



David Mesquiati de Oliveira

**O AGIR DE DEUS NOS ANDES:
Diálogo e missão com os quéchuas**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Mario de França Miranda, S.J.

Rio de Janeiro
Dezembro de 2013



David Mesquiati de Oliveira

**O agir de Deus nos Andes:
Diálogo e missão com os quéchuas**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Mario de França Miranda

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Roberto Ervino Zwetsch

Faculdades EST

Prof. Ronaldo de Paula Cavalcante

Faculdade UNIDA

Prof. Joel Portella Amado

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Maria Teresa de Freitas Cardozo

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de Dezembro de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

David Mesquiati de Oliveira

Graduou-se em Ciências Econômicas na Ufes (Universidade Federal do Espírito Santo) em 2001 e em Teologia na Faculdades EST, em 2008. Kursou o mestrado em Teologia na Faculdades EST, em 2010. É professor de Teologia da Missão e de Ecumenismo e Diálogo Interreligioso na Faculdade UNIDA, na graduação e na pós-graduação e é pastor da Assembleia de Deus em Vitória-ES.

Ficha Catalográfica

Oliveira, David Mesquiati de

O agir de Deus nos Andes: diálogo e missão com os quéchuas/ David Mesquiati de Oliveira; orientador: Mario de França Miranda. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2013.

230 f. : il. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Missão. 3. Inculturação. 4. Diálogo inter-religioso. 5. Teologia índia. 6. Cosmovisão andina. 6. Quéchuas. 8. Religiões indígenas. 9. Pentecostais. 10. Festas religiosas. Miranda, Mario de França. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de teologia. III. Título.

CDD: 200

À minha querida mãezinha,
um ardente coração missionário
Marta Reni Mesquiati de Oliveira,
que no início de 2013 descansou em Deus.

Agradecimentos

A lista de agradecimentos, se tomada em sentido estrito e nominativo, tomaria um capítulo desta tese, ou, minimamente, uma seção. Fui agraciado por Deus por um cenário favorável que proporcionou o êxito deste projeto.

Agradeço a dedicação, o companheirismo e carinho de Silvia, esposa amada, que desde 1998 tem participado ativamente dessa jornada. Foi quando nos casamos, e também, quando decidimos que seríamos missionários. Começamos dividindo as carteiras escolares nos treinamentos de missões, cursos de capacitação e idiomas. Em 2001, mudamos para a Bolívia, onde tivemos que superar várias privações. Foi nessa caminhada que nasceu nossa primeira filha, Jheniffer (a mais linda boliavina!), fazendo da Bolívia, não só um momento importante de nossa vida e serviço, mas, literalmente, inserindo aquele país em nossa família. O Guillermo, o caçula da casa, veio em um segundo momento, na época dos estudos de mestrado com enfoque em teologia da missão. O cenário da Jheniffer foi o “missionário”; o cenário do Guillermo, o “missiológico”. Foi essa família que me trouxe até aqui. Tiveram que suportar às frequentes e caras viagens, algumas longas e penosas, além das horas de estudo, pois, ainda que estivesse no escritório dentro da casa, estava ausente de muito do que se passava no lar. Sei a dívida que tenho com vocês. Ela se manifesta aqui, como contribuição inestimável para que este estudo chegasse a bom termo.

Agradeço ao Prof. Dr. Mario de França Miranda, orientador, que propôs uma disciplina de pesquisa e produção – a qual assumi – acertada. Graças a ele e as valiosas sugestões, pude concluir esse projeto com um ano de antecedência. Isso fez dos três anos de doutoramento os anos mais intensos da minha vida!

Agradeço à Faculdade Unida de Vitória (UNIDA) em que sou docente há 7 anos, a qual me proporcionou apoio e incentivo para que eu pudesse ingressar e concluí-lo. De igual modo, agradeço à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), pela bolsa de estudos concedida. Ter o apoio com as mensalidades escolares auxiliou-me nos custos que tive com passagens aéreas e hospedagem para o trecho RJ-ES, que tinha que viajar uma vez por semana.

Agradeço ao corpo docente do Departamento de Teologia da PUC-Rio pelos aportes teóricos que possibilitaram a minha pesquisa, bem como ao corpo técnico, especialmente a Sérgio Albuquerque. Da UNIDA, agradeço aos docentes e colegas, à direção e aos estudantes dos cursos em que lecionei.

Agradeço aos amigos de reflexão teológica – alguns deles conhecidos nos eventos acadêmicos de que participei em vários estados brasileiros, mas também em outros países, como Bolívia, Peru, Chile, Equador e Costa Rica.

Agradeço a Igreja Assembleia de Deus, denominação a qual pertenço e sirvo como pastor, pela paixão missionária (de berço) e pelo apoio em algumas das viagens internacionais. Agradeço ao pastor Valmir Bernardes e tantos outros que apoiaram com o sustento em momento oportuno.

Agradeço aos meus pais, pela educação, carinho e exemplo. Foram grandes incentivadores, apesar da triste descoberta, recentemente, de que minha mãe estava gravemente enferma. Ela faleceu no início de 2013, mas se realizava com minha vocação missionária e com meus estudos, além da alegria proporcionada pelos diferentes ministérios exercidos por meus irmãos.

Por último, mas não menos importante, aos parceiros do diálogo desta tese, meus irmãos e queridos “quéchuas”. Eles são os verdadeiros sujeitos do processo de inculturação da fé cristã em meio ao seu povo e à sua nação. Amigos e comunidades que tive o privilégio de acompanhar, evangelizar e também ser evangelizado. Sou muito grato pela perspectiva nova que vocês imprimiram à minha vida e que, de alguma forma, delineou o curso desta tese. Que esse diálogo enseje mais frutos!

Resumo

Oliveira, David Mesquiati de; Miranda, Mario de França. **O agir de Deus nos Andes: diálogo e missão com os quéchuas**. Rio de Janeiro, 2013. 230p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Urge, em um mundo onde a pluralidade é percebida com mais intensidade, discutir novos parâmetros para a prática missionária. Os contextos indígenas, que veem de um longo processo de resistência aos modelos tradicionais de evangelização, despontam no novo cenário religioso, não mais como destinatários da salvação, mas como portadores da revelação, reivindicando critérios baseados na alteridade, diversidade e diálogo. É preciso repensar como comunicar a fé em Jesus Cristo e sua salvação em uma cultura específica, dado que o tão aclamado processo de globalização é ambíguo, pois, pese a tentativa de produzir uma homogeneidade cultural, tem gerado, paradoxalmente, movimentos identitários organizados e pulverizados, de distintos matizes. É o caso da cultura quéchua, que, para alguns, está em processo de desaparecimento, e, para outros, está se reinventando. Como estabelecer um diálogo entre essas minorias e a fé cristã, com vistas a um amadurecimento do processo de inculturação em curso? Quais seriam os elementos revelacionais na cultura quéchua e como enriqueceriam o cristianismo como expressão da fé cristã? Essas foram algumas perguntas que nortearam esta tese. Não temos a pretensão de resolver todo o processo de inculturação da fé entre os quéchuas. Mas buscamos contribuir para o diálogo e a missão entre os quéchuas, aprofundando a reflexão sobre as consequências do encontro entre o Evangelho e as culturas, no sentido de reconhecer as riquezas da cultura e da religião local como provenientes de Deus e torná-las comum a todos. Esta tese busca ser uma contribuição e reconhecimento ao esforço da teologia índia, refletindo sobre a inculturação entre os quéchuas, ao mesmo tempo em que se revela uma defesa e uma valorização das culturas autóctones indígenas. A tese foi organizada em três grandes capítulos com subdivisões demarcadas. O *primeiro capítulo* gira em torno do *eixo* histórico-cultural quéchua. Apresenta a riqueza da cultura e as especificidades da religião quéchua, tendo a festa *Inti Raymi* como

pano de fundo e expressão de fé. Expõe as categorias do pensamento andino e como os quéchuas estruturam seu *Cosmos (Pacha)*. O *segundo capítulo*, propõe uma teologia cristã que favoreça o diálogo e o reconhecimento revelacional de Deus nas culturas e nas religiões. Gira em torno do *eixo* teológico. O *terceiro*, gira em torno do eixo dialógico-missionário. Analisa como seria missionar entre os quéchuas a partir dessa matriz dialogal, evangelizando e sendo evangelizado pelo outro. Inculturar é, também, dialogar com as bases religiosas de outra cultura.

Palavras-chave

Missão; inculturação; diálogo inter-religioso; teologia índia; cosmovisão andina; quéchuas; religiões indígenas; pentecostais; festas religiosas.

Abstract

Oliveira, David Mesquiati de; Miranda, Mario de França (Advisor). **God at the Andes: Dialogue and Mission with the Quechuas**. Rio de Janeiro, 2013. 230p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

It is urgent in a world where plurality is an intensely perceived reality, to discuss new standards for the missionary practice. The indigenous contexts, fruit of a long process of resistance to the traditional models of evangelism, generate in the new religious scene new modes of presence - not anymore as receivers of salvation but as vehicles of revelation, claiming new standards based on alterity, diversity, and dialogue. It is necessary to think over the ways to communicate the faith in Jesus Christ into specific cultures. Necessity still more urgent in a world which faces a ambiguous globalization process that, on one side, offer a kind of cultural homogenization and, on other side, generates new identity movements – so diverse, fragmented and plural. That is the case of the Quechua culture. For some interpreters it is on the verge of disappearance and, for others, it is reinventing itself. How to establish a dialogue between these minorities and the Christian faith? How to perform it in a new mode of enculturation and maturity? What would be the revelation elements in the Quechua culture and how would they enrich the Christianity as an expression of true Christian faith? These have been the questions asked all along this dissertation. We do not have the pretension to solve and present the whole process of enculturation among the Quechuas. Instead, we intent to contribute to the dialogue and mission among the Quechuas by deepening the reflection about the consequences of the encounter between Gospel and culture, trying to recognize the riches of native culture and religion as originating from God himself and trying to make them manifest to all readers. Therefore, this dissertation is a contribution and a token to the efforts of Indigenous theologies, by reflecting on the enculturation among the Quechuas and, at the same time, offering a defense and pledge to their autochthones cultures. The dissertation structures itself around three chapters with several subsections. The first chapter deals with the cultural history of the Quechua people. It presents the riches of their culture as also as the peculiarities of their religion, whose main expression and background is the Inti Raymi Festival. It

describes the categories of Andean thought and the ways the Quechua organize their Cosmos (Pacha). The second one proposes a Christian theology that promotes the dialogue and the recognition of the presence of God's revelation in all cultures and religions. The third one revolves around the dialogue-mission axis. Presents modes of mission among the Quechuas based on dialogue, understanding the evangelism as a give-and-receiving process. It understands enculturation as a formal dialogue with the religious foundations of the culture of the other.

Keywords

Mission; enculturation; interreligious dialogue; Indigenous Theology; Andean worldview; Quechua; Indigenous Religions; Pentecostals; Religious festivals.

Sumário

1. Introdução	16
2. Problemática atual sobre fé e cultura quéchua	24
2.1. Civilização quéchua ontem e hoje	25
2.1.1. Os primeiros povoadores dos Andes	26
2.1.1.1. Hipóteses sobre o povoamento	26
2.1.1.2. Características neolíticas	27
2.1.2. A primeira civilização quéchua	28
2.1.2.1. O surgimento do quéchua	28
2.1.2.2. O núcleo étnico quéchua	29
2.1.3. A segunda civilização quéchua	31
2.1.3.1. O Estado Inca	32
2.1.3.2. Expansão e consolidação do Estado	34
2.1.4. Os quéchuas no período da colônia	35
2.1.4.1. A conquista dos quéchuas	35
2.1.4.2. Sobrevivência da cultura quéchua à colonização	37
2.1.5. Os quéchuas e os 500 anos de colonização	38
2.1.5.1. Os quéchuas e os Estados Nacionais	39
2.1.5.2. A revitalização da cultura quéchua hoje	39
2.2. Religião quéchua, mitos e ritos	40
2.2.1. Religião como sistema de símbolos	41
2.2.1.1 Religião e cultura	41
2.2.1.2 Religião e a ordem social	43
2.2.2. Análise do sistema de significados quéchuas	44
2.2.2.1 O panteão quéchua	45
2.2.2.2 O significado da grande Festa do Sol (<i>Inti Raymi</i>)	48
2.2.3. A relação entre os sistemas de símbolos e os processos socioculturais	51
2.2.3.1 Religião e ética	52
2.2.3.2 Crença religiosa e ritual	54

2.3. Identificando uma teologia quéchua	58
2.3.1. Categorias do pensamento quéchua	59
2.3.1.1. Lógica do acontecer	59
2.3.1.2. Cosmocêntrica e holística	62
2.3.2. Os discursos quéchuas sobre Deus	66
2.3.2.1. Cosmogonia e cosmologia	66
2.3.2.2. Soteriologia quéchua	71
2.3.3. Sentimento religioso e utopia quéchua	73
2.3.2.1. Sabedoria andina e o sentimento religioso	74
2.3.2.2. Teologia quéchua e teologia índia	77
 3. Teologia cristã para o diálogo com os quéchuas	 79
3.1. A universalidade da salvação	80
3.1.1 Revisitando a teologia da criação e da revelação	80
3.1.1.1. Teologia da criação	80
3.1.1.2. Teologia da revelação	84
3.1.2 A acolhida da salvação	86
3.1.2.1. A salvação divina e a liberdade humana	86
3.1.2.2. Acolhida da salvação e a igreja	87
3.1.3 Salvação e pluralismo religioso	88
3.1.3.1. As religiões e a economia salvífica	89
3.1.3.2. A missão e o pluralismo religioso	92
3.2 A mediação cristológica	96
3.2.1 Mediador ou mediadores da salvação?	97
3.2.1.1. Não há auto salvação humana	97
3.2.1.2. Jesus Cristo, revelação máxima de Deus	100
3.2.2 A universalidade e a particularidade de Jesus	101
3.2.2.1. A universalidade de Jesus	101
3.2.2.2. A particularidade de Jesus	102
3.2.3 A encarnação como diálogo	104
3.2.3.1. Deus desceu ao mundo dos homens	105
3.2.3.2. Diálogo aberto e propositivo	107

