

# Desafios históricos e contemporâneos das igrejas na América Latina frente à diversidade cultural

Paulo Suess

**Resumo:** As fronteiras sociais não são naturais, dependem de uma construção histórica a partir de interesses econômicos e ideológicos. Onde essas fronteiras cruzam as fronteiras étnico-culturais, emerge a possibilidade do etnocentrismo e do racismo. Trabalhando com o conceito de “comunidade de argumentação” eclesial, o autor apresenta a questão da diversidade cultural em diferentes cenários. Destaca, ainda, cinco passos na direção da assunção da diversidade cultural por parte das igrejas na América Latina. Reconhece que a luta social acoplada à diversidade cultural está na cara do povo e nas ruas de cada cidade. Falar da diversidade cultural, no Brasil, significa falar de desaparecimentos e exclusão, de redução e de luta contra o esquecimento. Conclui afirmando que hoje, uma das condições da fraternidade é a recuperação da memória dos esquecidos e o reconhecimento do projeto dos povos indígenas que carrega em si a memória e o horizonte de uma história universal, sem privilegiados e sem excluídos.

**Palavras-chave:** Diversidade cultural; Igreja latino-americana; memória; Projeto indígena.

**Abstract:** Social frontiers are not natural, they depend on a historical construction beginning from economic and ideological interests. Where these frontiers cross the ethno-cultural frontiers, the possibility of ethnocentrism and racism emerge. Working with the concept of a church “discussion community”, the author presents the question of cultural diversity in different settings. The article also brings out five steps in the direction of the assumption of cultural diversity on the part of the churches in Latin America. It also recognizes that the social struggle together with cultural diversity is apparent on the streets of every city. To speak of cultural diversity, in Brazil, signifies speaking of disappearance and exclusion, of reduction and the struggle against being forgotten. The article concludes affirming that today, one of the conditions of fraternity is the recuperation of the memory of those forgotten and the recognition of the project of indigenous peoples who carry with them the memory and the horizon of a universal history, without privileged and excluded people.

**Key words:** Cultural diversity; Latin-American church; Memory; Indigenous project.

Presidente da Internacional  
Association for Mission  
Studies e Assessor Teológico  
do CIMI.

O Brasil é uma “democracia racial” como é uma “democracia política”. Ambas as democracias favorecem desigualdades pela origem étnica e o lugar social do nascimento. Ser índio, negro ou branco determina as oportunidades sociais no país. Nesta constelação, fronteiras étnico-culturais são, ao mesmo tempo, fronteiras de desigualdade e exclusão social. Fronteiras étnico-culturais não são, necessariamente, fronteiras de exclusão. Podem também marcar – como certos condomínios ou bairros da classe A – espaços privilegiados da classe dominante. As fronteiras sociais não são naturais, nem fatais. São historicamente construídas, a partir de interesses econômicos e ideológicos. Onde as fronteiras sociais são conjugadas com as fronteiras étnico-culturais, podem ser indicadores de etnocentrismo e racismo. A classe sócio-política dominante, geralmente, considera-se a “raça superior”.

O presente texto busca trabalhar a questão da diversidade cultural a partir da “comunidade de argumentação” eclesial latino-americana. Em sua primeira parte são apresentados oito cenários que, com suas rápidas mudanças, se assemelham ao roteiro de um documentário cinematográfico. O “roteiro” articula o não-contemporâneo com o contemporâneo e permite o livre trânsito (transdisciplinaridade) entre filosofia e história, entre antropologia e teologia, entre arte cinematográfica e poesia. Na segunda parte, procura-se em cinco passos traçar perspectivas que permitem à já mencionada “comunidade de argumentação”, a igreja, assumir a diversidade cultural como parte integrante de sua identidade.

## 1. Cenários

### 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 e do país, e isso não pela diversidade dos passageiros, mas pelo *shiboleth* na sua testa: “Jardim Itápolis”. “Jardim” lembra a herança portuguesa 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 São Paulo, 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.

Nas ruas paulistanas, estátuas de Anchieta e de Anhangüera<sup>1</sup> disputam a atenção dos transeuntes. A Grande São Paulo é atravessada

por uma “Via Anchieta”, por uma “Via dos Bandeirantes” e uma “Raposo 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.

## Cenário 2: Atenas explica

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.<sup>2</sup>

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. O que pôde parecer uma certa historização do pensamento metafísico-transcendental, de fato foi uma espécie de alegorização e mitificação dos mistérios da fé na história.

