500 anos: História e Evangelização

José Oscar Beozzo

Introdução

O significado dos 500 anos que medeiam entre 1492 e 1992 permanece profundamente contraditório e polêmico.

Mais do que entrar no debate, nosso propósito é levantar as questões que, a partir da história, nos parecem cruciais, para a temática da evangelização, naquele momento, e para suas tarefas e desafios nos dias de hoje.

Sem querer ser exaustivos, trataremos de alguns destes pontos que nos parecem centrais:

1. A questão da memória e da história.
2. A questão teológica.
3. A questão pedagógica.
4. A questão política.
5. A questão social e econômica.

Deixaremos de abordar, especificamente, dois outros temas absolutamente fundamentais no debate evangelizatório nestes 500 anos e nas propostas para uma nova evangelização: o das culturas e o da mulher. Em primeiro lugar, porque cada um deles, por sua importância, mereceria um artigo à parte e em segundo, porque os estivemos abordando em três estudos recentes¹.

¹ José Oscar BEOZZO, *Evangelização e V Centenário — Passado e futuro da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1992; ID.: "500 Anos, culturas oprimidas e evangelização", em *Curso de Verão — Ano V*, São Paulo, CESEP—Paulinas, 1991; *500 Anos de Evangelização na América Latina — Luzes e Sombras*, Petrópolis, Vozes, 1992.

De certa maneira, eles perpassam todos os temas acima citados, formando o fio invisível que os une e entrelaça.

O certo, porém, é que no coração da nova evangelização a partir dos pobres e dos seus sonhos e lutas, o resgate de suas culturas é parte integrante e estruturante de sua libertação. De modo particular, as culturas indígenas e afro-americanas e o rico e contraditório caldeamento de raças e culturas presente nos setores populares da América Latina e do Caribe pedem um Evangelho e uma Igreja inculturados e em diálogo com sua tradição espiritual e teológica.

Num processo de colonização, no qual tivemos conquistadores que eram europeus, brancos, cristãos na qualidade de soldados, missionários, funcionários, fazendeiros, colonos, quase todos eles homens e não mulheres, a questão do feminino torna-se crucial. A tão apregoada "mestiçagem" latino-americana e caribenha não se dá, com raríssimas exceções, entre mulheres européias e homens indígenas ou africanos. A regra são homens europeus com mulheres indígenas e depois africanas. Essas mulheres entram na condição de herdeiras do povo, da raça, da cultura, da língua, da religião dos vencidos. No mais das vezes, são mulheres vivendo em regime de servidão ou escravidão, sem que neguemos que amor, afeição ou paixão possam ter desabrochado nestes encontros assimétricos. É, porém, todo este lado feminino enquanto raça, cultura, língua, religião e espiritualidade que foi negado, oprimido e desqualificado, mas que também bravamente resistiu e sobreviveu.

Não há, pois, debate possível sobre inculturação que não passe igualmente pelo resgate do feminino de nossa história e pela libertação da mulher e de sua tradição espiritual e cultural.

Igualmente, o debate sobre as culturas pede ainda que a fé enfrente as questões que nos chegam da cultura da modernidade. Em nossos países, atravessados por uma verdadeira explosão religiosa, a modernidade não pode ser lida apenas em sua face secularizante.

Se é real o desafio de como falar de Deus na cultura que se apresenta cada vez mais como urbana, industrial, técnica, científica, gerada e difundida por uma poderosa indústria cultural cuja expressão mais visível são as redes de TV e o seu caráter secularizante, é muito mais real o fato de que este processo cultural opera com a exclusão das grandes maiorias, massas sobranes desta nova ordem mundial tanto no plano econômico como no cultural.

São essas duas questões, aqui apenas afloradas, que não abordaremos explicitamente neste nosso artigo.

1. A questão da memória e da história

A fé cristã está baseada num Deus que se revela na história dos homens e no Verbo que, "chegada a plenitude dos tempos", encarnou-se e "nasceu de uma mulher" (Gl 4,4).

A pregação dos apóstolos evoca continuamente esta articulação entre o presente e o passado. Quem age no hoje, curando o paralítico da Porta Formosa do Templo, por intermédio de Pedro e João, é o "Deus de Abraão, Isaac e Jacó, o Deus de nossos antepassados que glorificou o seu servo Jesus" (At 3,13).

Dirigindo-se a judeus, Paulo refere-se à história bíblica, como o lugar privilegiado da revelação de Deus (cf. At 13,16-41). Pregando aos gregos, no areópago de Atenas, reporta-se à história daquele povo, buscando na sua prática religiosa, na sua filosofia e literatura, as referências primeiras para falar da ação de Deus ali presente. É o "Deus desconhecido", que os atenienses adoram sem conhecer, que Paulo se propõe anunciar (At 17,23). Sem passar pela história bíblica, recorre aos poetas helênicos, citando Arato, no seu livro *Fenômenos*, para afirmar que Deus "[...] não está longe de nós, pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dentre os poetas de vocês disseram: 'Somos da raça dos deuses'" (At 17,27-28). É ainda na reflexão dos filósofos gregos que Paulo busca apoio para tornar compreensível seu anúncio.

Ao absolutizar os 500 anos, como ponto de partida da evangelização no passado e hoje, provocamos uma ruptura com toda a longa história anterior que se projeta no continente, para além de quarenta mil anos, envolvendo uma rica experiência de mais de dois mil diferentes povos, culturas e línguas.

— "Como esteve Deus presente nesta história?"

— "Como atuou seu Espírito e sua revelação?"

— "Onde estiveram segundo a expressão de Santo Agostinho as 'semina Verbi', as sementes do Verbo, já plantadas no terreno de todas estas culturas, esperando pelo seu pleno desabrochar?"

Todas estas são interrogações necessárias para o processo de evangelização. Por isto mesmo, a primeira grande questão a propósito dos 500 anos é a de relativizar esta data, inserindo-a na longa duração da vida e da experiência de Deus nos povos do Continente, articulando a palavra anterior de seus profetas e sábios com a palavra mais recente dos missionários; a prática religiosa anterior, com a iluminação própria da prática de Jesus.

O que aconteceu, porém, em nosso Continente, foi a experiência de uma brutal ruptura em todos os planos, que acabou impedindo esta articulação entre palavra do Evangelho e toda a busca e reflexão anteriores de Deus e do seu Espírito, presentes em cada povo e cultura.

A consciência do irremediável desta ruptura está expressa num cântico, cuja data provável é 1523, dois anos depois da captura da capital México — Tenochtitlán — por Cortés e cerca de 100.000 guerreiros tlaxtaltecas:

"O pranto se alonga, as lágrimas gotejam ali em Tlatelolco.

Já se foram os mexicanos navegando;

assemelham-se a mulheres; a fuga é geral.

Aonde vamos? O amigos! Logo, foi verdade?

... Choraí, amigos meus,

entendei que com estes fatos,
perdemos a nação mexicana”².

A mesma experiência de ruptura irremediável no plano religioso, cortando qualquer esperança para o futuro, é formulada pelos sábios astecas no diálogo com os primeiros doze franciscanos:

“Vós dissestes que nós não conhecemos
ao Senhor que está perto e conosco,
aquele de quem são os céus e a terra.
Dissestes
que não eram verdadeiros nossos deuses.
Nova palavra é esta,
a que falais,
por causa dela estamos perturbados,
por causa dela estamos incomodados”³.