3.3 A atuação universal do Espírito Santo	109
3.3.1 O Espírito age na igreja e no mundo	109
3.3.1.1. O Espírito como sinal de vida	110
3.3.1.2. O Espírito e a esperança	111
3.3.2 O Espírito e seus muitos caminhos	112
3.3.2.1. Espírito, liberdade e unidade	113
3.3.2.2. O Espírito e a missão reconciliadora	117
3.3.3 O Espírito impele a uma nova vida	118
3.3.3.1. O Espírito e a obra de Cristo	119
3.3.3.2. Espírito de Vida	121
4. Missão e diálogo com os quéchuas	124
4.1. Inculturação como processo	125
4.1.1. O paradigma da inculturação	125
4.1.1.1. O conceito de inculturação	125
4.1.1.2. Missão e inculturação	129
4.1.2. Críticas ao modelo inculturado	132
4.1.2.1. Abordagem da interculturalidade	132
4.1.2.2. Abordagem da inreligiosação	136
4.1.3. Metodologia da inculturação	137
4.1.3.1. Preparando a ação evangelizadora inculturada	138
4.1.3.2. Passos metodológicos da inculturação	141
4.2. Inculturação como expressão de Deus	144
4.2.1. O cristianismo quéchua	144
4.2.1.1. O cristianismo e os quéchuas	145
4.2.1.2. Crenças cristãs assimiladas pelos quéchuas	147
4.2.2. Ritos cristãos-quéchuas	151
4.2.2.1. A influência cristã	151
4.2.2.2. A influência quéchua	155
4.2.3. O cristianismo quéchua na cidade	158
4.2.3.1. Novas representações na cidade	159
4.2.3.2. Cristo no cristianismo quéchua	161

4.3. Elementos para uma teologia quéchua-cristã	164
4.3.1. Contribuições cristãs à cosmovisão quéchua	164
4.3.1.1. O Deus de Jesus Cristo	164
4.3.1.2. Um chamado à conversão	168
4.3.2. Contribuições quéchuas à teologia cristã	170
4.3.2.1. Espiritualidade quéchua	170
4.3.2.2. Ética cósmica	174
4.3.3. Por uma teologia quéchua-cristã	178
4.3.3.1. Macroteologia	178
4.3.3.2. Teologia recíproca	180
5. Conclusão	184
6. Referências bibliográficas	190
7. Glossário quéchua	209
8. Índice remissivo	215
9. Índice onomástico	218
10. Anexos	224

Lista de Figuras e Tabelas

Figura 1 – Fluxos migratórios: a expansão humana pelo planeta	27
Figura 2 – Como os quéchuas conceituam as coisas	65
Tabela 1 – Calendário quéchua	49
Tabela 2 – Código moral quéchua	54
Tabela 3 – Oração quéchua <i>Yaya Qullqiri</i>	68
Tabela 4 – Oração quéchua <i>Quni Raya Wira Qucha</i>	68
Tabela 5 – Visão de Cristo na Igreja “oficial” e na Igreja quéchua	162
Tabela 6 – Racionalidade andina e racionalidade ocidental	176

1 Introdução

*“Artikulu huk. Mayqan runapis manam pipa isklabun kananpaqtsu yurischqa. Y runa kerninmi llapan runakuna iwal kayanman dirichunkunachawpis. Y yarpayta yacharninmi y allita mana allita shunqunkunachaw makurninmi runakuna huknin hukninta rispitanakur kayanman.”*¹

“Todos seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São providos de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros num espírito de fraternidade.”
(Artigo 1- Declaração Universal dos Direitos Humanos)

A tese analisa o encontro entre a fé cristã e a cultura andina, bem como as condições para que a fé seja acolhida e reconhecida em culturas originárias da *Abya Yala* (América Latina), examinando simultaneamente o que resulta disso para a própria compreensão da fé. Estuda a importância do contexto sociocultural para que a salvação cristã, em sua dimensão doutrinal, ética e pastoral possa ser captada como tal e acolhida pelo ser humano. A contribuição desta tese reside na reflexão sobre novas formas de evangelização de povos indígenas, a partir da importante discussão de diálogo e missão.

Os quéchuas ficaram conhecidos na história por meio do Império Inca. Embora tenha sido um dos grandes impérios na história da humanidade², sabemos pouco sobre ele e sobre as culturas que o compunham em comparação com o fascínio que exerce a cultura e a mitologia grega sobre o Ocidente. É intrigante notar como pesquisadores latino-americanos podem explicar com clareza as filosofias, teologias e mitologia gregas ou romanas, e até das mais antigas culturas

¹ PERÚ. Ministerio de Educación. *Homenaje a la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 40º aniversario: 1948-1988*. Serie de traducciones a lenguas autóctonas del Perú. Quechua de Pomabamba (*Ancash*). Lima: ILV; CNCT, 1988, p. 9. Esse fragmento é uma versão em um dos vários dialetos quéchuas de uma família de línguas indígenas inteligíveis entre si. Nesta tese, não entro na questão da uniformização linguística. Quando usar termos quéchuas, fá-lo-ei considerando a forma como aparece na fonte consultada. De acordo com Paul Heggarty, eles proveem da mesma fonte, o protoquéchua. Há várias classificações do idioma em ramos distintos. Ver, por exemplo: HEGGARTY, P. *Archaeology and Language in the Andes*. Oxford: Oxford University Press, 2012; HEGGARTY, P.; BERESFORD-JONES, D. G. “Arqueología, lenguas y el pasado andino: principios, metodología y el nuevo estado de la cuestión”. *Boletín de Arqueología PUCP*, n. 14, p. 29-60, 2010; _____. “Ampliando nuestros horizontes: hacia una prehistoria interdisciplinaria de los Andes”. *Boletín de Arqueología PUCP*, n. 14, p. 61-84, 2010.

² Ver, por exemplo: MENESES, G. *Tradición oral en el imperio de los incas: historia, religión y teatro*. San José, Costa Rica: DEI, 1992, p. 22. Victor von Hagen estima que a extensão do império inca superou a massa territorial do atual Estados Unidos e foi maior que o império romano. Cf. HAGEN, W. V. *El imperio de los incas*. México: Diana, 1971, p. 237.

orientais. Mas poucos são os que podem informar com o mesmo brilhantismo sobre as religiões e culturas de nossas civilizações americanas.

Descendentes numerosos, os quéchuas estão concentrados na chamada América Andina. A região andina está localizada na América do Sul, onde a cultura dos incas do Peru foi acolhida e abrange desde a Colômbia até o Chile. Com forte presença de povos indígenas, é uma área do continente em que as culturas autóctones ainda resistem, a seu modo, ao avanço da globalização e da homogeneização cultural ocidental.

São aproximadamente dez milhões de pessoas que falam o idioma quéchua nos Andes,³ e a grande maioria está concentrada nos países andinos centrais – Equador, Peru e Bolívia. No Peru e na Bolívia, o quéchua é também idioma oficial do país. Na prática, no entanto, a língua sofre múltiplas pressões, quando os próprios locais preferem que seus filhos sejam educados em espanhol e não mais em suas línguas originárias (questões que envolvem o emprego, a universidade e a crescente urbanização). Com exceção de alguns movimentos ligados à educação bilíngue, o aparato do Estado e o funcionamento das cidades acontecem desconsiderando essas culturas (por exemplo, polícia, serviço de saúde, leis, não são traduzidos ou oferecidos de modo bilíngue). Isso evidencia a exclusão social e a discriminação a que são expostos⁴.

Resistem, também, à evangelização, tanto católica como protestante, sendo as correntes pentecostais uma exceção⁵. Há todo um esforço em curso, conhecido

³ Estamos cientes do erro que seria julgar a importância de um idioma pela quantidade de falantes. No entanto, é importante destacar que a expressiva quantidade de falantes desse idioma indígena aliada à história desse povo exerce um verdadeiro impacto na cultura andina. Há alguns que sustentam até 13 milhões de quéchua-falantes hoje nos Andes. Sobre a controvérsia da projeção dos números das etnias indígenas frente ao espanhol, ver, por exemplo: KLEE, C. A.; LINCH, A. *El español en contacto con otras lenguas*. Washington: Georgetown University Press, 2009, p. 132s.

⁴ Ver, por exemplo, as pesquisas de Inge Sichra na Bolívia: SICHRA, I. “Cultura escrita quechua en Bolivia: contradicción en los tiempos del poder”. *Tellus*, a. 8, n. 15, Campo Grande-MS, p. 11-34, jul./dez. 2008; _____. *¿Para qué me enseñan quechua! ¿Acaso voy a ser dirigente campesino? La enseñanza del quechua en colegios de la ciudad de Cochabamba, Bolivia*. Cochabamba: PROEIB Andes, 2001; e _____. *Enseñanza de lengua indígena e interculturalidad: ¿entre la realidad y el deseo?* Investigación sobre la enseñanza del quechua en dos colegios particulares en Cochabamba. Cochabamba: PROEIB Andes, 2006.

⁵ As versões pentecostais e carismáticas, por sua proposta mais sensorial e “encantada”, têm maior receptividade entre os povos indígenas. No entanto, esses grupos exigem mudanças culturais que produzem uma “ocidentalização”, temida inicialmente. Essa tese vai avaliar, tangencialmente, que mudanças culturais exigem os pentecostais desses conversos quéchuas, se contribuem ou não para sua matriz indígena. Sobre o avanço pentecostal em meio indígena-quéchua, ver ANDRADE, S. *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala; FLACSO; Lima: IFEA, 2004; e, sobre o confronto entre cristianismo

como teologia índia⁶ ou indígena, que busca revalorizar *o próprio*, a *revelação* recebida nesses povos, para que a evangelização não ocorra “de fora para dentro”, mas para que *germine* a partir das próprias culturas e religiões, movimento conhecido como *inculturação*.

O tema da inculturação da fé é um elemento teológico-chave desta tese. A “definição” clássica de inculturação apresentada por Pedro Arrupe defendia a inculturação como

a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente essa experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão (o que ainda não seria senão uma adaptação), mas que essa mesma experiência se transforme em um princípio de inspiração que anima, orienta e unifica a cultura, transformando-a e refazendo-a de modo a produzir uma “nova criação”⁷.

Uma nova forma de viver e fazer a missão cristã na região precisa contemplar a interculturalidade e valorizar a cultura quéchua, desenvolvendo-se a partir “de dentro”, percebendo os sinais de Deus nessa cultura⁸. Deus agiu e continua agindo nesses povos (universalidade). Ele ama a todos. Oferece a salvação a todos. Mas, como essas culturas e religiões expressam essa presença de Deus? Como conciliar e confrontar esse reconhecimento da presença de Deus na religião quéchua com a revelação de Jesus Cristo, o único mediador da salvação?

Como bem observou José Comblin, a “evangelização inculturada” é mais anunciada do que praticada. Considerando a atual situação em que predomina a cultura hegemônica da mídia, da lógica do econômico e do utilitarismo, a alternativa que resta para as maiorias marginalizadas e para as minorias é o

e religiões indígenas, ver, por exemplo: VIVEIROS DE CASTRO, E. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999.

⁶ A teologia índia é formada pela interação teológica entre diversos elementos das culturas autóctones e a fé cristã. Ver, por exemplo, os textos de Eleazar López Hernández: *Teología India*, Antología. Cochabamba: Verbo Divino, 2000; “Pueblos indios e Iglesia: Historia de una relación difícil”. *Yachay*, a.16, n. 29, Cochabamba, p. 69-90, 1999; “Teologías Indias de hoy”. *Christus*, n. 696, p. 34-40, 1996; *Insurgencia teológica de los pueblos indios*. México: CENAMI, 1995; *Las Teologías Indias en la Iglesia*. México: CENAMI, 1996; *Los indios ante el tercer milenio*. México: CENAMI, 1998.

⁷ ARRUPE, P. *Ecrits pour évangéliser*. Paris: DDB, 1985, p. 169, 170.

⁸ É conhecida a máxima: “Deus não chegou aqui com os missionários cristãos”. Walter Sass é mais específico e ousado. Cf. SASS, W. “O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, a. 44, n.2, p. 73-81, 2004.

desenvolvimento de sua própria cultura⁹. As culturas autóctones também têm suas limitações, mas são próprias desses povos e, a partir da sua cosmovisão, é possível caminhar junto na construção de um entendimento da fé cristã e no conhecimento da verdade, como processo contínuo. Ao mesmo tempo, pode enriquecer o cristianismo em suas várias versões culturais (*Diálogo e Missão*, 49).

O objetivo geral desta tese consiste em analisar as seguintes problemáticas: 1) a partir da experiência do sagrado do povo quéchua, vivenciado, por exemplo, nas festas religiosas, como estabelecer um diálogo com a fé cristã, com vistas a um amadurecimento do processo de inculturação em curso? e, 2) se Deus age e se revela nas culturas humanas, quais seriam esses elementos revelacionais na cultura quéchua e como enriqueceriam o cristianismo como expressão da fé cristã? Aqui estão o enfoque e a perspectiva desta tese: buscar os elementos que permitam uma identificação radical quéchua com a fé cristã, e que sirvam de parâmetro para *conversão*, tanto para os quéchuas como para os cristãos ocidentais – ao conhecerem, cada qual, um pouco mais sobre os rostos de Deus.

Os objetivos específicos são: analisar a ação de Deus nos Andes; refletir sobre a inculturação da fé em uma cultura específica (quéchua); fazer uma autocrítica à evangelização cristã no continente latino-americano, especialmente de recorte pentecostal; promover as culturas indígenas com seus valores e perspectivas humanizadoras e holísticas; contribuir para o fortalecimento da teologia índia; refletir sobre os parâmetros teológicos para a prática missionária atual; e somar para uma teologia da missão transformadora, que não só impacte a América Latina com o anúncio do Evangelho, mas que seja capaz de transformar, também, práticas eclesiais históricas.

Ver a missão como *Missio Dei*¹⁰, como obra de Deus que convida a Igreja a dela participar na construção do Reino, implica, também, uma reflexão eclesiológica. A Igreja-em-missão no mundo aponta para Deus e anuncia o Reino. Não se eleva ao *status* de Reino, nem pode eclipsar Deus¹¹. Ela deve ser discreta e, ao mesmo tempo, enfática: incentivar a experiência de Deus, do Deus de Jesus

⁹ Cf. COMBLIN, J. “As aporias da inculturação I”. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 56, Fasc. 223, Petrópolis: Vozes, p. 664-684, set. 1996 e “As aporias da inculturação II”. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 56, fasc. 224, Petrópolis: Vozes, p. 903-929, dez. 1996.

¹⁰ Ver a clássica obra de George Vicedom, que trabalhou essa perspectiva entre os protestantes em meados do século passado. Cf. VICEDOM, G. *A missão como obra de Deus*. Introdução à teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996.

¹¹ Cf. BRIGHENTI, A. “Por uma evangelização realmente nova”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, a. 45, n. 125, p. 83-106, jan.-abr. 2013.

Cristo, em cada cultura. O desafio é fazê-lo (ou deixar que os povos façam) com as tematizações próprias de cada cultura.

É preciso perceber a ação de Deus nas culturas originárias andinas, nas quais Ele também tem se revelado. Isso implica a não-demonização da fé dos povos autóctones e a busca por diálogo entre o pensamento cristão e o pensamento indígena quanto aos conteúdos da fé. Como missionário “evangélico” enviado para atuar na Bolívia em 2001, percebi quanto no meio evangélico e, sobretudo, no pentecostal, a contribuição indígena é negada ou anulada¹². Há restrições para a música autóctone (ritmos, melodias e danças), desconfiança quanto ao uso dos instrumentos musicais indígenas (zampoñas, flautas, cordas e tambores), demonização do folclore e de tudo que lembre os ancestrais¹³. A “conversão” imposta incompatibiliza *ser* cristão e *ser* indígena simultaneamente. Nesta tese, ao contrário daquele pensamento dominante, assumimos a postura de que, para ser cristão, não é necessário negar a identidade indígena.

