristã.

Contudo, esse exercício dialogal e aberto vai requerer também um autoexame crítico da atual cosmovisão cristã, de recorte ocidental pós-moderno. Dado as características de nosso tempo, e como a cultura contemporânea tem influenciado “os cristianismos”, certamente haverá muitos elementos para nossa “conversão”, fruto da “evangelização” pelos andinos. Reaprender a superar o individualismo através de uma convivência mais harmoniosa pela revalorização da natureza comunitária, desenvolver a ideia de reciprocidade e uma visão mais holística, são alguns exemplos da possível influencia andina.

### **Leitura da experiência religiosa**

Um instrumental teórico da ciência da religião adequado para cumprir os objetivos desta pesquisa temos em Manuel Vásquez. Em sua obra *More than Belief* o autor defende uma nova maneira de se estudar as religiões<sup>7</sup>. Consiste em vê-las como material dinâmico e expressões históricas das práticas dos indivíduos encarnados que estão embutidos nos campos sociais e redes ecológicas. Ele esboça os contornos dessa abordagem através de um foco no corpo, práticas e espaço. A maioria das ciências religiosas no Brasil trata a religião na perspectiva social, humanística. A materialidade proposta por Vásquez não é sociocultural, mas biológica. A espécie humana como parte de um planeta, de um sistema de vida, que tem uma base biológica corpórea, precisa considerá-la no estudo da cultura. Nós temos um corpo, e não pode ser somente um corpo socializado ou culturizado. A grande novidade teórica é trazer a corporeidade para entender a religião e as experiências humanas. É um avanço e ao mesmo tempo um grande desafio.

Outra contribuição de Vásquez é sua ideia de *descolonização*: há uma teologia dominante, e o observador deve despojar-se dela para ouvir as

---

<sup>7</sup> VÁSQUEZ, Manuel A. *More than belief: a materialist theory of religion*. New York: Oxford, 2011.



comunidades pobres, periféricas. Como pesquisador e como religioso capaz de crítica, seu papel é descolonizar o material que lê. Reconhece os limites de cada contexto e cada cultura. Acentua a necessidade de ouvir teologias de cada contexto.

Vásquez defende que a religião e a natureza estão conectados. A transcendência e a cultura são realidades emergentes distintas, mas não opostas. E esse mundo emergente é absolutamente real<sup>8</sup>. Tem sua base nos processos físicos biológicos. Não discute a divindade, mas as práticas religiosas. A religião apenas “funciona”, é um modo de estar no mundo, semelhante a modos não religiosos. Todos emergem do modo comum, que é o corpo. Estar no corpo, mas ao mesmo tempo, não reduzir-se ao corpóreo. O divino se revela às culturas em linguagem comum, e, portanto, pode ser estudado como tal<sup>9</sup>.

A leitura “materialista” proposta por Vásquez não é no sentido positivista nem marxista, mas voltado para a prática do povo. É um “realismo cultural”, um modo de olhar para o mundo, sem a fixação forte na teoria ou na ciência bruta, mas colocar o pé no mundo não antropocêntrico, mais humano, cultural, o mundo emergente (que emerge das condições biológicas do nosso planeta). Não é um materialismo mecanicista. Defende um fisicalismo integrado, uma concretude, contrário ao idealismo, ao essencialismo. Trata-se de uma contribuição teórica atual e adequada para “ler” a cultura e religião quéchua, dadas suas características integradoras, holísticas e sacralizadoras.

## **Evangelização inculturada**

O tema da inculturação é um elemento-teológico-chave nesse estudo, assim como a noção de experiência de Deus nas culturas. A definição clássica de inculturação apresentada por Pedro Arrupe apresentava a inculturação como

a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente esta experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão (o que ainda não seria senão uma adaptação), mas que esta mesma experiência se transforme em um princípio de inspiração que anima, orienta e unifica a cultura, transformando-a e refazendo-a de modo a produzir uma “nova criação”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> VÁQUEZ, 2011, p. 6.

<sup>9</sup> VÁQUEZ, 2011, p. 5 e 8.

<sup>10</sup> ARRUPE. Pedro. *Ecrits pour évangélizer*. Paris: DDB, 1985, p. 169,170.

Uma evangelização inculturada está baseada na prática de Jesus e no modo de proceder dos próprios evangelizadores. Assim, o método da evangelização não pode “contradizer nem seu conteúdo, nem sua meta, nem seus meios ou sem processo”<sup>11</sup>. O desafio no século XXI seria a “construção de um cristianismo *deliberadamente* multicultural, ecumênico e macro-ecumênico”<sup>12</sup>. Hoje a questão, então, seria como inculturar a fé e não mais se se deveria adotar este modelo ou não? Temos muitos desafios eclesiológicos e missiológicos, e a questão é paradigmática, para tentar responder a uma nova realidade pastoral.