A conclusão angustiada exprime-se, tragicamente:

“... Somos gente simples,
somos perecíveis, somos mortais,
deixai-nos pois morrer
deixai-nos perecer,
pois os nossos deuses estão mortos”⁴.

A memória indígena não se perdeu por acaso do destino. Ela foi sistematicamente combatida tanto pelo Estado colonial e os posteriores Estados nacionais, como pela Igreja. Os Estados viam nela uma ameaça ao seu poder, capaz de alentar um renascimento indígena. A Igreja, por sua vez, a pretexto de “extirpação das idolatrias”, destruiu sistematicamente a memória religiosa e cultural dos povos indígenas.

Valha como exemplo o imenso labor levado a cabo por Frei Bernardino de Sahagún para recuperar do desastre a memória indígena mexicana. Sobre seus escritos pesou rigorosa interdição de publicação, tendo sido todos eles recolhidos pelo Conselho das Índias, que assim sentenciava:

[...] embora se saiba que o zelo do dito Fr. Bernardino tenha sido bom, e desejoso que seu trabalho seja frutífero, pareceu que não convém que este livro seja impresso nem circule de modo algum nessas partes, por algumas causas importantes; e assim vos mandamos que logo que recebais esta nossa cédula, com muito cuidado e diligência procurareis ter esses livros e, sem que deles fique original nem cópia alguma, os envieis com segurança na primeira ocasião a nosso Conselho das Índias para que nele sejam vistos; e estareis atentos de não consentir a superstições e maneira de viver que estes índios tinham, em nenhuma língua, porque assim convém ao serviço de Deus nosso Senhor e nosso”⁵.

² Miguel LEON-PORTILLA, *A conquista da América vista pelos índios*, Petrópolis, Vozes, 1984, 48.

³ ID., *ib.*, 20.

⁴ ID., *ib.*, 21 e 20.

⁵ “Real Cédula a Martín Enríquez, Vice-Rei da Nova Espanha, exigindo o envio dos originais da obra de Frei Bernardino de Sahagún ao Conselho das Índias”, em Paulo SUESS, *A conquista espiritual da América Espanhola*, Petrópolis, Vozes, 1992, doc, 149, p. 765.

O manuscrito incompleto (há somente 14 dos 30 capítulos) do célebre "Libro de los Coloquios", escrito em nahuátl e onde "é apresentada a última atuação pública de alguns sábios e sacerdotes indígenas que defenderam suas crenças e forma de vida ante a oposição dos doze primeiros franciscanos chegados em Nova Espanha em 1524"⁶, seqüestrado por ordem do Rei em 1577, foi redescoberto apenas neste século, em 1924, no Arquivo Secreto do Vaticano. Havia receio de que, através destes relatos recolhidos em língua nahuátl, latim e espanhol, por Sahagún e seus discípulos astecas do colégio de Tlatelolco, os indígenas pudessem recuperar a memória, sempre perigosa, do seu passado e retornar às suas "antiguidades" como se dizia.

Da mesma maneira, na sentença de morte contra Tupac-Amaru e sua mulher Micaela Bastidas que, em 1780, levantaram o altiplano andino contra a dominação espanhola, o juiz preocupou-se em tomar medidas para destruir igualmente a memória do povo. Proíbe o uso da língua nativa, o quéchua, mas também teatros, comédias, danças e até mesmo que "... usen y traigan vestidos negros en señal de luto, que arrastran en algunas provincias como recuerdo de sus difuntos monarcas, y del día o tiempo de la conquista, que ELLOS TIENEN POR FATAL Y NOSOTROS POR FELIZ, pues se uneron al gremio de la Iglesia Católica y a la amabilísima y dulcísima dominación de nuestros reyes"⁷ (os destaques são nossos).

O resultado deste processo é o de uma evangelização que se fez contra a memória e que acabou resultando numa evangelização sem memória ou cuja única memória é a de acontecimentos que se estancam em 1492, devendo então transpor o oceano e deitar raízes na história européia, romana, grega, egípcia, de medos e persas, de cananeus e israelitas, assírios e babilônios, mas ignorando a história mapuche, guaraníca, tupi, quéchua, aymara, chibcha, kuna, maya, zapoteca, asteca, karib, taino, tukano, yanomami e assim por diante, para cada um dos povos do Continente e das ilhas do Caribe.

II. A questão teológica

Ela é central em todo processo de evangelização. Saber identificar, de um lado, o Deus da Vida e, de outro, os simulacros da divindade, os ídolos sempre renascentes que se escondem por detrás do nome de Deus, é a tarefa primeira de toda teologia e passo imprescindível para o trabalho missionário de anúncio e testemunho.

Em torno a esta questão, encontramos historicamente, aproximações muito diferentes.

⁶ Em ID., ib., 16. Para uma edição contemporânea e acessível do *Libro de los Coloquios*, cf. Christian DUVERGER, *La conversión de los indios de la Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Quito, Abya Yala, 1990.

⁷ Apud Boleslao LEWIN, *Tupac Amaru, su época, su lucha, su hado*, Buenos Aires, Siglo XX, 1973, 166-167.

A dos que acreditavam que os indígenas "não tinham religião alguma", consignada no Diário de Cristóvão Colombo, logo na página do dia 12 de outubro de 1492: "[...] creio que depressa se fariam cristãos (pois) me pareceu que não tinham nenhuma religião"⁸

A mesma opinião encontra-se repetida na Carta de Pero Vaz de Caminha⁹ e depois em cartas e relatos de viajantes e missionários¹⁰, induzidos em erro pela ausência, em alguns povos, de templos e figurações, como os que encontraram os europeus entre hindus, budistas e xintoístas do Oriente.

Há ainda a opinião dos que, ao contrário, acreditavam que o mundo indígena estava povoado de uma infinidade de ídolos e que a tarefa do missionário era desmascará-los e destruí-los. Houve bem depressa um processo de "demonização" das culturas indígenas, sentindo-se em conseqüência, leigos e missionários, autorizados a destruí-las sistematicamente, acreditando prestar um serviço a Deus e aos indígenas. Eram as assim chamadas campanhas de "extirpação das idolatrias"¹¹.

Os indígenas desesperavam-se com estas campanhas como se pode constatar do relato de caciques de Yucatan ao Rei Filipe II da Espanha:

"[...] nos veio uma perseguição, a maior que se pode imaginar, e foi no ano de sessenta e dois por parte dos religiosos de São Francisco, que havíamos trazido para que nos doutrinassem, mas, em vez de o fazer, começaram a nos atormentar, pendurando-nos pelas mãos e açoitando-nos cruelmente, pendurando pedras pesadas em nossos pés, e atormentando a muitos de nós em cavaletes, jogando muita quantidade de água no corpo, de cujos tormentos morreram e ficaram aleijados muitos de nós.

"[...] dizendo que éramos idólatras e sacrificadores de homens e outras coisas alheias a toda verdade, que em nossa infidelidade não cometemos"¹².

Para Ginés de Sepúlveda, a "idolatria" autorizava inclusive o uso da força e da violência¹³.

⁸ Cristóvão COLOMBO, *Diários da Descoberta da América*, Porto Alegre, L&PM/História, 1984, 45.

⁹ "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; por onde parecer a todos que *nenhuma idolatria nem adoração tem*". Sílvio CASTRO, *A Carta de Pero Vaz de Caminha — O descobrimento do Brasil*, Porto Alegre, L&PM, 1985, 96.