A escolha do tema deu-se pela urgência de novos parâmetros para uma prática missionária evangélica em um mundo pluralista e, ao mesmo tempo, por um grande interesse pessoal-existencial. É “existencial” no sentido de que, como missionário evangélico (pastor pentecostal), continuarei disposto a ser enviado pela Igreja e engajado na missão – missão como diálogo com outras religiões e missão como anúncio a todos os povos. A primeira experiência que tivemos, passamo-la como família durante quatro anos e meio na Bolívia e pretendemos dar seguimento¹⁴.

É de importância prática, pois quer contribuir para que a evangelização entre os povos quéchuas e, por conseguinte, o *ser Igreja* possa acontecer a partir

¹² Ver, por exemplo, o estudo que realizei sobre como os pentecostais realizam a missão. Destaque para a “decisão pessoal” (cunho pietista), o rompimento com a cultura local e a tendência à massificação da coletividade. Cf. OLIVEIRA, D. M. “Flammende Mission: Elemente einer pfingstlichen Missiologie in Lateinamerika”. *Evangelisches Missionswerk in Deutschland – EMW*. ANDRÉE, U. (Ed.). *Wie uns der Geist bewegt: Erfahrungen in der Begegnung mit lateinamerikanischen Pfingstkirchen*, Hamburg: EMW, p. 27-34, 2012 (Blaue Reihe, n. 16.).

¹³ Observei casos de restrição inclusive para as mantas e cachecóis com ícones indígenas, pois seriam representações da divindade sol e outros. No entanto, existem movimentos evangélicos, desde 1978, que organizam festivais de música quéchua autóctone em vários países andinos, como o CEMAA, TAWA e a FTL. Ver: PAREDES, T. *Con permiso para danzar*. Lima: CEMAA, 2006, p. 55.

¹⁴ O autor é casado, tem dois filhos (5 e 10 anos respectivamente), é pastor da Assembleia de Deus em Vitória-ES, e é professor de Teologia da Missão e de Ecumenismo e DIR na Faculdade Unida de Vitória. Conheci os quéchuas na Bolívia e tive a oportunidade de compartilhar com eles em vários estados bolivianos entre 2001 e 2005. Em 2011 fiz visitas aos quéchuas equatorianos (*kichuas*), e em 2013, estive com os quéchuas do Peru, no mês de junho, quando participei da Festa *Inti Raymi*, em Cuzco.

do diálogo com esses povos. Que eles também sejam agentes e sujeitos do processo. A novidade está, em grande medida, no fato de ser uma construção/reflexão *a partir de um ethos pentecostal dialógico*, isto é, um missionário pentecostal propondo uma evangelização dialogal, inculturada e a partir da interculturalidade.¹⁵

A religiosidade indígena tem sua forma própria de interpretar o sobrenatural. Não está apoiada em uma sistematização teológica ou em uma estrutura eclesial. Sua relação com o divino é aberta, inclusiva, não direcionada por nomes ou estruturas. O índio terena Lúcio Flores (Brasil) sugere que, vê-los como comunidade inclusiva, é uma chave para se entender os povos indígenas¹⁶. São heterogêneos, com centenas de povos e línguas diferentes não redutíveis a uma classificação compartimentalizada. Sobre religião, há uma grande diversidade de expressões de fé: muitos rituais, calendários sagrados personalizados, locais e formas de culto variados, além de muitos nomes para Deus. Trata-se de uma religiosidade includente e “ecumênica”. Ouvem o outro, cultuam com o outro, aceitam o outro, seja esse outro um indígena, padre, pastor ou místico.

Essa religiosidade está, de alguma forma, aberta às relações interculturais. Eduardo Viveiros de Castro afirma que, no começo da evangelização dos indígenas, pensou-se que eram povos sem religião, pois não tinham as mesmas estruturas de hierarquia, nem de ídolos nem de poder, tal como a religião europeia. Acreditava-se tratar-se de povos como papel em branco, em que se podia imprimir a nova fé sem restrições – primeiras cartas de Manoel da Nóbrega. Com o passar dos anos, esse preconceito e essa ignorância deram lugar ao estereótipo do selvagem inconstante, que rapidamente volta aos seus hábitos pagãos, pois não atendia a um dos pressupostos básicos da catequese do século XVI: a essência da crença era a obediência. Para “converter” os índios, a estratégia foi mudar seus costumes e hábitos, enfim, sua cultura. Para evangelizar, foi preciso “desidentizar”¹⁷.

¹⁵ Discussão iniciada com a reflexão que realizei nos estudos de mestrado em teologia prática na Faculdades EST (2008-2010), publicada como livro: OLIVEIRA, D. M. *Missão, cultura e transformação*: desafios para a prática missionária comunicativa. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

¹⁶ FLORES, L. P. *Adoradores do Sol: reflexões sobre a religiosidade indígena*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 12.

¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*, p. 10, 29.

Há várias maneiras de se abordar a cultura e a religião quéchua. Poderia ser um enfoque na família, na formação de comunidades, na música, na literatura, nas artes, etc. Escolhemos abordar as festas, os ritos e as cerimônias, por dois motivos principais. Primeiro, porque estão presentes desde o período incaico, perdurando há séculos e influenciando a cultura e a religião¹⁸. E depois porque um rito modela a consciência espiritual de um povo, principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos¹⁹. A partir desses critérios, escolhemos a Festa do Sol (*Inti Raymi*)²⁰, a festa mais apoteótica do período incaico e uma das festas mais importantes no calendário indígena andino, e as festas quéchuas cristianizadas, como a Festa do Santo Padroeiro e o “Pago a Pachamama”. Georgina Meneses afirma que as festas, além do seu valor religioso, estavam planejadas com determinados fins de propaganda sociopolítica imperial, mas que foram ressignificadas como resistência ante a colonização, sendo uma tradição oral que atingia todo o povo²¹.

Para captar essa particularidade da história e permitir uma maior integração entre fé indígena e fé cristã, a tese foi organizada, da seguinte maneira, a partir de uma ampla revisão bibliográfica. Três grandes capítulos com subdivisões demarcadas²². O primeiro capítulo gira em torno do *eixo* histórico-cultural quéchua. Apresenta a riqueza da cultura e as especificidades da religião quéchua, tendo a festa *Inti Raymi* como pano de fundo e expressão de fé. Expõe as categorias do pensamento andino e como os quéchuas estruturam seu *Cosmos* (*Pacha*). O *segundo capítulo*, propõe uma teologia cristã que favoreça o diálogo e o reconhecimento revelacional de Deus nas culturas e religiões. Gira em torno do *eixo* teológico. O *terceiro*, gira em torno do eixo dialógico-missionário. Analisa como seria missionar entre os quéchuas a partir dessa matriz dialogal,

¹⁸ Georgina Meneses afirma: “la historia incaica fue una historia oral que se repetía en las grandes fiestas y ceremonias”. MENESES. *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 17.

¹⁹ GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 83.

²⁰ Sarmiento Gamboa assinala que as principais festas eram quatro, e Pedro Cieza de León, duas. Contudo, estavam de acordo com o fato de que a Festa do Sol já era a festa mais importante entre os incas. Ver: SARMIENTO GAMBOA, P. *Historia de los incas*. Buenos Aires: EMECE, 1942, p. 59 e, CIEZA DE LEÓN, P. *Del señorío de los incas*. Buenos Aires: Solar, 1934, p. 168.

²¹ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 93, 94. Retomaremos esse tema no primeiro capítulo.

²² A estrutura da tese mantém o seguinte padrão: três *capítulos*; cada capítulo está dividido em três *seções*; cada seção dividida em três ou cinco *partes*, e cada parte, por sua vez, dividida em dois *itens*. Há, também, um glossário quéchua com as palavras utilizadas no texto, bem como índice onomástico e remissivo.

evangelizando e também sendo evangelizado pelo outro. Inculturar é, também, dialogar com as bases religiosas de outra cultura.

James Scherer pergunta até onde podemos ir nessa mútua apropriação e propõe que ainda falta muito para estudarmos essa questão de como o Evangelho é compreendido em contextos culturais diversos: “No caso de linguagem, conceitos ou rituais religiosos arraigados na cultura local, existem limites para o que se pode ‘emprestar’ das religiões nativas? A teologia da missão precisa dar continuidade à tarefa de desenvolver critérios e orientações para a inculturação do Evangelho em vários contextos culturais”²³.

Como percebe o leitor, o tema é complexo e tem várias questões em aberto. Ainda assim, a pesquisa permitiu concluir que a cultura quéchua é um *locus* de revelação divina. Todas as culturas gozam de legitimidade para tematizar a fé cristã, uma vez que o Espírito Santo atua nelas desde a formação das mesmas. Pode-se tornar “impuro” aquilo que Deus santificou? (Cf. Atos 10.15). É justamente essa “base compartilhada”, no Espírito, que possibilita um fecundo diálogo entre quéchuas e cristãos. A conclusão aponta, sob influência andina, para caminhos de superação do individualismo por meio de uma convivência mais harmoniosa pela revalorização da comunidade, do desenvolvimento da ideia de reciprocidade e de uma visão mais holística da vida.

Os povos não têm que renunciar às próprias raízes culturais se quiserem ser cristãos. Será que existe contradição insuperável entre as propostas fundamentais de Cristo e os pressupostos teológicos dos povos indígenas? Aliás, boa parte das propostas fundantes de Jesus Cristo são mais bem expressas nas culturas autóctones que na atual configuração cultural do ocidente. Será desafiador para as Igrejas quando, por meio dos indígenas, reencontrarem-se com o cerne da mensagem evangélica, inclusive, com elementos da tradição cristã, perdidos ou relativizados historicamente. Por isso nos ocuparemos em encontrar os elementos que caracterizam e possibilitam discernir um Jesus quéchua, uma salvação que se revela de alguma maneira para aquela cultura. Por intermédio do diálogo com os cristãos, a apropriação dessa revelação pode ser aprimorada e sistematizada visando a um bem maior. Teremos, assim, “missão e diálogo com os quéchuas”.

²³ SCHERER, J. A. *Evangelho, igreja e reino: estudos comparativos de teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1991, p. 177.

2

Problemática atual sobre fé e cultura quéchua

Uthurunku jina maqanakunanchis, kawsayninchis jawa. Allin kawsayta tukuy tarinachis kama (Como tigres temos que pelejar, até encontrar uma vida melhor e digna, para todos nós).

Ajina Kaqtinka, allin kawsayta pataman uqharikunanchis tiyan. Tukuy nuqanchis ujchakuspa (Se é assim, devemos estar encaminhados a uma vida cada dia melhor. Todos como uma só pessoa).

Icha, nuqanchisqa, mana riparakuspa, mana allin kunata jap'ikuyta munasqanchis, rikhuspa qhawaspas mana allin ruwaqkunata. Chayjina kunaqa mana, mana munanchis tiyan (Talvez, sem darmos conta, das coisas que não servem, queremos aprender ao ver o que fazem os outros. As coisas más de tais situações devemos dizer NÃO e NÃO).

Sabedoria quéchua²⁴

Este primeiro capítulo situa e analisa nosso objeto de estudo: o *runa* quéchua (pessoa) e sua comunidade, a partir da sua história, cultura e religião expressas especialmente nas festas e cerimônias religiosas. Utilizando o método comparativo ou etnológico, vamos comparar padrões, costumes e estilos de vida desse homem religioso. Verificar diferenças e semelhanças no período pré-colombiano, na época da conquista e atualmente, dar-nos-á indicações para obter uma melhor compreensão desses grupos e encontrar formas adequadas para o diálogo e missão cristã entre eles/com eles. Concentrar-nos-emos nas festas e cerimônias quéchuas (rituais) como expressão da sua crença (fé). São esses os dois elementos constitutivos da religião, pois somente a crença não basta, precisa estar associada à prática²⁵. E essa prática, como bem observou Georgina Meneses, esteve associada à história oral que se repetia nas grandes festas e cerimônias²⁶. Elas tinham como função ordenar a *Pacha* (Cosmos): “o temor ao sobrenatural domina a vida cotidiana andina; com as cerimônias se regressa à ordem social”²⁷.

²⁴ Cf. CANAVIRI VARGAS, Z. *Qhichwa anti runakunaq parlaynin*: el quechua idioma del mundo andino. 3. ed. Oruro: [s/n], 2002, p. 78, 79.

²⁵ MARCONI, M. A.; PRESOTTO, Z. M. N. *Antropologia*: uma introdução. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2008, p. 151.

²⁶ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 17. Ver também: FERREIRA SANTOS, M. “Fiestas & educação ancestral em Ameríndia: um exercício mitohermenêutico”. In: PERES, L. M. V. (Org.). *Imaginário*: o “entre-saberes” do arcaico e do cotidiano. Pelotas: UFPel, 2004, p. 39-69; FERREIRA SANTOS, M. “Maria, Pachamama e Ñandecy: matrialismo basco, quéchua e guarani e seus desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos”. *Anais do XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário*. Congresso Internacional: As dimensões imaginárias da natureza. Recife: UFPE/Associação Ylê Seti, p. 94-113, 2006.

²⁷ VALIENTE-CATTER, T. “El ciclo de vida en la región andina: época prehispánica, retrospectiva y reflexión”. *Pueblos indígenas y educación*. n. 53, p. 41-61, jul.-dez. 2003. Aqui, p. 41.

A primeira seção do capítulo vai fazer uma introdução geral à civilização quéchua; a segunda cobrirá os principais temas religiosos; e a terceira seção buscará identificar uma “teologia” quéchua, a partir daquela religião.

2.1

Civilização quéchua ontem e hoje

É importante ressaltar que a cosmovisão indígena quéchua não se formou a partir de um processo puro, intocado. Ao contrário, essa cosmovisão integra influências indígenas e não indígenas. Susana Andrade afirma que a cosmologia andina é uma manifestação de um sistema de crenças e uma maneira de pensar, uma visão do mundo que ordena o meio social. E citando R. Dover ela complementa: “existe uma continuidade estrutural e processual no pensamento cosmológico andino, através do qual as características culturais não andinas se tornam andinas”²⁸.

Nesta seção, faremos um breve apanhado histórico da civilização quéchua, apresentando algumas hipóteses sobre o surgimento do homem americano, passando pelo desenvolvimento da cultura quéchua, formação do império incaico, invasão europeia, culminando na consequente colonização dos indígenas. Vários pesquisadores se ocupam desses longos séculos de história. Aqui, indicaremos apenas os principais elementos que afetam diretamente nosso objeto de estudo e, sempre que possível, remeteremos a algumas obras que trazem o pano de fundo. A principal obra de referência utilizada foi *História del Pueblo kechua*, de Ileana Almeida, publicada em 1999 e reeditada em 2008. Destaca-se por ser uma obra recente, que contempla as novas pesquisas e descobertas arqueológicas, e também pelo novo enfoque, que ressalta não só os tipos de organização estatal, mas ocupa-se do aspecto intra-histórico, colocando a língua quéchua como categoria de nacionalidade alcançada por esse povo.²⁹

²⁸ ANDRADE, *Protestantismo indígena*, p. 48s.