Um exemplo para esta mitificação alegorizante: assim como para o povo *Yanomami*, no norte do Brasil e na Venezuela, a casa representa a sua cosmologia mitológica, as estruturas sociais da Igreja representariam o universo metafísico de sua cosmologia religiosa. Esta Igreja, representante do *unum*, do uno metafísico e histórico, se entendeu como sujeito do poder espiritual e temporal.

Seguindo os precedentes políticos, 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 depreciação 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.

### Cenário 3: Os encontros de Porto Seguro e a mesmice

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 por Frei Henrique de Coimbra na Terra da Santa Cruz 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 à Missa, perto de cinquenta 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<sup>3</sup>.

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”<sup>4</sup>.

Procuraram evitar o pior, o encontro, 500 anos mais tarde, 22 de abril de 2000. A Polícia Militar baiana 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 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, aculturação, estupro de nossas mulheres, devastação de nossas terras, de nossas matas que nos tomaram com a invasão. [...] Estamos de luto. Até quando?<sup>5</sup>

Porto Seguro 2000: massacraram o encontro e substituíram a festa por seu simulacro. Mesmo indo a pique a bordo de um navio com mastro quebrado, levantam as suas taças com cachaça e sangue, dando vivas à morte dos índios sem terra. Apenas uma réplica. Mesmice, nada original.

#### 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 (1540-1600), primeiro provincial dos jesuítas no Peru, por exemplo, constata em seu tratado *De procuranda indorum salute* (1576) com uma certa resignação: “Dizem que em outros tempos com 72 línguas entrou a confusão no gênero humano; mas estes bárbaros têm mais de 700 línguas [...]”<sup>6</sup>.

Também o padre Antônio Vieira (1608-1687), em seu *Sermão da Epifania*, aponta entre as dificuldades para a catequese dos índios a questão lingüística.

Na antiga Babel houve setenta e duas línguas; na Babel do rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinqüenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim, quando lá chegamos, todos nós somos mudos e todos eles surdos<sup>7</sup>.

A redução da diversidade é uma luta antibalélica. 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 “pais desta mísera nação” 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; podia significar redução da “margem da humanidade” ao centro e redução da complexidade social entre conquistados e conquistadores no interior de uma cristandade única. A “redução” como experiência missionária não transformava uma multiplicidade arbitrária em diversidade articulada; não gerava, em reposta 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”*<sup>8</sup>: *“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 pós-modernismo, as lutas indígenas e afro-americanas, as causas das minorias étnicas e das maiorias sociais marginalizadas ou excluídas.

#### Cenário 6: Inocência perdida

O que o jesuíta André João Antonil escreveu no início do século XVIII, ainda hoje encontra seus reflexos no espelho da realidade. Existem três Brasis, escreve Antonil: O Brasil inferno, o Brasil purgatório e o Brasil paraíso. Estes três Brasis são povoados e dominados, leiloados e repartidos segundo a cor e a origem cultural dos seus habitantes. Escreve o jesuíta italiano em *Cultura e opulência do Brasil* (1711): “O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas”<sup>9</sup>. O religioso, ainda muito distante de uma “*Pedagogia dos Oprimidos*” de Paulo Freire, nos deixou também outras palavras de efeito, como por exemplo: “Para o escravo são necessários três PPP, a saber, pau, pão e pano”<sup>10</sup>. Sem entrar no mérito da questão de quem estaria mais perto do purgatório, do inferno ou do paraíso, pode-se afirmar que, desde a conquista do Brasil, a diversidade cultural perdeu a sua inocência paradisíaca. Ser índio, negro ou branco não só determina as oportunidades sociais no país, mas também – pelo menos pela leitura que nosso teólogo de colonização faz – as chances de – salvação. A luta social acoplada à diversidade cultural está na cara do povo e nas ruas de cada cidade.

Mas, também os apologetas dos 500 anos como apologetas da “salvação possível” perderam a sua inocência. A partir de sua convivência com os Tupinambá, Anchieta tinha boas condições de conhecê-los em sua originalidade. Conhecer, no paradigma ocidental, significa “objetivar”. Anchieta tinha – assim os apologetas – poucas possibilidades de reconhecê-los em sua alteridade subjetiva. A teologia colonial dissocia o conhecimento do reconhecimento. É claro, não podemos cobrar-lhe leituras antropológicas e chaves hermenêuticas do século XXI. Mas, em todas as épocas encontramos pessoas que romperam com o cerco etnocêntrico de tradições, na respectiva época, culturalmente corretas. A consciência quinhentista possível encontramos, por exemplo, na consciência leiga de Montaigne e Gil Vicente<sup>11</sup>.