¹⁰ "Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos [...]". Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues, Bahia, 10 de abril de 1549, em Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, tomo I, 111. Comenta o Pe. Serafim Leite esta passagem da primeira carta de Nóbrega escrita do Brasil: "Acostumado às narrações do Oriente, onde os Missionários acharam grandiosos templos povoados de ídolos, Nóbrega não considerou nunca verdadeiros ídolos os maracás e outros objetos indígenas.", ib. 111-112, nota 12.

¹¹ Cf. "La 'extirpación de la idolatria'", em Rodolfo R. de ROUX, *Das mundos enfrentados*, Bogotá, Capacitar—CINEP, 1990, 172-175.

¹² "Carta de Indios Governadores de Yucatan a Filipe II, queixando-se dos maus-tratos que sofreram por alguns franciscanos" (Yucatan 12-04-1567), em Paulo SUESS, *A conquista espiritual...*, 89.

¹³ Juan Ginés SEPULVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Nasceu, por sua vez, uma crítica teológica da parte dos indígenas, dirigida, principalmente, à prática dos cristãos europeus no Novo Mundo, que se encontrava em aberta contradição com o que pregavam e que mal conseguia disfarçar sua própria idolatria.

Guamán Poma de Ayala (1526-1614), índio quéchuá convertido ao cristianismo e autor de uma crônica da conquista e do reino do Peru, repete sistematicamente esta denúncia contra os cristãos europeus no Novo Mundo, afirmando que os únicos verdadeiros cristãos eram os próprios indígenas, convertidos nos "pobres de Jesus Cristo".

Guamán fustiga a cobiça dos espanhóis:

"[...] Estavam como um homem desesperado, tonto, louco, perdidos no seu juízo com a cobiça por ouro e prata. Às vezes não comiam pensando no ouro e na prata. [...] Assim foram os primeiros homens. Não temiam a morte pelo interesse do ouro e da prata. Pior ainda são os de agora, os espanhóis corregedores, os padres, os encomendeiros.

Com a cobiça do ouro e da prata vão para o inferno"¹⁴ (tradução e grifos nossos).

Poma de Ayala não hesita em dizer que o deus dos espanhóis era o ouro e a prata:

"Em vossas propriedades e dinheiro, tendes um ídolo"¹⁵.

Alguns teólogos, por sua vez, superando o maniqueísmo que colocava a fé do lado dos europeus e a idolatria do lado indígena, denunciaram a "idolatria do ouro" que custava milhares de vidas humanas, pela exploração, sem misericórdia, do trabalho de homens, mulheres e crianças nos garimpos da ilha de São Domingos.

No seu célebre sermão do Advento de 1511, verberava Frei Antônio de Montesinos os espanhóis, entre os quais encontrava-se o filho de Cristóvão Colombo, Diego, governador da Ilha:

"[...] todos estais em pecado mortal, nele vivendo e morrendo, por causa da crueldade e da tirania que usais com estas gentes inocentes. Dizei, com que direito e com que justiça mantendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? [...] Como os tendes tão oprimidos e cansados, sem dar-lhes de comer, nem curá-los em suas enfermidades, que contraem e das quais, pelos excessivos trabalhos que lhes dais, morrem, ou melhor dizendo, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia?"¹⁶ (tradução e grifo do autor)¹⁷.

¹⁴ Felipe Guamán Poma de AYALA, *Nueva Crónica y buen gobierno compuesto por Dom Phelipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, Siglo Veinte Uno, México — Instituto de Estudios Peruanos, 1980, tomo II, 347.

¹⁵ ID., *ib.*, tomo I, 367.

¹⁶ Fray Bartolomé de LAS CASAS, *História de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, tomo II, 441.

¹⁷ Citado por Gustavo GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en las Indias*, Salamanca, Sigueme, 1989, 144.

Célebre o sermão, perpetuado plasticamente na imensa estátua de Montesinos, erigida à entrada do porto de Santo Domingo, muito menos conhecida é a reação violenta que provocou e a perseguição que desencadeou por parte das autoridades civis, o Rei incluído, e das autoridades religiosas. O Rei escreve a Diego de Colón, falando de sua decisão de trazer de volta ao Reino os dominicanos, sustada por súplica do provincial:

"[...] assim ele (o provincial) lhes escreve para que não preguem mais este assunto nem falem sobre ele; e Eu, porque sempre tive muita devoção a esta ordem (dominicana), não queria que em meu tempo recebessem alguma afronta, decidi que ficassem lá (em Santo Domingo), contando que não falem no púlpito nem fora dele, direta ou indiretamente, mais nesta matéria nem em outras semelhantes"¹⁸.

O provincial dominicano Alfonso de Loaysa increpa fortemente a pregação de seus confrades e proíbe, sob pena de excomunhão, que "[...] ninguém ouse mais pregar nesta matéria"¹⁹.

Muito cedo, nas Américas, a defesa dos direitos humanos das grandes maiorias oprimidas foi a questão decisiva para a pregação do Evangelho e para o testemunho profético. Muito cedo também a repressão civil e eclesiástica abateu-se sobre estas vozes proféticas.

Quase um eco deste sermão de Montesinos, podemos encontrar nas observações de Vieira sobre o Maranhão. Tendo recordado que entre São Luís e Gurupá, no Pará, os portugueses haviam encontrado mais de 500 povoações indígenas,

[...] todas muito numerosas e, algumas delas tanto, que deitavam quatro a cinco mil arcos, quando eu cheguei ao Maranhão, que foi no ano de 1652, tudo isto estava despovoado, consumido, e reduzido a mui poucas aldeolas, de todas as quais não pôde André Vidal ajuntar oitocentos índios de armas, e toda aquela intensidade de gente se acabou ou nós a acabamos, em pouco mais de trinta anos, sendo constante estimação dos mesmos conquistadores que, depois de sua entrada até aquele tempo, eram mortos dos ditos índios mais de dois milhões de almas, donde se devem notar duas coisas. A primeira, que todos estes índios eram naturais daquelas mesmas terras onde os achamos, com que se não pode atribuir tanta mortandade à mudança e diferença do clima, senão ao excessivo e desacostumado trabalho e à opressão com que eram tratados. A segunda, que neste mesmo tempo, estando os sertões abertos e fazendo-se contínuas entradas neles, foram também infinitos os cativos com que se enchiam as casas e fazendas dos portugueses e tudo se consumiu em tão poucos anos"²⁰.

¹⁸ "Real Cédula a Diego Colombo sobre a atitude inconveniente de Antonio de Montesinos e a legalidade da encomenda em face da lei divina e humana", em SUESS, *A conquista espiritual...*, doc. 49, 412-414.

¹⁹ "Terceira Carta de Alfonso de Loyasa aos dominicanos de Santo Domingo, reprimindo suas denúncias com um 'silêncio obsequioso' e outras medidas disciplinares — Burgos, fim de março de 1512" em SUESS, *A conquista espiritual...*, doc. 60, 414-415.

²⁰ Citado por Cláudio GIORDANO, *Pe. Antonio Vieira, escritos instrumentais sobre os índios*, São Paulo, EDUC — Loyola, 1992, p. X.

O que está em jogo neste texto de Vieira e, sobretudo, no sermão de Montesinos, não é apenas a questão ética da exploração do trabalho indígena, da indiferença para com a comida e a saúde de seus corpos e sim algo mais profundo: o ouro e a prata, a cobiça desmesurada convertida em verdadeiro deus ou então o Deus da Vida?