²⁹ ALMEIDA, I. *Historia del pueblo kechua*. 2. ed. Quito: Abya-Yala, 2005. A literatura sobre a história andina é vasta. Além dos textos trabalhados nesta tese, ver, também: RENARD CASEVITZ, F. M.; SAIGNES, Th; TAYLOS, A.C. *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XVI y XVII*. 2. ed. Quito: Abya-Yala; Lima: IFEA, 1988; MÉNDEZ, C. *Incás sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. 2. ed. Lima: IEP, 2000; ROSTWOROWSKI, M. *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: IEP, 1999.

2.1.1

Os primeiros povoadores dos Andes

Nesta parte reunimos breves informações sobre a chegada do ser humano ao continente americano, na região dos Andes.

2.1.1.1

Hipóteses sobre o povoamento

Os quéchuas já habitavam o continente quando chegaram os europeus no século XV. Algumas hipóteses foram levantadas quanto à origem dos diferentes povos que habitavam essas terras. De acordo com Marconi & Presotto, a hipótese do autoctonismo do homem americano vigorou por um tempo (proposta por Florentino Ameghino 1854-1911), mas foi substituída por hipóteses mais prováveis. Dentre elas, destaque para as que defendem o povoamento da América por fluxos sucessivos de grupos humanos³⁰. Nessa linha, encontra-se Paul Rivet³¹. As principais vias de acesso teriam sido o Estreito de Behring; a Antártida e a Terra do Fogo; e o Oceano Pacífico. Isso explicaria ainda a diversidade étnica dos povos pré-colombianos. As três correntes migratórias – asiática, australiana e melanésio-polinésica – apresentaram semelhanças biológicas, linguísticas e culturais com os povos ágrafos do Velho e Novo Mundo. Apesar de estarmos no terreno das hipóteses, Marconi & Presotto indicam que há um consenso entre os estudiosos que permitiria considerar:

- a) o homem americano não é autóctone, suas culturas sim;
- b) a migração asiática, através do Estreito de Behring, foi a mais expressiva, mas não a única;
- c) a antiguidade do homem americano remonta a 40.000 anos, quando ocorreram os primeiros fluxos migratórios;
- d) os Esquimós foram os últimos a povoar a América;
- e) antropologicamente, são mongoloides(sic), pertencentes ao grande grupo racial amarelo e não vermelho (como se supunha);
- f) o nível cultural dessas populações é o Neolítico;
- g) não conheciam o uso da roda, o torno do oleiro, o vidro, o trigo etc.³²

³⁰ MARCONI; PRESOTTO, *Antropologia*, p. 213.

³¹ RIVET, P. *As origens do homem americano*. São Paulo: Anhembi, 1960.

³² MARCONI; PRESOTTO, *Antropologia*, p. 214.



Figura 1: Fluxos migratórios: a expansão humana pelo planeta

Nesta tese, trabalharemos com a região andina, onde principalmente a civilização quéchua se desenvolveu. O povo quéchua é o mais numeroso dos povos indígenas atuais da América do Sul, com dez milhões de indivíduos disseminados por Peru, Bolívia, Equador e algumas fronteiras da Argentina, Chile, Colômbia e até Brasil³³.

2.1.1.2

Características neolíticas

Conforme exposto, de acordo com os paleontólogos que estudam as origens da América, os ancestrais que habitaram os Andes estavam no período Neolítico. As comunidades dessas primeiras etapas históricas lutavam pela sobrevivência, enfrentavam os obstáculos da natureza e utilizaram-se da sua capacidade criativa para melhorar e superar sua condição originária. Viviam em um nomadismo forçado, sobretudo em busca de alimentos. Contudo, lentamente esse nomadismo foi substituído por formas sedentárias. Houve a domesticação das plantas, aumento da produtividade, o início de uma hierarquização social, organização do trabalho, atividade pastoril, pesca e um consequente desenvolvimento econômico e social. Com isso, veio o crescimento demográfico e a exploração de territórios mais vastos. Essas primeiras coletividades estáveis organizaram a economia e se formaram a partir do parentesco natural, com

³³ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 15.

interesses comuns, acentuando os usos e costumes e a comunidade de cultura e língua³⁴.

De acordo com Ileana Almeida, a agricultura já era conhecida em várias zonas andinas e com relativa simultaneidade, aproximadamente 5.000 anos atrás³⁵. Progressos aconteceram de diferentes tipos, como nas técnicas de cultivo e irrigação, mas também com o intercâmbio do excedente, de alimentos e outros artigos. O conjunto social está marcado pelo tribalismo, por lutas entre grupos emparentados e com traços patriarcais. Já aparecem as figuras dos chefes políticos e posteriormente os intérpretes dos mistérios religiosos. Estes conseguiram a obediência e a adesão da sociedade, permitindo o oportuno consenso que proporcionou aos chefes políticos exercer sua liderança. Almeida afirma: “A religião se transforma na ideologia decisiva. Neste começo de regulação social se vai delineando passo a passo a personalidade étnico-histórica dos povos”³⁶.

É nesse contexto que se formam as primeiras aldeias, assentando as bases para o surgimento de núcleos urbanos, que logo terão que enfrentar os desafios da comunicação, contato, controle e serviço. Os locais estáveis de residência humana – nos indicava Mircea Eliade – são demarcados a partir da manifestação do sagrado: “a instalação num território equivale à fundação de um mundo”³⁷. Veremos, mais adiante, razões prováveis para instalarem-se nessa região.

2.1.2

A primeira civilização quéchua

Nesta parte, refletiremos sobre o começo da civilização quéchua, sua formação, língua e principais locais de referência cultural-religiosa.

2.1.2.1

O surgimento do quéchua

³⁴ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 23s. Ver também: ARGUEDAS, J. M. *Señores e indios*: acerca de la cultura quechua. Buenos Aires: Arca; Calicanto, 1976; MÓDOLO, P. “Os incas: língua, cultura e música. Etnicidade e apropriações cultural-religiosas”. *REVISTA USP*, São Paulo, n.72, p. 143-156, dez.-fev. 2007

³⁵ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 24s.

³⁶ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 26.

³⁷ ELIADE, M. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 46.

A primeira civilização quéchua teria começado nos primeiros séculos da nossa era e se estendido até a formação do império Inca (*Tawantinsuyu*), no século XII. Esse período é marcado por influências culturais heterogêneas, mas que consolidaram um processo de desenvolvimento histórico com profundas marcas étnicas quéchuas. As primeiras formas de regulação social nos Andes se organizavam em pequenos domínios chamados *kurakazgos*, um fenômeno específico que ocupa seu lugar na história do povo quéchua: “aparecem já, então, embriões do que logo será o poderoso estado dos incas”³⁸.

Alfredo Torero defende que a região costeira peruana abrigou e disseminou a língua quéchua, difundindo-a às regiões serranas. Seu argumento é que a costa experimentou maior desenvolvimento social, pois gozava dos recursos do mar e das colheitas dos férteis vales da zona. Esse diferencial repercutiu nas atividades produtivas, comércio e navegação, proporcionando o crescimento dos centros urbanos. Nesse movimento, contribuiu-se para o desenvolvimento do quéchua e impulsionou-se sua difusão. Ele afirma: “a serra central, que recebeu a primeira onda expansiva do quéchua antigo irradiado desde a costa central nos primeiros séculos de nossa era, continuou acolhendo influências e extensões ulteriores [...]”³⁹. Através da atividade comercial e da navegação, o quéchua foi difundido desde a segunda metade do primeiro milênio da nossa era⁴⁰.

Ileana Almeida afirma: “a língua quéchua constitui uma das chaves fundamentais para a identidade do povo. Estudando-a, podem-se encontrar os vestígios da própria coletividade que a criou porque guarda a experiência espiritual e material desta coletividade”⁴¹. Nesse primeiro momento da civilização quéchua, embora estivessem diferentes grupos étnicos distribuídos por toda a região andina, a língua quéchua promoveu uma unidade e sedimentou condições que permitiram a formação de um grande Estado.

2.1.2.2

O núcleo étnico quéchua

³⁸ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 30.

³⁹ TORERO, A. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1974, p. 143.

⁴⁰ TORERO, *El quechua y la historia social andina*, p. 75.

⁴¹ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 36.

Sociedades de avançadas estruturas se desenvolveram vários séculos antes de Cristo nos Andes⁴². Escavações arqueológicas descobrem evidências anteriores ao núcleo étnico quéchua. Contudo, é esse núcleo que vai se difundir amplamente por toda região andina.

O processo de quechuização deu-se em distintas épocas. Conforme assinalado anteriormente, principalmente pela difusão da língua quéchua. Junto com a língua, outros elementos dessa cultura autóctone influíram decisivamente, como os *kurakazgos* (províncias) e as *wakas* ou *huacas* (locais e objetos sagrados).

Para explicitá-los melhor, destacaremos as principais características da antiga civilização quéchua⁴³. Ainda que as primeiras comunidades desse período fossem pré-classistas, já apresentavam os inícios de uma estratificação social. Nos *kurakazgos* a base econômico-social estava baseada em um sistema de vassalagem, com um chefe principal e vários *kurakas* subordinados, que recolhiam “tributos” e tinham autoridade sobre os trabalhadores de sua terra. Em segundo lugar e ligado ao primeiro, a formação de uma cultura elitista, separada e distinta da cultura das massas. Por exemplo: por mais que se acreditasse na ressurreição do corpo, o que justificaria preservar o corpo para esse momento, somente os grandes chefes guerreiros tinham o direito a ter o corpo embalsamado. Alguns *kurakas* concentravam riqueza em prata e ouro, e cronistas disseram que existiam muitos tesouros enterrados nos vales⁴⁴.

Em terceiro lugar, os sistemas agrícolas de alta produtividade. Eles exigiam trabalho comunitário e organizado. Para se construírem grandes reservatórios de água e os sistemas de irrigação, eram necessários mais que um *kurakazgo*. Tais empreendimentos faziam com que *kurakazgos* distintos e em disputa por território cooperassem para objetivos comuns da coletividade. Esse foi um fator decisivo no progresso das técnicas e do trabalho, e também para a unificação e homogeneização dos elementos étnicos. Essa cooperação existiu também na construção das *wakas*, algumas delas edificações monumentais dedicadas ao culto. As *wakas* naturais e os pequenos santuários foram paulatinamente substituídos por obras majestosas que demonstraram o poder que

⁴² ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 38.

⁴³ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 42-47.

⁴⁴ VALCÁRCEL, L. *Historia de la cultura antigua del Perú*. Lima: Juan Mejía Baca, 1946.

alcançou a classe sacerdotal. As principais *wakas* construídas tinham formato de pirâmide e mediam 15 metros de altura, com andares e muitas recamaras.

Uma quarta característica foi a especialização dos ofícios, que ultrapassou as fronteiras agrícolas e impulsionou o artesanato. De acordo com Ileana Almeida, o fortalecimento do êxito religioso da divindade costeira requeria objetos de culto elaborados com técnicas especiais, o que se percebe pelos tecidos, joias, vasilhas e outros produtos artesanais. Com essa diversificação, impulsionaram-se o comércio e a navegação, levando o quéchua a lugares bem distantes. Novamente, o desenvolvimento esteve atrelado ao *homo religiosus* quéchua (*runa*).

Para finalizar, uma quinta característica é o desenvolvimento da comunicação. Com a formação de espaços urbanos, forçou-se a melhora nos meios de comunicação. Ela aconteceu a partir de uma coesão linguística e cultural. Como não se utilizava a escrita, a comunicação era maiormente oral. Para facilitar, a tendência foi “criar” um único sistema de critérios religiosos que giravam em torno do deus quéchua Pachakamaq, que suplantou as demais divindades dos diferentes grupos étnicos⁴⁵.

Com essas notas sobre a primeira civilização quéchua, fica evidente que elas prepararam a região para um segundo movimento civilizatório. Foi, na verdade, um período de transição, que culminou com a formação do Estado Inca: “é importante frisar que durante esse período a consolidação e expansão étnica do povo quéchua se constituiu no eixo central do processo histórico”. Por outro lado, “a história do povo quéchua não é linear, nem apresenta etapas claramente consecutivas”⁴⁶. Esses marcos que se firmam são mais no sentido de orientação e tentativa de compreender como veio se constituir um dos maiores impérios de todos os tempos, superando inclusive, em território, o que foi o império romano⁴⁷.

2.1.3

A segunda civilização quéchua

Esta parte cobre os principais temas relacionados com a civilização inca. A segunda civilização quéchua culminou na formação do Estado Inca.

⁴⁵ Regressaremos a este tema mais adiante.

⁴⁶ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 46.

⁴⁷ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 22.

2.1.3.1 O Estado Inca

O Estado Inca, também conhecido como *Tawantinsuyu*, surgiu e se desenvolveu entre os séculos XII e XVI. Chama atenção na história, por sua política estruturada, qualidade e variedade dos trabalhos artísticos e originalidade de suas instituições. Apesar de ser um mosaico de povos, etnias, culturas e línguas heterogêneas, os traços étnicos quéchuas sobressaem especialmente em nível de organização social, cultura e ideologia⁴⁸.

A expansão do império começou a partir de Cuzco (Peru), por volta do ano 1200 d.C. Cuzco é um lugar sagrado por excelência, é o “umbigo do mundo” para o *runa*. O termo *Tawantinsuyu* em quéchua quer dizer “quatro horizontes fundindo-se”. É a fundação do “Mundo”, do Cosmos (*Pacha*) para o ser humano religioso. E como o desejo do homem religioso é viver no espaço sagrado, há uma tendência de expandir esse espaço. Muitas vezes recorreram à guerra e, tantas outras, às alianças via matrimônios nos *ayllus* étnicos (comunidades de parentescos)⁴⁹. Muitos casamentos eram arranjados por motivação de alianças políticas e econômicas, tendo em vista que, como outros povos de épocas remotas, os quéchuas acreditavam que o parentesco e a herança se transmitiam por linha materna. Por essa razão, o irmão da mãe era muito respeitado, bem como o casamento com a própria irmã, no caso do inca, para manter a linhagem (os filhos eram também, sobrinhos, mostrando a estima de ser “*El tio*”). Paradoxalmente, parte desse comportamento resiste até hoje, mas, “enquanto se desenvolvia a agricultura e a pecuária, se produziu possivelmente a passagem do *ayllu* materno ao paterno, como se pode apreciar a partir de estudos atuais do *ayllu* étnico.”⁵⁰

O *ayllu* foi uma instituição social quéchua anterior ao império, e era a célula central da organização social. Define os núcleos sociais primários baseados em laços de parentesco e na propriedade coletiva de terras para cultivo e

⁴⁸ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 51.