## Cenário 7: 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*<sup>12</sup> (poder temporal e espiritual) e pela reconstrução do mundo no singular. “Pois esta gente [os índios] é tão mísera e baixa que, se não tem com eles toda autoridade, não tem nenhuma”, escreve Gerónimo de Mendieta a Francisco de Bustamante, comissário geral dos franciscanos nas Índias.<sup>13</sup> E Antônio Vieira lamentou um século mais tarde: “Querem que tragamos os gentios à fé, e que os entreguemos à cobiça; querem que tragamos as ovelhas ao rebanho, e que as entreguemos ao cutelo”.

Como se pode ver, os motivos para a reivindicação do poder espiritual e temporal pelos religiosos eram nobres: proteção dos índios da cobiça do conquistador e colonizador. Vieira resume em seguida a ideologia da cristandade em poucas palavras:

Acabe de entender Portugal que não pode haver cristandade nem cristandades nas conquistas, sem os ministros do Evangelho terem abertos e livres estes dois caminhos, que hoje lhes mostrou Cristo. Um caminho para trazerem os Magos à adoração, e outro para os livrarem da perseguição: um caminho para trazerem os gentios à fé, outro para os livrarem da tirania: um caminho para lhes salvarem as almas, outro para lhes libertarem os corpos. Neste segundo caminho está toda a dúvida, porque nele consiste toda a tentação. Querem que aos ministros do Evangelho pertença só a cura das almas, e que a servidão e cativoiro dos corpos seja dos ministros do Estado. [...] Querer dividir estes caminhos e estes cuidados, é querer que não haja cuidado, nem haja caminho. Ainda que um destes caminhos pareça só espiritual, e o outro temporal, ambos pertencem à Igreja e às chaves de S. Pedro, porque por um abrem-se as portas do céu, e por outro fecham-se as do inferno. [...] Que importa que Pedro tenha chaves das portas do céu, se prevalecerem contra ele e contra a Igreja as portas do inferno? Isto não é fundar nova Igreja, é destruí-la em seus próprios fundamentos<sup>14</sup>.

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.

Os religiosos, por sua vez, 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*”<sup>15</sup>. 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 – que



configuraria uma espécie de democracia - é suspeita como “poder paralelo” e desrespeito da ordem divina.

### Cenário 8: Desaparecidos, não esquecidos

Hoje, os interlocutores principais de Anchieta, Vieira e Antonil são “outros” desaparecidos, e lembram o pecado histórico das missões, a redução da diversidade. Falar da diversidade cultural no Brasil 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 e memória.

O rio Lete (λήθη), na mitologia grega, é o rio que atravessa o reino dos mortos. Quem bebe de suas águas perde a memória de si mesmo. Portanto, “a-lete” - ἀληθεια (*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.

A comemoração, como vimos, 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 cinco anos para cá e em determinadas revistas de renome, recebe o carimbo do *forget it*<sup>16</sup>. Mártires e hereges, pobres e excluídos, outros e minorias que são a memória evangelicamente significativa de sua época, questionam a conveniência política do *forget e delete*.

## 2. Perspectivas

1. Modernidade, ilustração e secularização questionaram certas premissas metafísicas (*unum est totum*) do trabalho missionário. Após um tempo vivido como não-contemporaneidade ou exílio, a Igreja aderiu, através do Vaticano II, ao mundo moderno e suas conquistas de igualdade, liberdade, solidariedade, de autodeterminação e participação democrática. Os anos de '70 forjaram uma nova sensibilidade e lucidez eclesial. O CIMI, a CPT e as CEB's são reflexos desta nova sensibilidade sociocultural no Brasil. As Igrejas descobriram que estão diante dos

mesmos desafios como a maioria da humanidade, diante da dialética do progresso ilustrado e contraditório, diante dos desafios da pauperização, da migração, do racismo, das questões da terra e da ecologia, do multiculturalismo e, desde a queda do muro de Berlim, em 1989, da hegemonia do Império.

A partir da segunda metade do século XIX, a antropologia cunhou o conceito “cultura” para descrever a experiência humana. Originalmente, a noção de cultura era aplicada no singular, quase idêntica com o conceito de “civilização ocidental”. Hoje, o conceito “culturas”, quase sempre usado no plural, nos permite observar e pensar positivamente a diversidade das experiências humanas.