A questão continua atualíssima, 500 anos depois. Hoje o mercado internacional e suas leis impiedosas condenam, em todo o mundo, à fome e à miséria, milhões de criaturas, principalmente crianças, erigindo-se em verdadeiro deus, absoluto e intocável, insensível e implacável, exigindo incessante sacrifício de vidas humanas.

O mundo indígena, por seu lado, não cessava de repetir sua crença no verdadeiro Deus, criador do céu e da terra e dos homens e dos demais seres vivos.

Valha como exemplo esta patética página do Inca Garcilaso de la Vega:

"Rastrearon los Incas al verdadero Dios nuestro Señor. Demás de adorar al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios y hicieron grandes fiestas [...], los Reyes Incas y sus amautas que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero smo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacámac [...]"

Tuvieron al Pachacámaca en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca, y al Sol le nombran a cada paso. Preguntados quién era el Pachacámac, decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que lo adoraban en su corazón y le tenían por Dios no conocido"²¹.

No Brasil, o chefe tupinambá Japi-Açu, na Ilha do Maranhão, em seu discurso aos franceses que aí chegavam, queixava-se dos portugueses:

"[...] os malditos però que tanto mal nos fizeram não faziam outra coisa senão censurar-nos por não adorarmos a Deus. Miseráveis! Como poderíamos adorá-lo se não nos ensinavam antes a conhecê-lo e a adorá-lo?"

Sabemos tão bem quanto eles que há um Deus que criou todas as coisas, que é bom e que nos deu alma imortal.

Acreditamos ainda que por causa da maldade dos homens e para castigar-nos, Deus fez o Dilúvio, apenas escapando a este castigo um bom pai e uma boa mãe de quem descendemos todos. Éramos uma só nação, vós e nós [...]"²².

Por sua vez, a imagem indígena de Deus, em praticamente todas as culturas, escapava ao reducionismo masculinizante de nossa teologia. No mundo

²¹ Inca Garcilaso de la VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, tomo I, Lima, Peisa, 1973, 72.

²² Claude d'ABEVILLE, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Belo Horizonte, Itatiaia — São Paulo, EDUSP, 1975, 60.

andino a "Pacha-mama", a mãe terra, é a outra face de "Pachacámac", o deus invisível, criador do céu e de tudo quanto existe. Céu e terra, o rosto feminino e masculino de Deus são indissociáveis, completando-se mutuamente.

No mundo maya, sua oração estava dirigida sempre ao "Coração do céu e ao Coração da terra" e não faltava aos astecas o sentimento da proximidade e intimidade de Deus, o "Senhor do perto e do junto".

O confronto e não o diálogo marcou o encontro entre o cristianismo e as religiões dos povos indígenas do Continente.

III. A questão pedagógica

Quanto aos *métodos de evangelização* e à maneira de se proceder no anúncio e transmissão da fé, dividiram-se igualmente os missionários, tanto no campo teórico como no campo prático.

A questão crucial girava em torno da oportunidade e legitimidade do uso da força, para se impor a fé aos que recalcitravam em recebê-la.

O período da "reconquista" contra os mouros, tanto na Espanha como em Portugal, havia forjado um catolicismo guerreiro que não hesitou, muitas vezes, em impor o batismo à força a populações muçulmanas. No ano mesmo de 1492, depois da conquista, em janeiro, de Granada, o último reino árabe da Espanha, os Reis Católicos, Fernando e Isabel, deram também um ultimato aos numerosíssimos judeus do país: ou a conversão ao catolicismo ou o exílio²³.

Por isto mesmo, a primeira reflexão de Colombo, ao descer em Guanahani, a 12 de outubro de 1492, depois de lavar ata de posse daquelas terras, foi de caráter teológico e missiológico, justamente sobre o ponto que nos interessa. Sonhava ele que, naquelas novas terras, os métodos podiam ser diferentes.

Ao ver-se rodeado dos naturais daquela ilha, em atitude amistosa e alegre, põe-se, segundo o cronista, a refletir, em voz alta:

"O que se segue são palavras textuais do Almirante, em seu livro sobre a primeira viagem e descobrimento destas Índias: 'Eu — diz ele — porque nos demonstraram grande amizade, pois percebi que eram pessoas que melhor se entregariam e converteriam à nossa fé *pelo amor e não pela força*, dei a algumas delas uns gorros coloridos e umas miçangas [...] e ficaram tão nossos amigos que era uma maravilha'"²⁴ (grifo nosso).

Nas palavras de Colombo, mesclam-se duas ordens de questões: uma mais de fundo, mas sobre qual não se abre nenhuma discussão, por se tratar

²³ Carlos Carrete PARRONDO, "Le Judaïsme dans l'Espagne d'avant 1492", em Guy MARTINIÈRE—Consuelo VARELA, *L'état du monde en 1492*, Paris/Madrid, La Découverte, 1992, 232-233 e Consuelo VARELA, "Mudejars et Morisques. Les musulmans d'Espagne après la chute de Grenade", *ib.*, 241-242.

²⁴ COLOMBO, *Diários...*, 44.

de uma espécie de pressuposto geral, não passível de dúvida na mentalidade cristã do século XV: todos deviam converter-se à "nossa fé".

Uma segunda, de caráter metodológico, onde parecia que se abria uma nova alternativa e, mais concretamente, a possibilidade de que a conversão fosse feita "por amor e não pela força".

Bartolomé de las Casas fez-se paladino do que chama "el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión", a saber, o da persuasão pacífica:

"La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres"²⁵.

No extremo oposto, um Ginés de Sepúlveda defendia o uso da violência e da guerra, do temor e terror, como armas legítimas para evangelizar:

"Así como estamos obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de la naturaleza y de la caridad humana nos obligan a traer los paganos al conocimiento de la verdadera religión"²⁶.

Diante de gente "bárbara", não basta apenas pregar. É necessário ameaçá-la e aterrorizá-la:

"[...] de modo que no sólo la verdad ahuyente las tinieblas del error, sino que también la fuerza del temor rompa los vínculos de las malas costumbres"²⁷.

José de Acosta, o principal teólogo do III Concílio de Lima (1582-83), autor da obra missionária clássica, *De procuranda Indorum salute* (Da maneira de se buscar a salvação dos índios), declara de acordo, teoricamente, com Las Casas, mas conclui que nas Américas já não é possível a pregação "à maneira dos apóstolos":

"[...] no se puede exactamente entre los bárbaros, observar la manera antigua y apostólica de predicar el evangelio [...]"²⁸.

Na sua *Historia Natural y Moral de las Indias*, Acosta acha que a vitória militar sobre os indígenas, seguida de sua sujeição, foi caminho providencial para a implantação do Evangelho, que não deu tão bons frutos em outras partes em que não foi precedido de sujeição:

²⁵ Fray Bartolomé de LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 30; cf. também Rodolfo ROUX, "Violencia y persuasión", em *Dos mundos enfrentados...*, 169-177; Marianne MAHN-LOT, *Bartolomé de Las Casas: L'Évangile et la force*, Paris, Cerf, 1991.

²⁶ SEPULVEDA, *Tratado...*, 33.

²⁷ ID., *ib.*, 34.

²⁸ apud J. B. LASSEGUE, *La larga marcha de Las Casas*, Lima, CEP, 1974, 198.