⁴⁹ *Ayllu*, termo recorrente nesta tese. É a organização de comunidades andinas, via parentesco, chamada de “família extensa”. Em aimará, *jatha*. Cf. CARTER, W.; ALBÓ, X. “La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto”. In: ALBÓ, X. (Org.). *Raíces de América: el mundo Aymara*. Madrid: Alianza, 1988, p. 451-492. Aqui, p. 451. Ver também: PLATT, T. “Le rôle de l’ayllu dans la reproduction du système marchand simple dans le nord de Potosí”. In: RIST, G. et al. (Org.). *De l’empreinte à l’emprise: identités andines et logiques paysannes*. Paris: Presses Universitaires de France; Genebra: Institut Universitaire d’Études du Développement, 1982, p. 31-89; PORTUGAL, A. R. *O ayllu andino nas crônicas quinhentistas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

⁵⁰ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 54, 55.

pastoreio. Chamado *ayllu* étnico consistia em uma forma comunitária de produção, e se distribuíam por igual os produtos entre os membros. As diferentes famílias que a compunham, repartiam periodicamente a terra e a trabalhavam simultaneamente. O poder político era exercido pelo *kuraka* (“irmão maior” e “forte”) e, economicamente, eram autossuficientes. À medida que foram crescendo, viraram aldeias e abarcaram extensos territórios. Com a formação do Estado, os *ayllus* foram instrumentalizados, e deixaram de basear-se nas relações de consanguinidade para dar lugar a uma comunidade rural, regida por relações territoriais⁵¹.

Sem a tradicional relação de parentesco, o *ayllu* arcaico sofreu profundas transformações. O golpe mais duro veio com a formação das *mitmas* ou *mitmakuna* (grupos humanos trasladados de territórios). Rompia-se, assim, a unidade baseada no parentesco, fazendo do *ayllu* um instrumento político para unificação do território. A produção no *ayllu* deixou de ser para subsistência do campesinato para dividir-se em trabalho para as terras do Inca, outro período para sustentar a classe sacerdotal, e também na construção de estradas, canais, templos e palácios, além dos trabalhos nas minas. Logo se instituiu uma administração central para cuidar dos assuntos dos *ayllus*, substituindo os *kurakas* consanguíneos por membros da família do inca, acentuando o poder de uma nobreza nascente. O surgimento de uma força pública concentrada em uma administração centralizada ocupou o lugar dos *ayllus* camponeses e étnicos.

De acordo com Ileana Almeida, a chave do processo que levou ao Estado incaico está na transferência ao Estado do plus-produto obtido sistematicamente pela atividade econômica das comunidades. Dentro do *ayllu* se satisfazia a necessidade de solidariedade e ajuda mútua. Esse traço foi transferido ao inca, que assumiu o papel de protetor, através da administração estatal⁵².

Cada *ayllu* arcaico tinha um protetor representado por uma planta, animal ou fenômeno natural, que era venerado e respeitado. Essas divindades serviam de nexos entre os membros e eram conhecidas também como *waka*. Essa crença totêmica também foi canalizada para uma integração religiosa. Ileana Almeida explica que uma *waka* muito comum nos *ayllus* era a ave falcão, que em quéchua é “indi” ou “inti”. A religião oficial do império se consolidou centrando-se no

⁵¹ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 58.

⁵² ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 66.

deus Sol (*Inti*): “não é coincidência que tanto a ave falcônica *Indi* e a máxima divindade do *Tawantinsuyu*, o astro solar *Inti*, levem o mesmo nome”⁵³.

Com o tempo, a posse da terra deixou de ser do *ayllu*, e passa a ser considerada *hatalliy* (posse) do *Sapa Inca* (único soberano), apesar de na prática a terra continuar à disposição do *ayllu*. Mesmo trabalhando para o Inca, o caráter coletivo do *ayllu* não desapareceu⁵⁴. Enfim, o desenvolvimento do estado incaico esteve diretamente ligado às mudanças na administração centralizada do poder imposto aos *ayllus*, além de ser favorecido pelas instituições e pela hierarquia dos grupos sociais. Quando a prestação de trabalho foi transformada em tributo, e os *kurakas* subordinados ao inca, somando-se a uma sedimentação da casta sacerdotal, paralelo a uma mudança no regime de matriarcal para patriarcal nos *ayllus*, e, por último, mas não menos importante, quando houve a centralização de funções atribuídas ao *Inca* (o soberano), estava instaurado o poderoso Estado Inca.

2.1.3.2

Expansão e consolidação do Estado

O ponto mais alto da organização social estava ocupado pelo *Sapa Inca*, cuja pessoa foi considerada sagrada: “o inca era venerado como filho da máxima divindade do panteão quéchua”⁵⁵. O monarca que governou entre 1438 e 1471 d.C., Pacha Kutek Inca Yupanki, impôs o culto ao sol e, apoiado por uma casta militar, converteu a divindade suprema (o deus solar *Inti*) no deus da guerra⁵⁶. Aliando a divindade do Inca com a imposição da adoração ao sol, estava resolvido no plano ideológico a intenção da política estatal de assegurar a autoridade do Inca.

Pacha Kutek vivia no palácio em *Machu Picchu*. Aliando-se com os *ayllus* cuzquenhos, combateu as confederações nortistas, os *chankas*, e estendeu seus domínios por extensos territórios. Entre 1445-1450, o lago Titicaca, região habitada pelos numerosos aimarás, foi ocupada pelos incas, após sangrentas batalhas. Aos grupos étnicos submetidos impuseram-se reformas que garantiam a eficácia do poder e fortaleciam os elementos étnicos quéchuas: “progressivamente

⁵³ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 55.

⁵⁴ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 58.

⁵⁵ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 64.

⁵⁶ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 62.

se unificavam a sociedade, os sistemas produtivos, a cultura e a língua em um só território”⁵⁷. Simultaneamente expandiu a religião oficial, a língua e a cultura quéchua. À medida que foi unificando o território, a população foi se quechuizando aceleradamente.

O *Tawantinsuyu*, pese a pluralidade étnica, teve um núcleo principal, os quéchuas, prevalecendo a língua destes. O culto ao deus solar Inti, cujas raízes remontam ao passado do povo quéchua, sustentou o Estado incaico e conseguiu manter-se durante vários séculos.⁵⁸

Em alguns casos, o uso do quéchua como língua do Estado significou o abandono definitivo de outros idiomas. Em outros, diferentes etnias mantiveram sua cultura e língua, como os aimarás. Embora a língua quéchua estivesse distribuída de norte a sul dos Andes, ela apresentava diferenças, gerando dialetos. Houve tentativas de unificar a partir do quéchua cuzquenho, o quéchua falado na costa e em outras partes da serra. Contudo, quanto mais se distanciava de Cuzco, menos hegemonia se observava. A dinastia inca não alcançou mais de 350 anos, mas os grupos étnicos quéchuas tiveram uma história e influência muito anterior ao Estado. E após a queda deste, ainda permanecem enraizados na cultura do ser humano andino contemporâneo. Mas a pergunta que cabe é como um império tão forte como o inca caiu diante do invasor europeu? De que maneira isso afetou a fé do *runa*? Na próxima parte, responderemos à primeira pergunta e esboçaremos uma resposta à segunda, que será concluída na segunda seção deste capítulo.

2.1.4

Os quéchuas no período da colônia

O grande império inca sucumbiu à invasão europeia. Aqui serão analisadas algumas causas da derrocada política inca, e como vieram a tornar-se colônia espanhola.

2.1.4.1

A conquista dos quéchuas

⁵⁷ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 73.

⁵⁸ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 118.

Apesar do seu desenvolvimento e organização, os incas caíram diante dos espanhóis. Vários fatores contribuíram para tal, e repassaremos os mais importantes. Estes seriam: bélicos, epidemia e divisão interna⁵⁹. Cada um já representaria um grande desafio; simultaneamente, produziram um efeito devastador.

O primeiro fator, bélico, dava aos espanhóis uma vantagem competitiva inigualável. Os incas não conheciam a pólvora, nem a roda, nem o cavalo e nem as carruagens. Os invasores, ainda que em menor número, tinham essas vantagens com alto poder de destruição. Os exércitos incas eram milhões, mas diante de semelhante poder de fogo, eles foram dizimados em grande quantidade.

A epidemia ficou por conta de um surto de varíola, trazida não intencionalmente pelos invasores. Mas até isso conspirou a favor dos recém-chegados. Essa praga desconhecida no novo mundo começou a dizimar a população. Em 1527, o próprio Inca, Wayna Kapak, faleceu vítima dessa enfermidade até então desconhecida.⁶⁰ Com a morte prematura do Inca, o trono ficou vago, e a disputa entre os herdeiros teve início.

Dois dos filhos do Inca disputaram o trono, Wakar y Atau Wallpak. Ao invés de unirem-se para enfrentar o inimigo comum, digladiaram-se em sangrentas batalhas, até que prevaleceu Atau Wallpak. Com a guerra civil em marcha, Francisco Pizarro iniciou a conquista pela região costeira. Encontrou cidades arrasadas pelo enfrentamento entre os irmãos Wallpak, e avançou sem muita resistência. Aos olhos dos incas, os que chegaram eram personagens estranhos, homens brancos e com barbas, acompanhados de animais não menos surpreendentes (cavalos)⁶¹.

Atau Wallpak foi convidado a ser reunir com Francisco Pizarro e concordou. No dia do encontro, foi recebido pelo cura Vicente de Valverde. Reuniram-se, e o religioso teria explicado que vinham em nome do rei da Espanha para revelar sua religião ao Inca e ao seu povo:

⁵⁹ Há historiadores que acrescentam previsões apocalípticas que coincidiram com a chegada dos espanhóis, e de ordem sociológica, como a divisão da sociedade incaica entre classes antagônicas. A base da pirâmide teria visto os espanhóis como “libertadores”. Para os nobres, “usurpação”. Uma não anula a outra. A queda do império foi por causas múltiplas e fatalmente coincidentes. Cf. ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 161.

⁶⁰ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 75.

⁶¹ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 75.

Valverde deu a Atau Wallpak uma Bíblia, advertindo-o que o livro continha a doutrina cristã, mas o Inca irritado, a arremessou longe. O cura foi em direção a Pizarro, dando gritos por tamanha heresia e pedindo que os espanhóis atacassem [...] abriram fogo [...] prenderam o inca [...] Se calcula que entre 6 e 7 mil indígenas morreram pelos disparos, pisoteamento ou asfixiados.⁶²

O Inca teria sido convencido por Pizarro a dar instruções para que o exército inca não oferecesse resistência. Agora o império quéchua está dividido e sem imperador. O resgate pelo Inca foi estipulado. De acordo com Ileana Almeida, foram reunidas peças de ouro que encheriam uma sala de 22 pés de comprimento, 17 de largura e mais de 6 de altura, e em prata, reuniram o dobro dessa quantidade. Tudo isso em apenas dois meses. A partir de peças moldadas, joias e estátuas, fundiram mais de 6 mil quilos de ouro e 11 mil quilos de prata.⁶³

Depois de uma tentativa mal sucedida de o exército do Inca livrá-lo, os invasores resolveram matá-lo. O Inca temia ser queimado, o que inviabilizaria sua vida no outro mundo a partir da crença quéchua de que o corpo deveria estar em boas condições após a morte. Decidiu, no último momento, render-se ao cristianismo. Em 26 de julho de 1533, o Inca Atau Wallpak foi amarrado a um poste, batizado, e finalmente enforcado⁶⁴. Terminava ali também o *Tawantinsuyu*.

2.1.4.2

Sobrevivência da cultura quéchua à colonização

Com a conquista e a chegada dos missionários, tentou-se impor o cristianismo entre os indígenas. Aparentemente obtiveram sucesso sem muita dificuldade. Contudo, a religião ancestral persistiu entre o povo, e o cristianismo instaurado não foi capaz de erradicá-la. A conversão em massa dos quéchuas ao cristianismo nunca aconteceu, pois mantiveram a adoração às suas antigas divindades⁶⁵.

A história traz muitos detalhes sobre o ocorrido após a morte do Inca. Houve resistência de uns grupos, mas outros se sentiram apoiados por Pizarro, e viram-no como aliado. A história registra que houve saques, violências contra mulheres e trabalho forçado nas minas, agora em poder da Espanha.

⁶² ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 77.

⁶³ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 77, 78.

⁶⁴ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 78.

⁶⁵ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 145.

As imposições coloniais como a *encomienda* e a *mita* reduziram ainda mais a população indígena. A *encomienda* garantia ao encomendeiro espanhol receber tributos dos quéchuas. Com o passar dos anos, o encomendeiro aprendeu a usurpar também as terras indígenas, uma vez que realocaram os assentamentos e promoveram traslados⁶⁶.

A *mita* (em quéchua “turno”), por sua vez, era o trabalho obrigatório nas minas. No período incaico já era praticado. Mas no período da colonização, os espanhóis a usaram em tal escala que se assemelhava à escravidão: “a *mita* como instituição colonial é considerada como o símbolo mais claro da exploração ao índio e como uma das causas do descenso demográfico da população indígena”⁶⁷. Milhões de indígenas perderam a vida nas minas.

Outra imposição colonial foi a “concertagem”. Com a concentração de terras, surgem os latifúndios, e os indígenas antes donos coletivos das terras, agora precisam trabalhar debaixo do regime de contratos. Contudo, não era pior que o trabalho forçado na manufatura têxtil. Ileana Almeida afirma: “legalmente os índios eram livres, mas o trabalho obrigatório, a enorme exigência dos tributos, a usurpação das terras contradiziam essa fictícia liberdade consagrada na letra das leis”⁶⁸.

A população quéchua diminuiu drasticamente, não só pela exploração colonial, mas também por restrições de casamento de forma imposta. Apesar disso, o quéchua continuou em evidência.

Durante o período colonial, o processo de quechuanização não cessou. O catolicismo se tornou o meio para consolidar o quéchua e os elementos étnicos implícitos: “no intento de criar uma monolítica comunidade cristã utilizou-se o quéchua, e a evangelização se fez na ‘língua geral’ como a chamaram os espanhóis”⁶⁹. Também nas reduções, devido às várias etnias e línguas, os espanhóis impuseram o quéchua como língua mediadora.

2.1.5 Os quéchuas e os 500 anos de colonização

⁶⁶ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 166s.

⁶⁷ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 177.

⁶⁸ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 183.

⁶⁹ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 187.

O período colonial terminou com a independência dos Estados Nacionais na América Latina, mas o período pós-colonial não significou uma ruptura na condição de servidão e sujeição. Aos quéchuas restou manter firme resistência cultural.

2.1.5.1

Os quéchuas e os Estados Nacionais

Com a independência das colônias, não melhorou a condição de vida do povo quéchua. A igualdade pretendida durante os movimentos libertários que antecederam a independência foram substituídos pelos interesses econômicos da (nova) classe que detém a posse das terras.