O conceito “cultura” modificou para uns e substituiu para outros o conceito “filhos e filhas de Deus” vinculado a uma visão teológica monogenista que presumiu - na origem de toda a humanidade - um casal perfeito, criado por Deus (Adão e Eva). O monogenismo bíblico induziu a ler as diferenças humanas em chave de *degeneração* (causada pelo pecado original) e *rebeldia* contra a lei de Deus, inscrita na natureza e na ordem cosmológica imutável; em chave de *perda* (do estado de graça) e de *castigo* (expulsão do paraíso e confusão babilônica), de *desvios* do caminho único traçado por Deus na Igreja Católica (fiéis *versus* hereges e infiéis). A partir de uma visão mais ampla e científica da evolução da vida, hoje prevalece na antropologia e na teologia a visão monogenista, não a partir de um casal primordial perfeito, mas a partir de *um* ramo da linha evolutiva da vida.

2. A reflexão sobre os legítimos protestos contra o pensamento unitário que exclui, sob o ângulo da utilidade e da eficácia, a diversidade das vozes, a alteridade dos projetos e a multiplicidade das experiências religiosas, não dispensa a reflexão sobre o resgate dos legítimos anseios da universalidade de projetos de vida diferentes. Isso obriga a recorrer à distinção entre uma universalidade hegemônica e uma universalidade articulada (agir piramidal *versus* agir em rede). O contextualismo míope (“paroquialismo”, “tribalismo”, “fundamentalismo”), incapaz de fazer convergir processos sociais e projetos de vida para uma articulação maior que poderá configurar uma utopia partilhada, pode ser tão destrutivo como o universalismo hegemônico. Frente ao projeto de Jesus de Nazaré – Reino de Deus como “utopia partilhada” –, tanto a universalidade hegemônica como o contextualismo míope configuram o anti-projeto e a tentação histórica de cada época.

3. No mundo pós-moderno e pós-metafísico de hoje, o antigo pensamento unitário e seu substrato autoritário é denunciado como totali-

tarismo do “grande relato”. A Pax Romana é, como a Pax Americana, uma forma peculiar de guerra que elimina as pequenas histórias, despreza o saber local e esmaga os contextos. O sofrimento dos pobres e dos outros apontam para o núcleo provincial da civilização ocidental e sua racionalidade destrutiva. Quando esta racionalidade produziu uma civilização capitalista mundial que coopta as culturas e corrompe a convivência através da redução de tudo ao “lucro, logo existo”, percebemos, definitivamente, que as corujas de Atenas – símbolos desta racionalidade – são pássaros da noite, cegos, como a justiça que dá aos ocupantes de terras indígenas todos os recursos sofisticados de proteção (cf. o Decreto 1775!), enquanto despeja os índios de suas terras com “mandatos de insegurança”.

4. A herança de Israel lembra uma outra racionalidade e uma outra justiça. Para o Deus da Bíblia lembrar – sobretudo lembrar-se dos pobres – é uma questão de verdade. Sua palavra é verdade e sua verdade é não-esquecimento (*a-letheia*) e memória, não doutrina ou letra morta. Ele não particulariza, nem privilegia; não exclui, nem esquece. Sua universalidade cresce com sua proximidade que é “cognitiva” em sua memória, “sensitiva” em seu olhar e em sua escuta, e “emocional” em sua compaixão. Razão, religião e justiça sem compaixão são capazes de andar, não sobre as águas, mas sobre cadáveres (“guerra santa”). Lembrar é a essência da “verdadeira religião”. O cultivo da memória é a melhor herança que os cristãos receberam de Israel.

A universalidade que tem a sua raiz na memória (verdade) universal de Deus não pode ser uma universalidade hegemônica ou piramidal pregada pela “missão clássica”, na perspectiva de incorporação, submissão ou triunfo da fé do “povo escolhido” sobre os demais. A escolha do novo povo de Deus significa escolha da memória do Êxodo e do Exílio para o serviço de um mundo sem êxodo e exílio, sem exclusão e sem hegemonia.

Já no Antigo Testamento surge a perspectiva profética que rompe com o exclusivismo privilegiado do povo de Deus: “Não basta que sejas meu servo para restaurar as tribos de Jacó e reconduzir os fugitivos de Israel. Vou fazer de ti a luz das nações para propagar minha salvação até os confins do mundo” (Is 49,6). “Ser luz das nações” numa dimensão de responsabilidade universal da fé não significa necessariamente uma *universalidade representativa* que faz de Israel ou, mais tarde, dos cristãos os representantes da salvação no mundo. “Ser luz das nações” aponta para uma *universalidade participativa e articulada*.