Esse é um modelo proposto, onde a fé cristã seria repensada, reformulada e revivida em cada cultura humana. Apresenta um grande potencial positivo, sobretudo porque é um processo tentativo e continuado, repleto de surpresas e compatível com a liberdade criadora do Espírito<sup>13</sup>.

## Contextos Indígenas

A religiosidade indígena tem sua forma própria de interpretar o sobrenatural. Não está apoiada em uma sistematização teológica ou em uma estrutura eclesial. Sua relação com o divino ou Grande Espírito<sup>14</sup> é aberta, inclusiva. Sua forma de adoração é aberta, “não é direcionada por nomes, estruturas ou proselitismo, mas pela aceitação do culto do outro, que procura sempre somar, nunca dividir”<sup>15</sup>. O índio terena Lucio Flores sugere que essa é a chave para se entender os povos indígenas.

Adorar é desfrutar plenamente a Criação. E isso acontece andando na mata, deitado na rede, assistindo um culto católico ou protestante. É a forma como vivem: “forma aberta de adoração é adorar na plenitude, independente do local ou de quem está ao lado”. Os povos indígenas são heterogêneos: são centenas de povos e línguas diferentes. Há uma grande diversidade no campo religioso: muitos rituais, calendários sagrados, locais e formas de culto, além de muitos nomes para Deus. É

---

<sup>11</sup> BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 6.

<sup>12</sup> BRIGHENTI, 1998, p. 11.

<sup>13</sup> Realizamos uma pesquisa sobre o assunto, objeto da dissertação de mestrado apresentada na EST em 2010, publicado pela Sinodal. Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati. *Missão, cultura e transformação*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

<sup>14</sup> Grande Espírito é uma expressão aceita entre vários povos indígenas para designarem Deus.

<sup>15</sup> FLORES, Lucio Paiva. *Adoradores do Sol: reflexões sobre a religiosidade indígena*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 12, 13.



de fato, uma religiosidade includente e ecumênica. Deus é um só, as mensagens e meios é que são diferentes, além da subjetividade de quem recebe. Ouvem o outro, cultuam com o outro, aceitam o outro, seja outro índio, padre, pastor ou místico. Em suma, a vida do índio está impregnada de religiosidade<sup>16</sup>.

Essa religiosidade favorece a interculturalidade. Da parte deles, o que se sugere é o que de alguma forma já praticam. O cristianismo, ao que parece, não tem dado mostras de que esse caminho é uma possibilidade. Sobretudo pelas consequências teológicas que acarreta, sem contar o enfraquecimento da instituição eclesiástica – talvez, não como organismo, mas enfraquecimento da organização e das lutas pelo poder.

Lucio Flores comenta: “a religiosidade indígena sempre esteve aberta ao diálogo com outras religiões; em alguns momentos se retraiu e até se calou, mas sempre existiu, resistiu e se fortaleceu, em plena clandestinidade”. E acrescenta:

a mídia vive mesmo é de dramas, catástrofes, epidemias, *bug* do milênio, entre outros; a ideia que se tem normalmente das aldeias é de um povo amedrontado, inseguro e em extinção. Não se busca aqui negar tudo isso, que de fato existe, mas não é só. Se em 1500 éramos cerca de 5 milhões de índios no Brasil, na década de 1950 éramos 170 mil e hoje 330 mil, houve um declínio e há uma reação; se há alguns anos atrás os pais evitavam ter filhos, temendo confrontos, expulsões, perseguições e grandes caminhadas para fugir dos colonizadores, a realidade hoje é outra. Uma nova consciência tem sido formada: primeiro a reação que vem da própria comunidade, que resistiu por tanto tempo, está viva e que é preciso assegurar o bem-estar às futuras gerações. Segundo, é preciso reconhecer que ao longo do tempo foram realizadas ações importantes, em nível oficial que possibilitaram certa tranquilidade em muitos territórios tradicionais dos povos indígenas<sup>17</sup>.