"Nuestros pecados no dan muchas veces lugar a más bien, pero con esto digo lo que es verdad, y para mi muy cierta, que aunque la primera entrada del Evangelio en muchas partes no fué con la sinceridad y medios cristianos que deviera ser; mas la bondad de Dios sacó bien de ese mal, e hizo que la SUJECIÓN (as maiúsculas são nossas) de los indios les fuese su entero remedio y salud. Véase todo lo que en nuestros siglos se ha de nuevo allegado a la cristiandad en Oriente y Poniente, y véase cuán poca seguridad y firmeza ha habido en la fe y religión cristiana, dondequiera que los nuevamente convertidos han tenido entera libertad para disponer de sí a su albedrío. En los indios sujetos, la cristiandad va sin duda creciendo y mejorando, y dando cada día más fruto, y en otros de otra suerte de principios más dichosos, va descaeyendo y amenazando ruina"²⁹.

José de Acosta louva a maneira apostólica de pregar o evangelho, mas constata que no espaço conflitivo da dominação colonial, a evangelização (tanto quanto tais métodos possam ser chamados de "evangelizadores"), necessita passar pela "sujeição" do outro e "imposição" da fé, para ser eficaz.

Não lhe ocorre que o que devia mudar não era a maneira apostólica de evangelizar e sim a dominação colonial que se opunha abertamente ao espírito do Evangelho.

No caso brasileiro, os primeiros jesuítas começaram opondo-se à violência contra os indígenas, à sua sujeição e escravização, como o grande pecado e escândalo da terra e como o principal empecilho à sua evangelização.

Lentamente, porém, enredaram-se nas malhas do sistema, convertendo-se Nóbrega no mais chegado conselheiro do governador Mem de Sá e mentor de sua política colonial. Neste momento, a catequese dos naturais da terra, subordinou-se, em boa parte, à estratégia do poder e tornou-se complemento da empresa política, militar e econômica dos portugueses.

Nóbrega passou a pensar a catequese no quadro de uma estratégia mais global, como transparece desta sua carta ao Rei:

"Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque serão os homens *escravos legítimos*, tomados em guerra justa, e terão *serviço e vassalagem* dos indios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará *muitas almas* e Vossa Alteza terá *muita renda* nessa terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos, já que não haja ouro e prata"³⁰ (grifo nosso).

Povoamento da terra no espaço dominado pelos portugueses, mão-de-obra escrava para engenhos e fazendas, sem conflitos de consciência, muita renda para El-Rei e almas para Deus entrelaçam-se e são obtidos através da estratégia da *sujeição* dos indígenas, apodados de "*gentios*". Empresta-se, assim, a todo

²⁹ Joseph de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 376-377.

³⁰ Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus*, Lisboa, Livraria Portugalá — Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938, tomo II, 116.

o processo a conotação de empresa religiosa destinada a converter o *gentio* em *cristão* com a seqüela de sua escravização e vassalagem ao rei de Portugal.

No *Diálogo da conversão do gentio*, texto clássico para o debate sobre a catequese no Brasil, escrito em 1557, oito anos após a chegada dos jesuítas ao Brasil, tinha Nóbrega já firmada a convicção de que não se podia evangelizar “à maneira dos primeiros apóstolos”.

O Irmão Gonçalo Alvarez, um dos dois interlocutores do *Diálogo*, quase em desespero de causa, pergunta-se se existe alguma razão ou caminho para se acreditar na conversão dos gentios:

“Por amor de Deus que me digais algumas das rezões que os Padres dão para estes gentios virem a ser christãos? Que alguns tem asertado que *trabalhamos debalde* a menos que este gentio não venha a ser *mui sogeito, e que com medo venha a tomar fé*”³¹ (grifo nosso).

O método, pois, adequado é que se imponha, primeiramente, a sujeição, ou seja a dominação militar e política aos indígenas e que, em seguida, através do medo que se lhes inspirou a derrota militar e a sujeição política, sejam levados a aceitar a pregação e a fé.

O Irmão Matheus Nogueira, o outro interlocutor do *Diálogo*, levanta imediatamente esta dúvida:

“E isso que aproveitaria que fossem christãos *por força*, e gentios na vida, nos costumes e vontade?”³²

A objeção é aceita e Nóbrega, autor do *Diálogo*, reconhece honestamente que os frutos daqueles aos quais foi imposta a fé serão bem poucos. A esperança é colocada nos filhos e netos destes adultos convertidos à força:

“Aos pais, dizem os que tem esta opinião, que pouco (aproveitaria a conversão), mas os filhos, netos e dahi por diante o poderião vir a ser (christãos), e parece que tem rezão”³³.

E, aí, no comentário do Ir. Nogueira, encontramos por inteiro a opinião que Nóbrega foi forjando, expressa inúmeras vezes, em documentos contemporâneos, particularmente nas cartas:

“E a mi sempre me pareceo este muito bom e melhor caminho (o da sujeição), se Deus assi fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potentia e sabedoria que não há mister conselheiro mas *humanamente como homens* assi falando, *este parece o melhor e mais certo caminho*”³⁴ (grifo nosso).

³¹ Manuel da NÓBREGA, “Diálogo da conversão do gentio”, em LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil...*, tomo II (1553-1558), 328, números 248-253.

³² ID., *ib.*, nº 242-243.

³³ ID., *ib.*, nº 244-245.

³⁴ ID., *ib.*, nº 259-253.

Entre o caminho do amor e o do medo, opta Nóbrega, claramente, por este último, por ser, segundo ele, o mais eficaz:

"[...] assim que por experiencia vemos que *por amor* é mui difficultosa a sua conversão, mas como é gente servil, *por medo* fazem tudo, e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração, os filhos creados nisto, ficarão firmes christãos, porque é gente que por costume e criação, com *sujeição*, farão d'ella o que quizerem, o que não será possível *com razões e argumentos*"³⁵ (grifo nosso).

Não é outra a opinião de José de Anchieta ao comentar os resultados da missão em São Paulo:

"A conversão destes não cresceu tanto como a da Baía, porque *nunca tiveram sujeição*, que é a principal parte necessária para este negócio, como houve depois na Baía em tempo do Governador Mem de Sá"³⁶ (grifo nosso).

Em outro passo, Anchieta, que antes considerava a proximidade de colonos portugueses que escravizavam os indígenas o maior obstáculo à evangelização, alegra-se que haja sido encontrado ouro que, certamente, atrairia numerosos portugueses:

"Pois, vindo para aqui muitos christãos, *sujeitarão* os gentios ao jugo de Christo, e assim estes serão *obrigados* a fazer, *por força*, aquilo a que não é possível levá-los *por amor*"³⁷ (grifo nosso).

IV. Questão política

No que tange à questão política, portugueses e espanhóis vinculavam, estreitamente, expansão colonial e propagação da fé. O Padroado Régio conferia aos Reis destes países a missão de evangelizar e de implantar a Igreja nas suas "conquistas". O Padroado propiciou a consciência entre governantes e governados, entre missionários e leigos, de que a obra de "expansão do império", coincidia com a obra de "propagação da fé".

Os portugueses afrontavam os mares para "*dilatar a fé e o império*". Os interesses mercantis juntavam-se facilmente aos religiosos e daí, para frente, nada impedia que se associasse, alegremente, "*cruz e espada*", como meios complementares da mesma empresa, a um tempo, militar e religiosa, onde as armas contribuíam para difundir a fé.

Sobre isto muito se escreveu, e o Pe. Antônio Vieira colheu, com muita perspicácia, o lado sombrio desta vinculação: Ninguém, na América, podia in-

³⁵ Manuel da NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia — São Paulo, EDUSP, 1987, 149.