Portanto, a universalidade da fé não exige a inclusão do outro, mas a sua não-exclusão. Os profetas mostram que não é impossível viver na “vida falsa” do sistema que exclui, uma “vida autêntica” (contra

Adorno). Mas, a “vida autêntica” ainda não é a “vida plena”. A reversão da exclusão não aponta para a vida heróica na “vida falsa” (depois da inclusão), mas para rupturas sistêmicas através da articulação entre iguais com projetos de vida (culturas) diferentes. Os acontecimentos de Porto Seguro representam uma destas rupturas. Os povos indígenas romperam as molduras das imagens do indigenismo oficial e pularam da parede do museu para o chão da história. Com suas reconquistas, mas também com seu “comunitarismo” mexem, diariamente, com fronteiras étnico-culturais impostas.

A própria leitura bíblica perde, através dos povos indígenas, seu autoritarismo monocultural e ganha autoridade profética. Nesta perspectiva pode-se fazer a leitura de Isaías à luz de Amós: “Ó filhos de Israel, disse Jahvé, não sois para mim como os cuchitas (etíopes)? Se tirei Israel do Egito, não tirei também os filisteus de Cáftor e os sírios de Quir” (Am 9,7)? Êxodo, exílio, libertação aqui não são privilégios de Israel, mas experiências paradigmáticas ou arquetípicas de todos os povos oprimidos<sup>17</sup>. O Deus de Israel se inclina também a outros povos como, mais tarde, o Deus de Jesus de Nazaré. Nesta nova compreensão da universalidade como articulação e não como representação ou integração ao caminho único, a missão não é mais incorporação ao próprio, mas, a partir do próprio, articulação de uma peregrinação macroecumênica ao monte de Javé. A partir do Evangelho compreendemos a unidade como diversidade de núcleos de vida articulados, relacionados e conectados na construção de um projeto de vida que inclui a todos numa caminhada para o novo.

5. O cristianismo eurocêntrico e monocultural que se copulou, pelo preço da amnésia, no vôo cego da coruja, hoje se junta ao vôo da gaivota que simboliza sua origem no Espírito Santo. Pentecostes, onde todas as vozes convergem para um projeto – a unidade no Espírito Santo –, representa a universalidade contextualizada e articulada entre razão, lógica e memória locais com um projeto que prevê a partilha simétrica dos bens da terra e as chances do futuro.

Hoje, uma das condições prévias da fraternidade é a recuperação da memória dos esquecidos e a abolição da tutela sobre os excluídos, mesmo na forma sutil do porta-voz dos sem-voz. A recuperação e articulação da multiplicidade das vozes dos oprimidos de ontem é um ato de justiça para com os injustiçados e os excluídos da memória oficial e da vida real de hoje. Os povos indígenas guardam na particularidade de seus projetos os anseios de um mundo novo. Carregam em seus projetos de vida a memória de toda a história. Vejo nos ciscos de esperança em seus olhos a promessa de um mundo novo para todos.

## Notas:

<sup>1</sup> Anhangüera significa Diabo Velho, nome dado pelos índios ao bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva.

<sup>2</sup> Cf. J. HABERMAS, *La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces*, in IDEM, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990. Originalmente (*Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*) in: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 153-186.

<sup>3</sup> S. CASTRO (ed.), *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 95.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>5</sup> Cf. *Porantim XXII/225* (Maio 2000): 18.

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> A. VIEIRA, *Sermão da Epifania* (1662). In: *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1959, p. 24 (vol. 1, tomo 2, I/4).

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

<sup>9</sup> A. J. ANTONIL, *Cultura e opulência do Brasil* (1711). Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1982, p. 90 (livro I, cap. 9).

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>11</sup> Cf. P. SUESS, *José de Anchieta - Enigma e paradigma frente à alteridade tupinambá*. In: *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra - Colégio das Artes da Universidade*, tomo III, Porto: Fundação Eng. António Almeida, 2000, p. 1119-1132.

<sup>12</sup> Cf. V. de QUIROGA, *Información en derecho* (1535). México: Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 175s.

<sup>13</sup> *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).

<sup>14</sup> A. VIEIRA, *Sermão da Epifania*, l.c. p. 32s.

<sup>15</sup> Cf. P. TORRES, *La bula Omnimoda de Adriano VI*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo/C.S.I.C. (Bibl. "Missionalia 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).

<sup>16</sup> Cf. H. WEINRICH, *Lete. Arte e crítica do esquecimento*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 293ss.

<sup>17</sup> Cf. M. Walzer, *Zwei Arten des Universalismus*. *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 7 (1990): 7-25, aqui 10.