Sobre a presença dos cristãos nas tribos Flores afirma: “são inegáveis os vastos benefícios que essas igrejas levam aos índios, principalmente nas áreas de saúde e educação. Basta lembrar que os maiores líderes indígenas desse século são filhos da missão. O que se procura refletir aqui são as incoerências desse modelo de evangelização”. E acrescenta sobre os evangélicos: “são grupos evangélicos protestantes que recebem muito bem os indígenas nas igrejas, mas não os acompanham nas retomadas das suas terras tradicionais ou nas manifestações em Brasília [...] quando não tínhamos igrejas, éramos um só povo, atualmente estamos divididos em vários grupos de cristãos”. Sobre as divisões

---

<sup>16</sup> FLORES, 2003, p. 13.

<sup>17</sup> FLORES, 2003, p. 17 e 24.

dentre as fileiras cristãs, com tanta abordagem concorrente, sentencia: “a Igreja com seu olhar superior jamais conseguirá assimilar esses danos levados às aldeias”<sup>18</sup>.

Eduardo Castro afirma que no começo da evangelização dos indígenas se pensou que eram povos sem religião, pois não tinham as mesmas estruturas de hierarquia, nem de ídolos nem de poder tal como a religião europeia. Acreditava-se tratar de povos como papel em branco, em que se podia imprimir a nova fé sem restrições – primeiras cartas de Manoel da Nóbrega<sup>19</sup>. Com o passar dos anos, esse preconceito e ignorância deu lugar ao estereótipo do selvagem inconstante, que rapidamente volta aos seus hábitos pagãos, pois não atendia um dos pressupostos básicos da catequese do século XVI: a essência da crença era a obediência. E continua: “quando tiveram sucesso em converter os índios, a estratégia foi mudar seus costumes, hábitos. Com isso, mudava-se também a cultura deles. Para aceitar o cristianismo era preciso transculturá-los, transformá-los em não-índios. Para pregar foi preciso desidentizar”<sup>20</sup>.

Ainda de acordo com Castro as principais características das religiões indígenas são:

- a) são anti-monopolistas, anti-ortodoxistas, caracterizadas por uma enorme margem de liberdade aos seus praticantes;
- b) vem de sociedades ágrafas: não são religiões escritas, de sociedades que possuem tradição escrita. Essa é uma das razões porque ali não há possibilidade do dogma. Não tem uma referencia única (ortodoxia), nem heresia, nem proselitismo, nem especialistas (existem alguns grupos que tem teólogos e filósofos, mas estão dirigidos para o grupo, que não se distingue por quem seguem, ou seja, dificilmente há disputas doutrinárias);
- c) a falta do livro (norma) escritas, imutáveis, códigos de leis (não há instrumentos de normatização do comportamento religioso ou qualquer outro), não é apenas uma carência, mas “uma característica estrutural essencial das religiões indígenas”<sup>21</sup>;
- d) dificuldade da língua (idioma) para exprimir questões complexas gerou equívocos de tradução. Não é possível dialogar sem conhecer o idioma do

---

<sup>18</sup> FLORES, 2003, p. 21.

<sup>19</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999, p. 10.

<sup>20</sup> CASTRO, 1999. p. 29.

<sup>21</sup> CASTRO, 1999. p. 18.

outro: “muito do que foi escrito sobre as religiões indígenas não vale rigorosamente nada, porque essas pessoas simplesmente não falavam a língua dos índios ou os índios falavam um português muito ruim, incapazes em muitos casos, de exprimirem na língua portuguesa toda a complexidade da sua vida religiosa, que só são capazes de exprimir na sua língua nativa”<sup>22</sup>;

- e) a aproximação à religião indígena é essencialmente indireta;
- f) estreita relação com a natureza: o homem é parte da natureza e a natureza é parte do homem. “Nós nos opomos à natureza, enquanto as concepções cosmológicas e filosóficas indígenas tendem a ver natureza e sociedade como parte de um sistema social única”<sup>23</sup>. Nós pensamos na natureza como relação “natural” (leis da física). Eles pensam como relação social. É uma herança do judaísmo, que ensinou a dominar sobre a natureza. Na sociedade industrial o homem é tratado como objeto. Nas indígenas, os objetos como se fossem humanos;
- g) a religião de cada grupo tende a ser hegemônica, pois geralmente são pouco numerosos em relação a nossas sociedades e vivem isolados entre si. Para se criar teologias tão diferentes como o cristianismo e o hinduísmo são necessários milênios de distancia e história própria;
- h) a divindade é politeísta (várias divindades), enoteístas (acreditam nas suas próprias divindades), pluralistas (reconhecem as divindades de outros grupos) e raras são as que tem a noção de uma entidade superior individual: não criadoras, são transformadoras (“a mitologia em geral começa com o universo informe e a divindade conforma o universo, distingue montes de planícies, humanos de animais, etc.”)<sup>24</sup>;
- i) Acreditam em um mundo invisível composto de várias entidades espirituais, sem uma entidade hierarquicamente suprema ou responsável pela criação das demais. Maiormente as entidades são antropomorfas. Mesmo os espíritos dos animais são fisicamente humanas (“é como se a noção de espiritualização e a noção de humanização fossem sinônimas”)<sup>25</sup>;
- j) Sobre o culto, pouca reificação do sagrado em objetos ou cultos, pouca objetivação do sagrado. “A imagem clássica da religião primitiva como uma

<sup>22</sup> CASTRO, 1999. p. 18.