³⁶ José de ANCHIETA, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões de José de Anchieta*, Belo Horizonte, Itatiaia — São Paulo, EDUSP, 324.

³⁷ ANCHIETA, *Cartas...*, 118.

gressar no grêmio da Igreja pelo batismo, sem que, ao mesmo tempo, perdesse pátria e soberania e se convertesse, automaticamente, em súdito dos Reis de Espanha e Portugal. Nessa simbiose, desempenharam os próprios missionários um papel fundamental.

Após sua expulsão do Maranhão, com todos os outros jesuítas, comentando Vieira, no Sermão da Epifania de 1662, a atitude de Cristo em relação aos reis magos, dizia:

"Cristo não consentiu que os Magos perdessem a *SOBERANIA*, porque Reis vieram e Reis tornaram: e nós não só consentimos que aqueles Gentios (do Maranhão) percam a soberania natural com que nasceram e vivem isentos de toda a sujeição, mas *somos os que, sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos também ao temporal da Coroa, fazendo-os jurar vassalagem*"³⁸ (grifo nosso).

Esta vinculação teve sempre efeitos desastrosos, cada vez que pessoas e povos da América levantaram-se contra a sujeição e a dominação coloniais. Processos e condenações no campo civil vieram sempre acompanhados de iguais condenações na esfera religiosa e eclesiástica.

Tupac Amaru, que se proclamava cristão e fiel filho da Igreja e que, durante sua revolta de 1780, manteve intata a estrutura eclesiástica, nem por isso deixou de ser excomungado pelo bispo de Cuzco, antes de ter seu corpo esquartejado por quatro cavalos.

O próprio Bispo convocou o clero secular e religioso a armar-se e não deixou de dar o exemplo, como o diz sem reбуços:

"[...] no perdonando arbitrio, ni medio que contribuyese a defender la patria y cortar la rebelión, *me meti a soldado, sin dejar de ser Obispo*; y así en lo más grave de este conflicto *armé al clero secular y regular*, como en el último subsidio, nombré al deán, don Manuel Medieta, por *comandante de las milicias eclesiásticas*, dispuse cuarteles, *alisté clérigo y colegiales, seminaristas de ambos colegios*, y en cuatro compañías, con sus respectivos oficiales, armas y municiones que costéé, comenzaron el tiroteo militar, sujetándose al ejercicio de las evoluciones a la voz de un oficial secular que se encargó de su instrucción. Ya tiene V. S. I. *al clero del Cuzco con espada ceñida y fusil al hombro* esperando por instantes las agonias de la patria, de la religión y la corona, para defenderla del insurgente Túpac Amaru"³⁹ (grifos nossos).

Em todo o período da emancipação e das guerras da independência, tornou-se trágica para a fé dos que combatiam a tirania dos colonizadores, esta vinculação. No México, dos 8.000 sacerdotes existentes naquele momento, uns 6.000 apoiaram o movimento pela independência, mas nenhum bispo. Os chefes da rebelião popular como os padres Hidalgo e Morelos que levantaram camponeses e indígenas, desfaldando o estandarte da Virgem morena de

³⁸ Afrânio PEIXOTO, *Os melhores sermões de Vieira*, Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1933, 255-256.

³⁹ LEWIN, *Tupac Amaru...*, 57-58.

Guadalupe, foram não apenas presos, condenados e fuzilados pelas autoridades espanholas, mas igualmente degradados de sua condição sacerdotal e excomungados pelas autoridades eclesiásticas.

O Tribunal da Inquisição do México, acusou Morelos a 24 de novembro de 1815 de ter passado ao grêmio "feio, impuro e abominável dos hereges Hobbes, Helvécio, Voltaire, Lutero e outros autores pestilentos", declarando-o "herege formal, apóstata de nossa sagrada religião, libertino, sedicioso, réu de lesa-majestade divina e humana, inimigo implacável do cristianismo e do estado, sedutor, protervo, hipócrita, astuto, traidor do rei e da pátria, lascivo, obstinado, contumaz e rebelde ao Santo Ofício"⁴⁰.

Morelos, por sua vez, escrevia ao inquisidor Abad y Queipos, bispo de Valladolid:

"Entre os grandes corifeus da tirania na América, sem dúvida tu ocupas um lugar de destaque. Tu foste o primeiro que infringindo as regras prescritas por Jesus Cristo lançaste o terrível raio da excomunhão contra o povo cristão e generoso. Tu, com tuas persuasões e escritos, és aquele que mais fortemente soprou a fogueira em que tantas vítimas inocentes foram imoladas à justiça e à liberdade [...]"⁴¹.

Durante o século XIX, este mesmo horizonte de vinculação entre fé e regime político propiciou a reivindicação dos novos Estados de seguirem o mesmo regime do Padroado. Acabou fomentando também os intermináveis conflitos com os liberais que propugnavam uma "Igreja livre num Estado livre".

A partir de Roma e das Igrejas locais, continuava-se insistindo na união entre a Igreja e Estado, como única forma de relação possível e doutrinariamente aceitável entre os "dois poderes", fechando o passo ao pluralismo e à liberdade de consciência e de culto para todos os cidadãos, com igualdade jurídica para católicos e não católicos.

Imigrantes protestantes no Brasil, durante todo o Império, foram cidadãos de segunda categoria, com graves dificuldades para registrar os filhos e celebrar o matrimônio, visto que não havia registro civil, confundido com as atas de batismo e casamento na Igreja Católica, as únicas então reconhecidas pelo Estado⁴².

Assim como a Igreja voltou atrás no processo a Galileu Galilei, reabilitando sua memória e reconhecendo sua incursão indevida, em nome da fé, no campo da ciência, era tempo, no transcorrer deste aniversário dos 500 anos, de reparar a memória de todos os cristãos patriotas latino-americanos e caribenhos que

⁴⁰ Agustín CHURRUCA PELAEZ, "O pensamento de Morelos nas lutas pela independência do México", em *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981, 98.

⁴¹ Apud ID., *ib.*, 98.

⁴² José Oscar BEOZZO, "As Igrejas e a Imigração", em *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, nº 14 (abril 1990), 33-80; *Brasil — 500 Anos de Migrações*, São Paulo, Paulinas, 1992; VIII Intereclesial, *Culturas oprimidas e a evangelização da América Latina*, Santa Maria, Gráfica Pallotti, 1991, cap. III — Culturas imigrantes, 41-52.

foram atingidos em sua fé de cristãos por excomunhões injustas e exclusivamente "políticas".

V. A questão do social e do econômico

Há uma espantosa e desconcertante atitude colocada em prática pelos europeus que chegam às ilhas do Caribe e, mais tarde, no restante do Continente: a de tomar posse da terra e, na seqüência imediata, da vida e do destino das pessoas e povos que aí viviam.

E o que faz Colombo, no alvorecer do dia 12 de outubro de 1492:

"Logo apareceu gente nua e o Almirante saiu rumo à terra no barco armado, com Martín Alonso Pinzón e Vicente Anés (Vicente Yánes), seu irmão, e comandante da 'Niña'. [...] Ao desembarcar viram árvores muito verdes, muitas águas e frutas de várias espécies. O Almirante chamou os dois comandantes e demais acompanhantes, e Rodrigo de Escovedo, escrivão de toda a armada, e Rodrigo Sánchez de Segóvia, e pediu que lhe dessem por fé e testemunho como ele, diante de todos, tomava, como de fato tomou, posse da dita ilha em nome de El-Rei e da Rainha, seus soberanos, fazendo os protestos que se requeriam, como mais exatamente se descreve nos testemunhos que ali se procederam por escrito"⁴³.