As demandas indígenas persistem. Com a ineficiência do Estado e as condições sócio-políticas da América Latina se agravando, os indígenas buscam organizar-se. É a luta pela reforma agrária, revisão nos tributos, reconhecimento da língua e cultura quéchua, entre outros. Na segunda metade do último século, surge o *Sendero Luminoso* no Peru, que, apelando a alguns elementos da cosmovisão andina, tenta atrair os indígenas. Na Bolívia, desde 1949, uma série de greves foi protagonizada por obreiros aborígenes. As lutas indígenas foram assediadas por partidos políticos como o *Movimiento Nacionalista Revolucionário* (MNR) e centrais sindicais, como *Central Obrera Boliviana* (COB). No início do novo milênio, a Bolívia elegia o primeiro presidente de origem indígena (aimará).

2.1.5.2

A revitalização da cultura quéchua hoje

A cultura quéchua dá sinais de revitalização no início do século XXI? Com certeza. Para alguns pesquisadores, ela sempre esteve presente e atuante. Há uma crescente tomada de consciência em relação às origens culturais.⁷⁰ Entidades nacionais e redes de cooperação se formam para investigar, analisar e divulgar a cultura quéchua.

Elisabeth Robr faz uma importante observação:

⁷⁰ Ver, por exemplo, RICARD LANATTA, X. (Ed.). *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI: una mirada desde el Perú y Bolivia*. Cuzco: CBC, 2005; ALBÓ, X. *Iguales aunque diferentes*. Hacia unas políticas interculturales y lingüística para Bolivia. La Paz: CIPCA, 1999.

Descrever a história dos povos indígenas como uma odisseia de opressão, exploração e dominação que se estende até o presente implica escravizá-los e subjugar-los a segunda vez, já que essa perspectiva nega-lhes a – ainda que muito limitada – expressão de sua história cultural, estruturada de maneira autônoma e as utopias autóctones que compreende.⁷¹

Retornar à cultura dos ancestrais tem sido um ponto de apoio em um tempo onde a cultura ocidental aglutinadora tem substituído as cosmovisões tradicionais das culturas. Esse movimento representa a recuperação de algo valioso para os povos indígenas, mas, ao mesmo tempo, implica a revitalização da religião ancestral frente ao cristianismo. Como Igreja missionária, como apoiar essa valorização cultural quéchua e ao mesmo tempo encontrar ocasião para compartilhar a fé cristã? Que elementos da religião quéchua podem servir como “ponte” e aproximação para o diálogo e a missão com essa cultura milenar?

A próxima seção versará sobre a religião quéchua, seus mitos, ritos e valores. O *runa* quéchua que estamos analisando ficará ainda mais próximo do leitor.

2.2 Religião quéchua, mitos e ritos

Entendemos que o estudo da religião quéchua ou de qualquer outra religião não seria proveitoso se se limitasse a enumerar suas crenças, seus mitos e seus ritos. Há várias obras de referência e etnográficas que o fazem bem. Como teologia, interessa-nos saber o significado e a perspectiva religiosa deles. Para tanto, nos apoiaremos nas contribuições da chamada “antropologia interpretativa”, tomando como referência Clifford Geertz, embora assumamos que outros como V. Turner, por exemplo, tenham contribuições epistemológicas igualmente importantes. Essa abordagem busca “descobrir significados” simbólicos e religiosos. Eles serão muito úteis na construção de uma teologia quéchua-cristã.

Essa seção está distribuída em três partes. Na primeira, definiremos melhor os termos dessa tese e faremos uma reflexão sobre a religião como sistema de símbolos. Na segunda, buscaremos analisar o sistema de símbolos religiosos quéchua. Na última parte, destacaremos a relação entre esses símbolos e os

⁷¹ ROBR, E. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1997, p. 42.

processos socioculturais, em como essa religião tem influído sobre a sociedade andina, e, por conseguinte, que pistas nos darão para um amadurecimento do processo de inculturação em curso.

2.2.1

Religião como sistema de símbolos

Nesta parte analisaremos a religião considerando-a como um sistema de símbolos, a partir da antropologia interpretativa.

2.2.1.1

Religião e cultura

O conceito de cultura de Geertz é essencialmente semiótico. Em suas palavras:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.⁷²

E continua:

[o conceito de cultura] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.⁷³

Sendo o homem um “animal simbolizante”, a religião desenvolveu-se como atividade simbólica. Para Geertz, então, as religiões são “tentativas de fornecer orientação a um organismo que não pode viver num mundo que ele é incapaz de compreender” e “uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta⁷⁴. Sua função seria a de equilibrar a experiência humana a uma ordem cósmica imaginada. De maneira formal, a religião é definida como:

⁷² GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 4.

⁷³ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 66.

⁷⁴ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 102, 93.

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.⁷⁵

Os símbolos religiosos têm, para Geertz, uma funcionalidade cultural, e seu conjunto serve principalmente para criar um horizonte de sentido. Assim, para um estudo sério da religião, é preciso trabalhar com “significados”, “símbolos”, “motivações”, “ordem” e “o verdadeiramente real”. Alguns serão tratados nesse item, enquanto outros serão examinados mais adiante. Para precisar esses elementos, Geertz utilizou-se dos conceitos de *ethos* de um povo (mundo vivido) e de visão de mundo (mundo imaginado). Por mais que o autor assuma que esses conceitos ainda são vagos e imprecisos na antropologia, representam um esforço na direção correta. Ele considera que são como *prototeoria*, mas que são utilizados até que se desenvolva um arcabouço teórico mais adequado⁷⁶.

O *ethos* de um povo é o seu sistema valorativo. É uma atividade em relação a ele mesmo e a seu mundo. Envolve aspectos estéticos, disposições morais, valores. É ele que dá o “tom, o caráter e a qualidade da sua vida”⁷⁷. A “visão de mundo”, por sua vez, são os aspectos cognitivos, existenciais, que definem quem é, onde vive e como vive. É o “quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem”⁷⁸. Os símbolos sagrados têm a função de sintetizar o *ethos* de um povo e sua visão de mundo.

Os símbolos podem ser “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que sirvam como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo”. São as “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atividades, julgamentos, saudação ou crenças”⁷⁹. Os símbolos expressam o clima do mundo e o modelam.

A relação entre religião e cultura no modelo interpretativo abre uma abordagem totalmente nova. E isso não apenas para a análise da religião, mas

⁷⁵ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 67.

⁷⁶ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 103.

⁷⁷ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 66, 93.

⁷⁸ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 67, 93.

⁷⁹ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 68.

também para a compreensão das relações entre religião e os valores⁸⁰. É essa abordagem inicial que faremos neste capítulo, enquanto não desenvolvemos os elementos teológicos que nos levarão a uma antropologia teológica quéchua.

2.2.1.2

Religião e a ordem social

Distanciando-se de uma antropologia positivista, que via a religião como capaz de *descrever* a ordem social, a abordagem interpretativa vê a religião como capaz de *modelar* essa ordem. E não faria isso sozinha. Deve-se considerar igualmente o ambiente, o poder político, a riqueza, a afeição pessoal, as obrigações jurídicas e até o sentido de beleza. A força de uma religião está na capacidade de os seus símbolos formularem o Cosmos. Ela contribui para que prevaleçam determinados valores sociais, embora não sem tensões⁸¹. Implica uma legitimação do mundo simbólico-religioso e ritual.⁸²

Geertz afirma que os símbolos modelam o mundo:

Eles o modelam induzindo o crente a um certo conjunto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade de sua experiência [...] Um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso.⁸³

Essa modelagem dá-se pelo efeito do símbolo sobre o crente. Ele é “induzido” a determinadas “disposições”. Isto é, em certas circunstâncias, o homem religioso é levado a realizar atividades ditas religiosas. O autor difere, ainda, dois tipos de *disposições* diferentes que as atividades religiosas induzem: “ânimo” e “motivação”⁸⁴.

A disposição como ânimo é muito comum. A partir de certas circunstâncias, variando a intensidade, o indivíduo reage, mas sem responder a quaisquer fins. Isto é, elas não levam a coisa alguma: “elas ocorrem com frequência maior ou menor, indo e vindo por motivos muitas vezes impenetráveis.

⁸⁰ RIES, J. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, p. 22, 23.

⁸¹ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 87, 96.

⁸² Cf. TERRIN, A. N. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 62-71.

⁸³ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 70, 95.

⁸⁴ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 71.

São ‘tornadas significativas’ no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam”⁸⁵. A disposição como motivação, ao contrário, é uma disposição orientada. É “tornada significativa” em relação aos fins para os quais foram concebida e orientada. E continua:

A motivação é uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações [...] Os motivos não são nem atos (isto é, comportamentos intencionais), nem sentimentos, mas inclinações para executar determinados tipos de atos e determinados tipos de sentimentos [...] Quando estimulado de maneira adequada, tem uma suscetibilidade a certas disposições [...] Os motivos têm um molde direcional, um certo caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias.⁸⁶

Motivado, o homem religioso projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana, como afirmamos anteriormente, e ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica⁸⁷. Ele “descobre”, assim, não apenas a existência do bem, mas também do mal, além do resultante conflito entre ambos. A conclusão que segue é que os símbolos sagrados não dramatizam apenas os valores positivos, mas também os negativos:

Assim, tanto o que um povo preza como o que ele teme e odeia são retratados em sua visão de mundo, simbolizados em sua religião e expressos, por sua vez, na qualidade total da sua vida. Seu *ethos* é distinto não apenas em termos da espécie de nobreza que ele celebra, mas também em termos da espécie de baixeza que ele condena; seus vícios são estilizados como as suas virtudes.⁸⁸

O componente religioso-metafísico dos símbolos é visível especialmente com relação ao problema do sofrimento e do mal⁸⁹. Não só do que se deve fazer, mas, igualmente, do que não se deve fazer e como suportar o sofrimento e o mal. A partir desse instrumental, analisaremos o sistema de significados quéchuas.

2.2.2

Análise do sistema de significados quéchuas

⁸⁵ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 71,72.

⁸⁶ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 71,72.

⁸⁷ Um exemplo disso está nos ritos e cerimônias de propiciação nas datas estabelecidas pelo calendário quéchua, que será visto adiante. Estabeleceram uma rede de obrigações mútuas que transcendem os limites geracionais. Cf. VALIENTE-CATTER, *El ciclo de vida en la región andina*, p. 42.

⁸⁸ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 96.

⁸⁹ TERRIN, *Antropologia e horizontes do sagrado*, p. 65.

Usaremos as principais festas religiosas e o panteão quéchua como símbolos reveladores de um ou outro aspecto da integração do *ethos* e da visão de mundo quéchua, dos valores e da metafísica.

2.2.2.1

O panteão quéchua

Os significados só podem ser conservados através de símbolos: “os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade”. Geertz acrescenta: “seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real”⁹⁰. Os símbolos religiosos dramatizados em rituais e relatados em mitos resumiriam o Cosmos e indicariam a maneira como as pessoas devem comportar-se.

O *runa* não consegue viver no *Caos*. Ele precisa ordenar seu Mundo, a *Pacha*. Apoia-se na ressignificação da realidade. Aqui entram os símbolos orientadores, criados por analogia:

A resposta religiosa a esta suspeita [falta de ordem] é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína no mundo, que dará conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável [...] mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem.⁹¹

A essa maneira de ver (construir) o mundo, podemos chamar de “perspectiva religiosa”. A palavra de ordem aqui é o *compromisso* e o *encontro* (em lugar de análise). Sua preocupação é criar

uma aura de atualidade real. A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do ‘verdadeiramente real’, e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular.⁹²

A perspectiva religiosa quéchua formou-se a partir de uma matriz “animista”. Essa crença leva a concepção de que os objetos naturais seriam animados. Esses objetos são conhecidos no sistema religioso quéchua como *wakas*

⁹⁰ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 93, 94.

⁹¹ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 79.

⁹² GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 82.

ou *huacas*. Susana Andrade afirma que “o conceito de *huaca* é fundamental para entender a cosmologia dos povos indígenas”. E continua: “*huaca* designa objetos, seres, lugares e fenômenos sagrados; isto é, tudo que tinham por sagrado e, portanto justificava um culto ou oferendas”⁹³. Podem ser colinas, pedras, árvores, fetiches domésticos, tudo que existisse fora do comum ou estranho⁹⁴. Assim, as *huacas* podem ser tanto objetos como locais de adoração⁹⁵. Os principais adoratórios eram as tumbas – sobre as quais falaremos mais adiante.

O culto à natureza, a seus elementos e fenômenos está de tal modo encrustado na cultura andina que sobrevive até hoje, na forma de um “panteísmo”. A religião quéchua incorporou parcialmente crenças e argumentos de culturas vizinhas, sistematizando-se por volta do século XV, em torno das tribos que formavam o *Tawantinsuyu*. O panteão oficial dos Incas predominou em toda extensão do império, se bem que não na mesma intensidade que nos entornos da capital, Cuzco (Peru)⁹⁶.

O panteão dos Incas apresentava-se como uma tríade de deuses celestiais: O Sol (*Inti*), o Trovão (*Illapa*) e a Lua (*Quilla*). Eram acompanhados de outros astros como Vênus (*Chaska*) e da constelação de Sete Cabrillas (*Chuki Chinchay*).⁹⁷

O grande astro-rei *Inti* era trihipostático. Manifestava-se como o sol-rei, o sol-filho e o sol-irmão. Essa trindade era retratada na forma de um disco solar. Igualmente o deus *Illapa*, tinha três hipóstases: o relâmpago (serpente de luz), o raio (raio de luz) e o trovão (onda de luz). Era *Illapa* quem acertava um recipiente celestial com sua flecha, fazendo-o derramar-se sobre o mundo como chuva. Era a divindade para os fenômenos meteorológicos.

A suprema deidade feminina era a Lua (*Quilla*), que desempenhava o rol de irmã e esposa de *Inti*. O supremo Inca (*Sapa Inca*) era venerado como filho do casal Sol-Lua (*Inti-Quilla*) e, por isso, era o legítimo representante do astro na terra. O Inca representando o Sol (*Inti*), e sua esposa, a Lua (*Quilla*), eram

⁹³ ANDRADE, *Protestantismo indígena*, p. 75.

⁹⁴ ELIADE, M.; COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes: 1995, p. 58.

⁹⁵ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 99-102.

⁹⁶ Ileana Almeida resumiu em um anexo os principais elementos característicos da religião quéchua. Esta parte foi estruturada a partir daquele texto e enriquecida com outras contribuições oportunamente indicados. Cf. ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 267s.

⁹⁷ María Rostworowski fez um levantamento amplo sobre o esquema religioso nos Andes. Cf. ROSTWOROWSKI, M. *Estructuras del poder*. Ideología religiosa y política. Lima: IEP, 2007.

reverenciados em contos mitológicos. O Sol, que propiciava a existência, foi motivo de maior veneração, e foi instrumentalizado na conquista de outros povos pelos incas, como forma de centralização do poder imperial. Luis Millones reflete: “Nas civilizações da América pré-hispânica, as espigas de milho e seu aspecto dourado apontavam para o Sol e nutriam a sua gente; resulta inelidível que o astro e a planta sejam parte de seu panteão cotidiano”⁹⁸.