<sup>23</sup> CASTRO, 1999. p. 17.

<sup>24</sup> CASTRO, 1999, p. 21, 22.

<sup>25</sup> CASTRO, 1999, p. 23.

religião fetichista, de objetos, pedras, animais, é muito mais típica da África e da Ásia, do que da América do Sul indígena”. E continua: “O sagrado em geral é muito mais concebido numa relação de ordem mística, de experiência visual, experiência onírica, experiência do transe e, sobretudo, pela palavra”<sup>26</sup>.

### Missão entre indígenas

Um dos primeiros aspectos a se considerar na missão junto aos povos indígenas é a maneira como vivem em sociedades rurais. David Hesselgrave chama a atenção para o fato de existirem diferentes sociedades rurais<sup>27</sup>. Elas podem ser do tipo campesina (de aldeia, tradicional ou *folk*) ou tribal (primitivas). A principal diferença é que as do tipo campesinas estão um tanto próximas da cidade e com ela se relacionam de alguma maneira. As tribais vivem mais afastadas e autônomas. Engana-se quem pensa que o mundo foi completamente urbanizado. Apesar de alguns autores defenderem que caminhamos para tal, existem milhões de pessoas que vivem quase isoladas em pequenos agrupamentos humanos e isso não vai mudar nessa geração.

Nesse tipo de sociedade os indivíduos hesitam em tomar decisões importantes por conta própria. As decisões são antes decisões do grupo, quer tenham sido tomadas por meio de processos formais, quer informais. É preciso tempo para que inicie mudanças. E no campo religioso essas mudanças culminarão em um sincretismo, que Manuel Marzal afirma ser a outra cara da inculturação<sup>28</sup>.

No encontro entre evangelho e cultura a teologia índia não deve ser criada fora do contexto indígena e, após, “transferida” para eles. Trata-se de descobri-la no contexto das culturas dos diferentes povos e valorizá-la. Para isso é preciso livrar-se dos preconceitos. Por parte dos povos indígenas vai requerer um coração perdoador e disposto a dialogar abertamente. Não pode nascer do rancor ou da condenação e repúdio da evangelização forçada. Vão precisar ser incentivados a recuperar sua auto-estima, seu valor cultural e seus símbolos religiosos. Por parte das igrejas

---

<sup>26</sup> CASTRO, 1999, p. 23, 24.

<sup>27</sup> HESSELGRAVE, David J. *A comunicação transcultural do evangelho: comunicação, estruturas sociais, mídia e comunicação*. Vol. 3. São Paulo: Vida Nova, 1996, p. 588s.

<sup>28</sup> MARZAL, Manuel M. Sincretismo iberoamericano e inculturación. *Medellín*, vol. 15, n. 60, diciembre de 1989, p. 523s.

também se requer capacidade para dialogar abertamente, com disposição a aprender e ser tocada pelo outro. Será preciso indicar concretamente que deveras mudamos, que somos mais humildes, que respeitamos os diferentes povos e culturas. Não pode haver discriminação e fragmentação. Com uma nova atitude é possível superar a intolerância da primeira evangelização, que limitava o acesso à Deus baseado em alguns enunciados previamente concebidos e engessados. Como possibilitar que cada povo possa relacionar-se com Ele na sua própria maneira.

Os povos não têm que renunciar às próprias raízes culturais se quiserem ser cristãos. Será que existe contradição insuperável entre as propostas fundamentais de Cristo e os pressupostos teológicos dos povos indígenas? É bem provável que as diferenças sejam somente de forma e não de conteúdo. Aliás, boa parte dessas propostas é mais bem expressa na cultura dos nossos povos originários, de modo que será enriquecedor para as igrejas que, por meio dos índios, se reencontrarão com o mais puro da mensagem evangélica e da tradição cristã.