Da posse da terra, passa-se, com a mesma facilidade, para o dispor sobre as pessoas, como se depreende do propósito de Colombo, ao final deste mesmo dia:

"Eu, comprazendo nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião da minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar"⁴⁴.

O propósito não permanece na intenção, e dois dias depois, registra o "Diário" de Colombo, em data de 14 de outubro:

"[...] essa gente é muito simples em matéria de armas, como verão Vossas Majestades pelos sete que mandei capturar para levar à vossa presença, para aprender a nossa língua, e trazê-los de volta, a menos que Vossas Majestades preferiram mantê-los em Castela ou conservá-los cativos na própria ilha, porque bastam cinquenta homens para subjugar-los todos e mandá-los fazer tudo o que se quiser"⁴⁵.

Um mês depois, prossegue o cronista:

"Disse que ontem, 11 de novembro, lhe havia parecido aconselhável capturar algumas pessoas que moram nessas margens para levá-las à presença dos monarcas a fim de aprenderem a nossa língua, saber o que contém essa terra e, ao regressar, falarem língua de cristãos, tendo adotado nossos costumes e as coisas da fé.

⁴³ COLOMBO, *Diários...*, 44.

⁴⁴ ID., *ib.*, 45.

⁴⁵ ID., *ib.*, 47-48.

"De maneira que ontem veio até a nau — diz o Almirante — uma piroga com seis jovens, que *mandei prender e levar comigo*. Depois enviei um grupo a uma casa que fica do lado poente do rio, e me trouxeram sete mulheres, entre adolescentes e adultas, com três crianças. Fiz isso porque os homens se comportarão melhor na Espanha ao lado de suas conterrâneas (sic)"⁴⁶.

Na segunda viagem, a ocasional captura de pessoas converte-se num projeto articulado, o de montar todo o financiamento da colonização da América, sobre as entradas obtidas por uma sistemática escravidão de seus habitantes para o trabalho e venda de homens, mulheres e crianças no mercado de escravos de Sevilha:

"Outrossim: Direis a Suas Majestades que o proveito das almas dos referidos canibais e também dos que aqui se encontram inspirou a idéia de que quanto maior o número dos que fossem levados para aí, tanto melhor e nisso Suas Majestades poderiam ser servidas da seguinte maneira: que, visto como são indispensáveis as cabeças de gados e as bestas de carga para o sustento da gente que aqui vai ficar e para o bem de todas estas ilhas, Suas Majestades poderiam dar licença e permissão a um número de caravelas suficiente que para cá se dirija cada ano, trazendo o referido gado e outros mantimentos e coisas para povoar o campo e aproveitar a terra, e isso a preços razoáveis, às custas dos transportadores, cujas *mercadorias lhes poderiam ser pagas em escravos destes canibais*, gente tão feroz, disposta, bem proporcionada e de muito bom entendimento e que, libertos dessa desumanidade, acreditamos que se mostrarão superiores a quaisquer outros servos, desumanidade que logo perderão quando estiverem longe de sua terra, e desses poderá haver muitos, usando-se o chicote que fazem e usam como remo por aqui [...]"⁴⁷.

O projeto de sistemática escravização e comercialização dos indígenas encontrou resistências na própria coroa espanhola e sobretudo da parte de missionários que sentiam a incompatibilidade entre escravização do indígena e evangelização, mesmo se uma denúncia como a de Montesinos suscitou imediata oposição e repressão na Ilha de Santo Domingo e na Espanha.

O que era visto como incompatibilidade radical por parte dos melhores missionários, converteu-se, entretanto, no caso da escravização dos africanos, em silêncio conivente e, no mais das vezes, legitimação tranqüila do tráfico negreiro e do sistema de trabalho escravo. A Igreja toda, dos cristãos batizados a párcos e bispos, de autoridades civis a ordens religiosas masculinas e femininas, embarcou no sistema escravista, tendo seus próprios escravos e escravas, em engenhos, minas, fazendas, nos serviços domésticos e no de irmandades, conventos e igrejas.

A perversão final desta atitude foi erigir a escravidão na América como meio de salvação para os africanos e sua escravização como o único instrumento possível para sua evangelização.

⁴⁶ ID., ib., 60.

⁴⁷ ID., ib., 123.

Remetemos ao nosso estudo "Evangelho e escravidão na teologia latino-americana", para uma exposição detalhada do caminho seguido para a criação e difusão de uma teologia, não da libertação e sim da escravidão, apontada como caminho de evangelização⁴⁸.

Este é, a nosso ver, o lado menos trabalhado da revisão dos processos de evangelização ao longo destes 500 anos e o de mais difícil autocrítica, pois, de modo algum, pode-se entrar pelo clássico caminho das "luzes e sombras", com que se tenta minimizar ou até mesmo encerrar o contencioso histórico da primeira evangelização. Admitem-se algumas "sombras", inevitáveis em toda empresa humana, mas logo se afirma que as "luzes" superam larga e positivamente os aspectos sombrios e que se pode construir a "nova evangelização", sem a necessidade de revisões ou rupturas com métodos e posturas da primeira evangelização.

Isto explica talvez a amnésia histórica que presidiu toda a preparação de Puebla. Nos documentos preparatórios, incluindo-se o último, o Documento de Trabalho, nem sequer se menciona a existência de escravos e da escravidão negra, ao longo de quase quatro séculos da moderna história do continente.

Na parte dedicada à "Visão histórica da realidade latino-americana" do documento final de Puebla, conseguiu-se encaixar apenas uma frase relativa à questão:

"Infelizmente o problema dos escravos africanos não mereceu a suficiente atenção libertadora e evangelizadora da Igreja".

Esta pequena frase, entretanto, foi retirada do texto, restituindo-o ao seu prístino estado de silêncio sobre a, por três séculos e meio, ininterrupta história do tráfico negreiro e de milhões de seres humanos mantidos em escravidão no Continente. Tráfico e escravização instaurados, organizados e mantidos por estados e pessoas que se apresentavam como cristãos, seja católicos, nas colônias espanholas, portuguesas e francesas, seja evangélicos, nas holandesas, britânicas ou dinamarquesas.

A pequena frase subtraída ao texto corrido reaparece na versão oficial do documento de Puebla, relegada a uma nota de rodapé, a de número 40. Interpelados pela CNBB, nem o CELAM, nem Roma, que foram os únicos a alterar o texto aprovado pelos Bispos e imediatamente publicado pelas Edições Paulinas, jamais deram alguma explicação plausível para esta e outras mudanças.

Novamente, na preparação de Santo Domingo, nos cinco documentos, dois de circulação interna do CELAM e três divulgados publicamente (*Elementos de Reflexão*, *Documento de Consulta* e *Documento de Trabalho*), a questão da escravidão negra e a da evangelização dos escravos sofrem um tratamento precário e absolutamente insuficiente, para esta questão maior entre todas.

⁴⁸ José Oscar BEOZZO, "Evangelho e escravidão na teologia latino-americana", em *Raízes da Teologia Latino-americana*, São Paulo, Paulinas, 1987, 83-122.

Em sua última versão da parte histórica, o Documento de Trabalho aborda a questão no número 69:

"Um dos mais tristes episódios da história latino-americana foi, sem dúvida, o traslado forçado de um enorme número de africanos como escravos" (DT 69).