A concepção religiosa quéchua contempla o universo (*Pacha*) como um todo unitário. Sua existência remonta a tempos remotos. A *Pacha* apresenta-se conformada em três mundos⁹⁹: o Mundo de Cima (*Hananpacha*), o Mundo Interior (*kaypacha*) e o Mundo de Baixo (*Ukupacha*). Esses três mundos estão conectados por enormes serpentes que, saindo do Mundo de Baixo (reino das sementes), passam para o mundo terrestre, onde vivem os espíritos, os homens, os animais e as plantas (Mundo Interior). Uma das serpentes (*Amaru Mayu*) tinha a forma de um grande rio, e era a fonte das águas. A outra, uma forma de árvore. Conectando-se com o Mundo de Cima, as duas eram transformadas. A primeira em *Illapa* (Trovão) e a segunda em *Kuichi* (Arco-íris), que representava a fertilidade.

De acordo com F. Salomon, as divindades pré-hispânicas se encontravam hierarquizadas em três níveis: divindades cósmicas, poderes regionais (vulcões etc.) e santuários (naturais e ancestrais com múmias).¹⁰⁰

A religião oficial incaica evoluiu para uma forma de monoteísmo solar, concomitantemente com o fortalecimento de uma monarquia centralizadora. Apesar disso, uma antiga divindade quéchua anterior ao período dos incas, *Wirakocha* ou *Pachakamaq*, resistiu ao império e manteve-se com seu culto, templos especiais e sacerdotes.¹⁰¹

⁹⁸ MILLONES, L. *Perú indígena: poder y religión en los Andes centrales*. Lima: FECP, 2008, p. 15.

⁹⁹ O homem andino deveria viver em equilíbrio (*ayni*) com esses três mundos. *Ayni*, no idioma quéchua, quer dizer “reciprocidade”, ou “equilíbrio”. Significa ter uma relação síncrona com a Natureza (*Pachamama* ou *Mamapacha*), com os três mundos da cosmologia andina e com o *ego*. Esse equilíbrio está baseado na prática da solidariedade e da ajuda mútua entre os membros de uma comunidade.

¹⁰⁰ SALOMON, F. “Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748-1754”. In: STERN, S. (Ed.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Lima: IEP, 1990, p. 34-63.

¹⁰¹ Não há consenso sobre essa divindade. Ver, por exemplo: DUVIOLS, P. “Los nombres quechua de Viracocha, supuesto ‘Dios Creador’ de los evangelizadores.” *Allpanchis*, Cuzco, vol. X, p. 53-63, 1977; _____. *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. México:

Wirakocha seria um deus-princípio, criador, com caráter de deus supremo. É o criador do mundo natural e social. Nos hinos, é personagem frequente. Marcado pela androgenia, apresenta-se com características masculinas e femininas. É um deus passivo e distante. Ele personifica dois princípios materiais: água e óleo, o elemento fecundador e a substância primordial. Os dois permanecem juntos e não se misturam. Converteram-se em metáfora para o conceito do eterno.

Eliade & Couliano registram que o maior templo de Cuzco é dedicado a *Wirakocha*. Esses templos não eram locais de reunião, pois os fiéis reuniam-se nas praças públicas para as cerimônias coletivas, onde ocorriam sacrifícios de animais e até humanos. Os templos eram refúgios dos sacerdotes (sacrificante, adivinho e médico-xamã), e das Virgens do Sol, que mais tarde seriam vestais – espécie de segundas esposas dos grandes dignitários ou do imperador. A metafísica de *Wirakocha* é complexa, mas sabe-se que ele ascendeu sobre o panteão inca, elevando-se sobre o Sol, que tinha posição central.¹⁰²

Pachamama seria a esposa de *Pachakamaq*, figurando como divindade importante, além do culto aos antepassados, que será abordado no próximo item. As divindades do culto popular predominantes eram de cunho agrário, como a folha da coca, a batata e o milho, que tinham espíritos especiais protetores. Mas havia também deidades familiares (*kunupas*) e dos *ayllus*. Elas poderiam ser amorfas ou ter a forma de um animal ou pessoa. Eram aqui assimiladas como *wakas*.

2.2.2.2

O significado da grande Festa do Sol (Inti Raymi)

O que as festas rituais quéchuas significariam? Qual o sentido normativo? Conheceremos um pouco mais dessas festas. De início apresentaremos o calendário agrícola quéchua, que é um misto de agro, política e religião. Tanto à época de chuvas como à de seca, a semeadura e a colheita eram precedidas de grandes cerimônias e rituais. Em uma cultura como a quéchua, praticamente não há divisão entre o laico e o religioso, especialmente no período do *Tawantinsuyu*.

UAM, 1977; ITIER, C. *Viracocha o el océano*. Naturaleza o funciones de una divinidad inca. Lima: IFEA; IEP, 2012.

¹⁰² ELIADE; COULIANO. *Dicionário das religiões*, p. 59.

O calendário começava em dezembro, solstício de verão, com a seguinte ordem¹⁰³:

Mês	Quéchuá	Celebração
Dezembro	<i>Capac raymi</i>	Festa real ou grande festival esportivo
Janeiro	<i>Junchuy pocoy</i>	Pequena maduração
Fevereiro	<i>Jatun pocoy</i>	Grande maduração
Março	<i>Paucar Wari</i>	Vestidura das flores
Abril	<i>Ayriway</i>	Dança do jovem milho
Mai	<i>Aymuray</i>	Canto da colheita
Junho	<i>Inti raymi</i>	Festa do Sol
Julho	<i>Antaasitua</i>	Purificação da terra
Agosto	<i>Capac-asitua</i>	Grande purificação
Setembro	<i>Coya raymi</i>	Festival da rainha
Outubro	<i>Uno raymi</i>	Festival da água
Novembro	<i>Ayamarca</i>	Procissão dos mortos

Tabela 1 – Calendário quéchuá.

Por razões de tempo e espaço, limitar-nos-emos às celebrações festivas mais importantes. Georgina Meneses afirma que as festas, além do seu valor religioso, estavam planejadas com determinados fins de propaganda sociopolítica:

[...] se proporcionava prazer ao povo com grandes banquetes, abundante bebida, bailes, etc., mas ao mesmo tempo deslumbrava a todos com o luxo, e exacerbava a fé nos seus deuses – cujo descendente direto era o Inca –, e ensinava, ou refrescava a memória, no que se refere à história do *Tawantinsuyu* e a seus gloriosos governantes.¹⁰⁴

William Prescott afirmou: “a deidade cujo culto inculcavam, especialmente e que jamais deixaram de estabelecer em nenhum ponto em que penetraram seus exércitos, era o Sol [...] Ele era o que reverenciavam como pai de sua régia dinastia, como fundador do império”¹⁰⁵.

A grandiosa Festa do Sol era celebrada no solstício de inverno, 24 de junho:

Como entre os astecas, a cada ciclo de cinquenta e dois anos, em que criam que o sol não voltaria e eram necessários grandes sacrifícios humanos e dolorosas súplicas, os peruanos, à noite anterior à grande aurora, eram presa de temores e, na praça, na cidade e nas colinas vizinhas se escutavam o murmúrio de um mar, as orações e os rogos ao *Inti* para que não se esquecesse de seus filhos que o esperavam ansiosos.¹⁰⁶

¹⁰³ VALCÁRCEL, L. “The Andean calendar”. In: STEWARD, J. H. (Org.). *Handbook of South American Indians*. v. 2. Nova Iorque: Cooper Square Publishers, 1963, p. 471-476.

¹⁰⁴ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 93, 94.

¹⁰⁵ PRESCOTT, W. H. *Historia de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Shapire, 1967, p. 84.

¹⁰⁶ PRESCOTT, *Historia de la conquista del Perú*, p. 84.

A festa era precedida de todo um ritual religioso. Três dias antes da festa começava um jejum geral. Na véspera, não se utilizava fogo em nenhum lugar do império. Durante dias, preparavam a bebida sagrada, a *chicha*¹⁰⁷, e o branco pão de milho, *zancu*, com os quais o Inca brindaria ao Sol, e, após, todos comungariam a oferenda. Em vigília, todos aguardavam ansiosamente o nascer do Sol. Eram feitos vários sacrifícios de animais, cordeiros, ovelhas, pombas e aves variadas, e o sangue era espargido sobre as estátuas e figuras divinas. Havia cantos épicos, tambores e uma memorável recordação da origem do grande *Tawantinsuyu*. Ao finalizar o canto épico, com os braços levantados, rogavam pela bem-aventurança do Inca. A cerimônia religiosa havia acabado, e era hora de dar lugar à alegria de viver: agora começavam os bailes e os banquetes. Regados a muita bebida, duravam dias.¹⁰⁸

Cornejo Bouroncle assim a interpreta:

Presididos pelo próprio *Sapa Inca*, nobres e povo iniciavam as danças rituais, nas que o imperador representava o sol. As delegações vindas desde as mais distantes províncias davam início à entrega das oferendas devidas, e dançavam solene e alegremente, vestidos, por grupos, para imitar os animais principais, a fim de que tudo estivesse representado na festa de homenagem ao sol. Logo se comia e bebia em profusa abundância, cantava-se, tocava-se especial e alegre música e as danças e bailes duravam todo o dia e a noite seguinte e até nove dias depois [...] Todo o império festejava a chegada do filho do sol e iniciava o grande festejo em homenagem ao seu Deus em forma parecida à já descrita na capital e coração da nação inca [Cuzco]. Festa virtual e solene, de cor e de luz de alegria e de vida, que refletia a alma de um povo realmente próspero e feliz, felicidade que se troca pela dor e sangue quando Pizarro e Valverde assassinaram o último imperador, na praça de Cajamarea, na tétrica noite de 29 de julho de 1533, e um novo deus apareceu no horizonte, martirizado e sangrento, como o peso da conquista e do luto pelos dias já distantes do sol.¹⁰⁹

Inti Raymi foi vista pelos conquistadores espanhóis como uma grande ameaça ao projeto de colonização. Nessa perspectiva, no âmbito religioso, a celebração representava um grande desvio, pois eram cultos pagãos, com deuses estranhos e uma religião de sacrifícios. Acusados de idólatras, tiveram suas *wakas* profanadas e desintegradas. No âmbito político, cercear a celebração ao sol, desmantelava a unidade incaica do império. A estratégia foi dividir para conquistar. E no âmbito econômico, explorar os locais sagrados (*wakas*) em busca

¹⁰⁷ A *chicha* é uma bebida andina fermentada, a base de milho, normalmente de cor avermelhada. O preparo antigo previa que damas mascassem o milho e o cuspissem em um caldeirão com água fervida. Podiam adicionar canela e outros ingredientes.

¹⁰⁸ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 95-97.

¹⁰⁹ CORNEJO BOURONCLE, J. *Por el Perú incaico y colonial*. Buenos Aires: SGA, 1946, p. 96.

de riquezas. Georgina Meneses afirma: “abrasados pela sede do ouro arrasariam não só as *huacas*, senão que tratariam de esmagar, junto com as crenças e a mitologia, a alma poeta da cultura quéchua e sua evolução estética”¹¹⁰.

Percebeu-se na história que a motivação econômica predominou. E não é difícil entender. Devemos lembrar que as *huacas* continham peças em ouro e prata, e no caso das *chullpas*¹¹¹ dos Incas, grandes tesouros guardados nas recamaras. Além disso, as propriedades dos defuntos eram preservadas, os rebanhos (ovelhas, lhamas e outros) mantidos. Caçar *wakas* era muito lucrativo, e era corroborado com o pretexto de extirpação da idolatria e para “expulsar os demônios”¹¹². *Waka* converteu-se em sinônimo de riqueza e tesouro no período colonial. Devido a essa ação, poucas *chullpas* ainda existem, sendo as disponíveis fruto de achados e escavações arqueológicas. Ou, pode-se conhecê-las visitando museus da região andina. Contudo, a religião animista quéchua não tinha como lugar sagrado somente os santuários construídos, mas também a própria paisagem. Assim, ainda que algumas *wakas* tivessem sido destruídas, o povo resistiu em sua fé “olhando para os montes”. Os picos, vales, fendas e rochas continuaram a alimentar a fé de um povo, que precisou ressignificar os símbolos e sincretizá-los com a nova religião, o cristianismo. *Inti Raymi* foi suspensa no período colonial e somente no século XX, voltou a ser comemorada – agora como teatralização –, embora com profunda significação religiosa.

2.2.3

A relação entre os sistemas de símbolos e os processos socioculturais

Como vimos anteriormente, a metafísica representada nos símbolos religiosos recomenda um estilo de vida particular. De fato, Geertz afirma que essa é a essência da ação religiosa: fazer com que os seres humanos se comportem em função daquilo que acreditam ter experimentado. E acrescenta: “nos rituais sagrados e nos mitos, os valores são retratados não como preferências subjetivas, mas como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular”¹¹³. Nesta parte da seção, vamos analisar, então, dois itens: como a

¹¹⁰ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 102.

¹¹¹ Sobre as *chullpas*, tumbas especiais dos quéchuas, ver item 2.2.3.2, “crença religiosa e ritual”.

¹¹² MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 98.

¹¹³ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 82, 89, 96.

religião quéchua afeta a ética do homem andino (quéchua) e como plasmaram esses preceitos religiosos em forma de rituais. Tais conhecimentos ajudarão a compor a última seção do capítulo (uma teologia quéchua).

2.2.3.1 Religião e ética

A religião nunca é meramente metafísica, como também não é meramente ética. A relação entre o *ethos* e a visão de mundo é – como afirmou Geertz – circular. A devoção não é apenas encorajada, mas exigida. Inevitavelmente haverá implicações para a conduta do ser humano. As *disposições* e *motivações* que caracterizam o *runa* quéchua serão diferentes dos demais *homo religiosus*, especialmente nos seres humanos frutos de uma perspectiva ocidental aglutinadora. Além disso, deve-se considerar que o grau de articulação religiosa não é constante e terá efeitos diversos sobre o funcionamento social e psicológico, mesmo dos quéchuas entre si. Ainda assim, arriscaremos levantar os principais componentes éticos oriundos da religião e cultura quéchua.

O marco andino para a ética é o Tricálogo. De inspiração aimará, foi incorporado pelos quéchuas e prevalece na consciência dos autóctones: *Ama Qella*, *Ama Llulla* e *Ama Suwa*. Literalmente: “não sejas preguiçoso, não sejas mentiroso, não sejas ladrão”. Os valores que estão em evidência são a unidade, a solidariedade e a honradez. Esse Código Moral foi elaborado em sentido negativo. O termo quéchua *ama* traduz-se por “não”. Aqui estavam concentradas as principais restrições no âmbito socioeconômico, político e religioso¹¹⁴.