A religiosidade índia cria uma teologia mais prática, fruto da experiência vivida que se encontra refletida nos mitos e ritos, no trabalho e na vida social do povo. Está fundamentada, muito mais que a cultura ocidental, na reciprocidade e no compartilhar, na gratuidade do relacionamento com Deus (Ele dá, Ele tira) e com os outros, e no verdadeiro sentido da diaconia: amor fraterno. Mais das culturas indígenas se aproxima do evangelho que nossa cultura ocidental atual. Temos muito que aprender com as culturas desses povos. Eles encarnavam naturalmente valores defendidos pelo evangelho.

## **Conclusão**

Como lidar com a pluralidade cultural e religiosa? Mais que falar de multiculturalidade seria preciso falar de interculturalidade. Esta é mais do que uma forma meramente descritiva da presença objetiva de duas ou mais culturas no mesmo espaço geográfico. Indica relações estabelecidas entre as culturas presentes em certo espaço geográfico e insiste nos comportamentos, nos objetivos a alcançar e nos itinerários educativos que conduzem a esse encontro de culturas. Apresenta-se desde novos paradigmas analíticos, onde o indígena mudou de “objeto” a “sujeito”, de oprimido e explorado a protagonista de sua própria libertação. O indigenismo deu passagem à indianidade, e assim novas propostas são

estabelecidas, onde os povos não aceitem resignar-se e integrar-se simplesmente à cultura hegemônica, senão apresentar e viver sua cultura como alternativa autônoma e mais apropriada à suas demandas particulares.

A teologia índia ensaia passos para encontrar uma formulação que seja cristã e que recolha e purifique todas as contribuições da experiência religiosa dos povos indígenas e faça sua reflexão de fé sobre essas experiências. Está, porém, na hora de reconhecer a sua legitimidade e identidade cultural, sua experiência de Deus para resgatar os grandes valores religiosos contidos nessas culturas. Exige-se uma permanente reinterpretação do evangelho no meio dos projetos de vida de cada povo e grupo social. Tudo isso poderá enriquecer a todos, até outras teologias.

James Scherer pergunta até onde podemos ir nessa mutua apropriação e propõe que ainda falta muito para estudarmos essa questão de como o evangelho é compreendido em contextos culturais diversos: “No caso de linguagem, conceitos ou rituais religiosos arraigados na cultura local, existem limites para o que se pode ‘emprestar’ das religiões nativas? A teologia da missão precisa dar continuidade à tarefa de desenvolver critérios e orientações para a inculturação do evangelho em vários contextos culturais”<sup>29</sup>. Ao abrir os olhos para a realidade histórica dos indígenas estamos justamente caminhando nesse sentido.

## Referências

ALMEIDA, Ileana. *Historia del pueblo kechua*. 2 ed. Quito: Abya-Yala, 2005.

ARRUPE, Pedro. *Ecrits pour évangéliser*. Paris: DDB, 1985.

BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma da teologia da missão*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. Evangelização, inculturação e vida religiosa. In: *Convergência*, n. 209, Petrópolis: Vozes, 1988, p. 33-45.

BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*. São Paulo: Paulinas, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999.

<sup>29</sup> SCHERER, James A. *Evangelho, igreja e reino: estudos comparativos de teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1991, p. 177.



CASTRO QUIROGA, Luis Augusto. *El gusto por la misión: manual de misionología para seminarios*. Bogotá: CELAM, 1994.

COMBLIN, José. As aporias da inculturação I. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 56, Fasc. 223, set. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 664-684

\_\_\_\_\_. As aporias da inculturação II. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 56, Fasc. 224, dez. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 903-929.

ELIADE, Mircea & COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

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

HESSELGRAVE, David J. *A comunicação transcultural do evangelho: comunicação, estruturas sociais, mídia e comunicação*. Vol. 3. São Paulo: Vida Nova, 1996.

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh*. New York: Basic books, 1999.

LEDEZMA RIVERA, J. L. *Economía andina: estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa (Bolivia)*. Quito: Abya-Yala; Cochabamba: UMSS, 2003.

MARZAL, Manuel M. Sincretismo iberoamericano e inculturación. *Medellín*, vol. 15, n. 60, diciembre de 1989.

MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

OLIVEIRA, David Mesquiati. *Missão, cultura e transformação*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

ROBR, Elisabeth. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1997.

SCHERER, James A. *Evangelho, igreja e reino: estudos comparativos de teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1991.

TEMPLE, Dominique. *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Plural, TARI, 2003.

VÁSQUEZ, Manuel A. *More than belief: a materialist theory of religion*. New York: Oxford, 2011.