Prossegue no número seguinte, com um juízo ético:

"As condições infra-humanas em que se realizou o tráfico, a falta de respeito à identidade pessoal, familiar e étnica dos negros são uma mancha escandalosa na história da humanidade" (DT 70).

Aflora quase espontaneamente a pergunta: Não fossem infra-humanas as condições em que se realizou o tráfico, deixaria o mesmo de ser condenável? Por outro lado, pode-se edulcorar, a tal ponto, a terrível realidade da escravidão, reduzindo-a a uma falta de respeito à identidade pessoal, familiar e étnica dos africanos?

Conclusão

As questões acima levantadas estruturam-se em torno a três eixos:

1. O PEDAGÓGICO, que levanta o princípio inarredável de que o evangelho só pode ser proposto e nunca imposto, de que só pode ser abraçado através do convencimento racional da mente e da atração afetiva e efetiva do coração e da vontade, pelo exemplo e pelo amor.

Este mesmo princípio exige a desvinculação entre evangelização e todo tipo de poder, em primeiro lugar do poder político do Estado, sempre pronto ao uso da força para a obtenção dos seus fins e da coação para impor sua vontade, mas também do poder econômico e social e hoje do tremendo poder de manipulação dos meios de comunicação social. Há uma tentação de se entrar na onda das "igrejas eletrônicas", em projetos como Lumen 2000, ou em pacotes evangelizadores que não brotam das Igrejas locais e de suas necessidades, mas chegam prontos de outras realidades e países, em particular do Primeiro Mundo, para serem "consumidos" pelas pessoas e comunidades.

Este princípio pedagógico exige portanto que os que foram sempre "objeto" da evangelização se tornem "sujeitos" e que esta se faça de forma dialógica e participativa, sobretudo a partir dos pobres, das mulheres, dos indígenas, dos negros, dos excluídos, tomando em conta suas organizações e a diversidade de suas culturas.

2. O da VIDA e da JUSTIÇA, que supõe um Evangelho ao lado dos pequenos e oprimidos, com vistas à sua LIBERTAÇÃO, crítico dos sistemas econômicos, que não colocam o homem e o trabalho no centro da economia e sim o lucro e o capital. Que supõe uma evangelização profética capaz de denunciar a cobiça dos poderosos, o conluio do Estado com os mesmos e a convivência da própria Igreja nos privilégios e benesses do sistema. Evangelização profética,

capaz de inspirar e animar o compromisso dos cristãos, sua presença nas organizações populares e em suas lutas no campo social, sindical, político, ecológico. Justiça, enfim, que se traduza na intransigente DEFESA DA VIDA das maiorias, ameaçadas na sua sobrevivência e dignidade pelas políticas de ajuste econômico ditadas pelo neoliberalismo imperante.

3. O da INCULTURAÇÃO e o do resgate do FEMININO, apenas evocados na introdução deste artigo e que pressupõem corações e mentes abertos à riqueza do diferente, à disposição para aprender do outro, descobrindo e louvando as maravilhas que Deus cumpriu em sus histórias, enquanto mulheres e culturas oprimidas, mas resistentes e portadoras de vida e esperança.

Impõe-se hoje uma decidida vontade de implementar o desabrochar na maioria dos lugares, o consolidar em outros de uma Igreja, companheira das lutas e valores das mulheres, com rosto indígena e afro-americano, de uma Igreja mestiça, onde as contribuições trazidas pelos colonizadores da Península Ibérica enriqueça-se com as dos povos indígenas, afro-americanos e inúmeros imigrantes vindos da Europa, Japão, China, Oriente Médio, Países Bálticos, Rússia e Ucrânia e que aqui estabeleceram morada, criando uma Igreja ecumenicamente aberta, pluriétnica e pluricultural, capaz de abrigar ritos e celebrações distintas numa unidade-síntese e não castradora da diversidade.

Na recente Assembléia do Povo de Deus em Quito (14-19 de setembro de 1992), o clamor foi por um ecumenismo que desse conta não apenas do evento cristão e das Igrejas daí derivadas, mas da busca de Deus por muitos caminhos e expressa em muitos nomes e que possa gerar um "macroecumenismo", enraizado na consciência de um Pai/Mãe comuns dos quais todos os homens e mulheres são filhos e filhas, chamados a participar da aventura humana, com olhos e mãos fraternos.

O mesmo clamor irrompeu, conflitivamente, durante a realização do VIII Intereclesial das CEBs em Santa Maria (8-12 de setembro de 1992), com pajés indígenas e babalorixás africanos, pedindo respeito por sua identidade e auto-ridade, reconhecimento mútuo de suas responsabilidades à frente de comunidades de fé e diálogo com as outras comunidades de fé e seus pastores.

Do mesmo modo, fizeram as mulheres sentir com vigor a sua voz:

"Nós nos comprometemos, em solidariedade com as MULHERES a lutar por uma Igreja onde a mulher tenha igualdade de direitos e seja respeitada em sua identidade feminina. E nós mulheres afirmamos nosso direito de participar em todos os níveis de decisão e de poder. Nos comprometemos a lutar pela valorização do nosso corpo, redescobrimo a nossa sexualidade, construindo o novo nas relações homem-mulher. Queremos ser reconhecidas nos ministérios que já exercemos"⁴⁹.

Não serão estes, sinais dos tempos, neste quinto centenário, apontando para desafios e tarefas bem concretos, que marcam o fim da versão e da

⁴⁹ "Carta final do VIII Encontro Intereclesial de CEBs — Santa Maria, 12 de setembro de 1992", item 3.3.

perspectiva exclusivamente européia, branca e masculinizante do cristianismo católico romano e evangélico, em nossas terras?

Este é também o único caminho para se superar o racismo que se incrustou nas relações sociais, de etnias, cores e raças e religiões, dentro de nossas sociedades e Igrejas.

O desafio maior será talvez de enlaçar todas estas perspectivas: a de uma pedagogia, segundo as intuições da liberdade, do reconhecimento do outro e de sua alteridade e assentada no respeito e no diálogo, com a busca de uma JUSTIÇA e LIBERTAÇÃO que sejam elas mesmas INCULTURADAS⁵⁰, isto é, que desabrochem e procedam do jeito e da maneira de ser do povo, segundo seus muitos rostos e sua rica diversidade de etnias e culturas, idades e gênero.

Belo Horizonte, 15 de agosto de 1992

Festa da Assunção de Maria

São Paulo, 27 de setembro de 1992

Domingo da Bíblia

José Oscar Beozzo é sacerdote diocesano de Lins. Atualmente diretor do CESEP (Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e Educação Popular) de São Paulo. Licenciado em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Doutorado em sociologia religiosa pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica. Colaborador e escritor da CEHILA. Professor na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (São Paulo). Organizador dos Cursos de Teologia Popular (São Paulo) e de sua publicação. Publicou entre outras obras: *Leis e regimento das missões*. Política indigenista no Brasil, São Paulo, Loyola, 1983; *Situação do negro na sociedade brasileira*, Petrópolis, Vozes, 1984 (Teologia orgânica; 11); em colaboração: *História da Igreja no Brasil*, II/2, Petrópolis, Vozes, 1980.

Endereço: Rua Oliveira Alves, 164 — 04210-060 — São Paulo-SP

⁵⁰ Este enlace entre justiça e inculturação e a insistência em uma "libertação inculturada" ou numa "inculturação libertadora" vêm sendo particularmente trabalhados por Paulo Suess, a quem devemos a observação crítica, no sentido de não separar estas duas dimensões.