O primeiro mandamento, “não ser preguiçoso”, estava diretamente ligado ao tipo de organização social que desenvolveram: o *ayllu*. Como vida coletiva e comunal, o labor nas terras e o cuidado com o gado, a construção de estradas, tanques e canais de irrigação exigiam trabalho em cooperação. Um indivíduo preguiçoso prejudicava toda organização social e a produção coletiva. Ser preguiçoso era negar ajuda ao próximo, era quebrar os laços de solidariedade e unidade. Como cada *ayllu* venerava uma *waka* ou conjunto delas, a ociosidade afetaria o Mundo de Cima, atraindo juízo e outras consequências. Cuidar para que

¹¹⁴ QUICANA, F. A. *La sociedad andina: su identidad cultural desde la visión bíblica*. Huanta-Peru: [s/n], 2012, p. 8s. [mimeo.]. Fernando Quicaña é um líder quéchua, pastor evangélico e professor de quéchua no Peru. Seus registros tem valor de testemunho, e compartilhamos aqui, já como interpretação.

não se deixassem vencer pela preguiça era uma preocupação de todos os membros do grupo, e motivo de temor.

O segundo mandamento, “não mentir”, ativava o valor da veracidade. Proibir a mentira forçava os membros do grupo a viver em honestidade e solidariedade. A transgressão era severamente castigada, podendo ser até mesmo a morte, em caso de ser uma testemunha em um tribunal. O terceiro mandamento, “não roubar”, exigia lealdade e honradez entre os membros do grupo. Sem o respeito e a confiança, não se poderia construir uma comunidade onde tudo era compartilhado.

Essa filosofia vivencial do ser humano quéchua se cristalizava como reciprocidade, compreensão, harmonia, respeito mútuo e comportamento regrado. Zenón Canaviri Vargas afirma que a fórmula do Tricólogo era repetida em cada cumprimento. Ao encontrar outra pessoa ou viajante, um deles iniciava cordialmente: “*Ama Llulla*”. O outro respondia: “*Ama Qella*”. O primeiro retomava: “*Ama Suwa*”. O outro complementava a saudação com energia: “*Qampis kikillataq*” (“faça você também o mesmo”).¹¹⁵

Com o império Inca, desenvolveu-se o código quéchua com leis severas e simples. Foram instalados tribunais de justiça e suas respectivas autoridades por todo território conquistado. Blas de Valera acentua que essas leis eram guardadas pela coletividade, reconhecendo que alguns membros não se submeteram. As leis obrigaram à adoção do quéchua como língua oficial (embora pudessem manter os idiomas nativos); à participação nos serviços agrícolas comunais. Homicídio, adultério, estupro, incesto, eram castigados com pena de morte; pena capital também para quem blasfemasse o Inca; em caso de roubo, aplicava-se também pena capital (no entanto, havia uma escrupulosa investigação, pois se o roubo fosse por necessidade, era o líder do grupo que deveria ser castigado)¹¹⁶. Como não havia separação entre religião e política, afirma José Carlos Mariátegui: “Todas as suas instituições [povo incaico], como suas crenças, coincidiam estritamente com a economia do povo agrícola e com seu espírito de sedentário”¹¹⁷.

¹¹⁵ CANAVIRI VARGAS, *Qhichwa anti runakunay parlaynin*, p. 37.

¹¹⁶ VALERA, B. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. Lima: LIDM, 1946, p. 33s.

¹¹⁷ MARIÁTEGUI, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1952, p. 177.

Fernando Quicaña fez uma comparação entre o Tricálogo quéchua e a Bíblia, e apresenta a apodítica base comum, sugerindo que foi provavelmente herdada pela tradição oral no povoamento do continente (de origem jafetista?)¹¹⁸. Segue uma compilação dos relatos levantados:

CÓDIGO MORAL QUÉCHUA	CORRESPONDENTE NA BÍBLIA
<i>Ama Qella</i> “não seas preguiçoso”	Rm 12.11: Nunca lhes falte o zelo, sejam fervorosos no espírito, sirvam ao Senhor. Hb 6.12: ...não se tornem negligentes, mas imitem aqueles que, por meio da fé e da paciência, recebem a herança prometida.
<i>Ama Llulla</i> “não seas mentiroso”	Ex 20.16: Não darás falso testemunho contra o teu próximo. Lv 19.11: Não furem. Não mintam. Não enganem uns aos outros.
<i>Ama Suwa</i> “não seas ladrão”	Ex 20.15: Não furtarás. Rm 13.9: Pois estes mandamentos: Não adulterarás, não matarás, não furtarás, não cobiçarás e qualquer outro mandamento, todos se resumem neste preceito: Ame o seu próximo como a si mesmo. Lv 19.13: Não oprimam nem roubem o seu próximo. Não retenham até a manhã do dia seguinte o pagamento de um diarista.

Tabela 2 – Código moral quéchua.

O Tricálogo converteu-se nos princípios básicos da moral quéchua e ainda vigoram no inconsciente coletivo ou conscientemente na comunidade. Veremos no próximo item as crenças e rituais que reforçam a ação religiosa quéchua.

2.2.3.2

Crença religiosa e ritual

A crença religiosa e o ritual mantêm uma relação de confrontação e confirmação mútuas. As realizações religiosas são “interpretações, materializações, realizações da religião – não apenas daquilo em que acreditam, mas também modelos *para* a crença nela. É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam”¹¹⁹. Os rituais são, então, de

¹¹⁸ QUICANA, *La sociedad andina...* p. 17, 18.

¹¹⁹ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 83. Mariza Peirano afirma que “o ritual mostrou ser uma porta heurística, pela qual podemos vislumbrar aspectos de uma sociedade que dificilmente se manifestam em fatos, depoimentos e discursos”. E continua: “por meio da análise de rituais, podemos observar aspectos fundamentais de como uma sociedade vive, se pensa e se transforma –

acordo com as categorias de Geertz, comportamentos consagrados resultantes da fusão entre o *ethos* e a visão de mundo. Revelam explícita ou implicitamente crenças, ideias, atitudes e sentimentos das pessoas que os praticam.

Nas palavras de Geertz:

É em alguma espécie de forma cerimonial [...] que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade.¹²⁰

Esses rituais modelam a consciência espiritual de um povo, sobretudo os mais elaborados e geralmente mais públicos. O rito assume um valor epistemológico, ensinando a agir de maneira ordenada, para se pensar de maneira ordenada.¹²¹ Assim, selecionamos alguns rituais quéchuas para uma breve análise. São eles: o culto aos mortos (*Ayamarca*), os sacrifícios e a medicina/feiticeira. Lugar importante tem o culto ao Sol, mas já foi anteriormente analisado no item “O significado da grande Festa do Sol”.

O culto aos mortos tem a ver com as categorias lógicas do pensamento quéchua, especialmente a noção de tempo (*karma pacha*). O passado se concebe em termos do que “vem primeiro”, “que se adiantou”. O futuro, por sua vez, algo que “vem depois”, “não visto”¹²². Os ancestrais vieram como exemplo para o futuro, para o que vem depois. Por isso são tidos em alta estima. Outra razão encontrada para a veneração dos mortos foi a crença na reencarnação. A particularidade dessa reencarnação, em relação à filosofia hindu, é que os quéchuas pensavam que o espírito retornaria ao mesmo corpo antes ocupado, daí o costume de enterrar o defunto com seus pertences, ferramentas, dinheiro e provisão de alimentos, bem como o de mumificá-lo, para preservar o corpo¹²³.

o que não é pouco”. PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 50, 51.

¹²⁰ GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 82.

¹²¹ TERRIN, A. N. *Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 35s.

¹²² ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 105.

¹²³ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 87.

Josef Estermann afirma que o termo *pacha* é uma palavra panandina e polissêmica, cujo significado é amplo e muito profundo. De fato, a filosofia andina apresenta-se “pachasófica”:

Filosoficamente, *pacha* significa o “universo ordenado em categorias espaço-temporais”, mas não simplesmente como algo físico e astronômico. O vocábulo grego *cosmos* talvez se aproxime mais ao que quer dizer *pacha*, mas sem deixar de incluir o “mundo da natureza”, a que também pertence o ser humano. *Pacha* também poderia ser um equivalente homeomorfo do vocábulo latino *esse* (“ser”): *pacha* é “o que é”, o todo existente no universo, “a realidade”. É uma expressão que se refere ao que ultrapassa a bifurcação entre o visível e o invisível, o material e imaterial, o terrenal e celestial, o profano e o sagrado, o exterior e interior. Contém como significado tanto a temporalidade, como a espacialidade: o que é, de uma ou outra maneira, está no tempo e ocupa um lugar (*topos*).¹²⁴

A particular noção de tempo dos quéchuas impedia que eles fizessem separação radical entre este mundo e o da ultratumba¹²⁵, indicando não haver entendido o fenômeno natural da morte¹²⁶. Hagen registrou: “porque os mortos viviam em realidade, só que se tornaram invisíveis, impalpáveis – para inquietude dos sobreviventes – invulneráveis; por isso a grande preocupação com os mortos e porque contaram com todas as suas comodidades”¹²⁷.

A tumba era construída com pedras e barro, as *chullpas*, e todo sepulcro passava a ser um local sagrado, uma *waka*. Essa habitação continha o corpo mumificado em posição fetal (para seu renascimento), bebidas, e os pertences do falecido. As famílias mais abastadas depositavam também as riquezas, fazendo desses locais um alvo dos exploradores quando da conquista espanhola. Também as terras eram preservadas e lavradas, aguardando o retorno. No dia dos finados no calendário quéchua, chamado de *Ayamarca*, fazia-se uma procissão de defuntos. Retiravam a múmia e passeavam pelos locais preferidos do finado, cantando e anunciando as novidades daquele ano. Ao final do dia, depois de “ter tomado Sol” depositavam-no na *chullpa* novamente¹²⁸. Sobre a tumba do Inca e dos nobres, Blas de Valera afirma:

¹²⁴ ESTERMANN, J. “Equilibrio y cuidado: concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal. In: DE LA TORRE, M.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Diaconía y solidaridad desde los pueblos indígenas*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CETELA, 2007, p. 126-139. Aqui, p. 127, nota.

¹²⁵ VALCÁRCEL, *Historia de la cultura antigua del Perú*, p. 83.

¹²⁶ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 88.

¹²⁷ HAGEN, *El imperio de los incas*, p. 128. Ver também, RAMOS, G. *Muerte y conversión en los Andes*: Lima y Cuzco, 1532-1670. Lima: IEP; IFEA; CRPA, 2010.

¹²⁸ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 91.

O sepulcro dos reis e grandes senhores era como uma casa, com sala, câmaras e recamaras, com todos os demais lugares necessários para a despensa, cozinha, pátios, corredores, portadas, etc. [...] O enterro era solene, com cânticos a seu modo, e carregavam o defunto sentado sobre um veículo antigo sem rodas, alçado por duas varas laterais, e depois das honras e prantos nos átrios, colocavam o defunto na recamara [...] tapavam portas e janelas e nas antecâmaras colocavam todos os seus tesouros e vasilhas e roupas e ofereciam muita comida, como pão e vinho feito de milho.¹²⁹

As cerimônias rituais necrófilas de um *Sapa Inca* eram revestidas de grandiosidade. A procissão com a múmia do imperador era retirada do sepulcro somente nas grandes festas, especialmente na Festa do Sol. Quanto à cerimônia fúnebre, igualmente esplendorosa. Depois de embalsamado, o Inca era colocado em um trono de ouro, enfeitado com joias e rodeado de peças valiosas. As esposas e concubinas que quisessem acompanhá-lo se suicidavam para ir morar no reino do Sol. Passava-se um pregão pelo reino, perguntando quem gostaria de ajudar a servi-lo do outro lado, e muitos se candidatavam. Eram oferecidas muitas recompensas e privilégios extraterrestres e hélio-paradisiacos. Caso desistisse no momento do sacrifício, poderia ser substituído por sacrifício de animais¹³⁰.

Quanto aos sacrifícios, era comum imolar animais. A maioria de pequenos animais para não prejudicar a economia do ofertante ou da comunidade. Meneses afirma que ninguém estava obrigado a oferecer algo que estivesse fora das suas possibilidades¹³¹. Em ocasiões especiais, como a Festa do Sol, os sacerdotes ofereciam animais maiores, como as *lhamas*, em grande quantidade. Eles teriam propósitos divinizatórios e propiciatórios. Sobre sacrifícios humanos, ainda há muita controvérsia entre os pesquisadores. Eles devem ter existido, mas não foram identificados como costume quéchua ou incaica, e, sim, caribenha, de algumas tribos sob domínio inca, mas com costume e religião nativa. Alguns relatos mostram sacrifícios humanos, e muitos pesquisadores atuais preferem aceitar que se tratava de uma ideologização, para justificar a violência aos indígenas, e mostrá-los como selvagens, justificando seu extermínio.¹³²

A medicina e a feitiçaria seguiam juntas. Da mesma forma que nos demais povos originários, no *Tawantinsuyu* “a enfermidade e superstição, como cura e

¹²⁹ VALERA, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, p. 15.

¹³⁰ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 88-90.

¹³¹ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 85.

¹³² Cf. MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 97-99.

magia ou feitiçaria, iam de mãos dadas”¹³³. Usavam-se substâncias variadas, desde plantas até urina – ervas, filtros mágicos, premonições, sonhos. As enfermidades mais simples eram tratadas no *ayllu*, e as mais graves, enviadas aos sacerdotes. Mason afirma: “Assim como se considerava a enfermidade de um indivíduo como castigo por algum pecado”¹³⁴ particular, também se pensava que uma calamidade pública era o castigo por algum pecado coletivo”¹³⁵.

No âmbito da cirurgia, alcançaram alto nível, desenvolvendo a técnica da trepanação – abertura do crânio com a pessoa viva. Usavam como anestésicos a folha da coca e a bebida alcoólica com base no milho, a *chicha*. Mason, citando R. L. Moodle, transcreve o seguinte:

Creio que pode afirmar-se que nenhuma das raças primitivas ou antigas, em nenhuma parte do mundo, chegou a ter tantos conhecimentos, no campo da cirurgia como os peruanos pré-colombianos. Suas interpretações cirúrgicas são verdadeiramente assombrosas e entre elas incluem amputações, excisões, trepanações, vendagens para deslocções, enxertos de ossos ou transplantes, cauterizações e outras cuja natureza é menos evidente.¹³⁶

Os curandeiros se tornaram líderes religiosos e civis, dando à classe sacerdotal relativa concentração de poder. Como as enfermidades eram tidas como castigo a determinada culpa ou “pecado”, o remédio ao mal vinha por mãos dos sacerdotes, utilizando-se das confissões, conjuros e porções¹³⁷. Vemos claramente a religião influenciando sobre a vida do ser humano quéchua e sobre a formação da sociedade andina.

Assim, reunimos nesta seção as principais características simbólicas quéchuas e seus respectivos significados. O consequente ordenamento social e ético produzido pela religião nos permitirá também discernir e fazer uma sistematização de suas bases teológicas. Esse é o tema da próxima seção.

2.3

Identificando uma teologia quéchua

Nesta seção do capítulo, buscamos organizar e sistematizar, brevemente, o que poderíamos chamar de “teologia quéchua” (aparentemente, sem ligação com a

¹³³ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 102-104.

¹³⁴ Veremos mais adiante (2.3.2.2), “soteriología quéchua”, a noção de “não bom”.

¹³⁵ MASON, J. A. *Las antiguas culturas del Perú*. México: FCE, 1962, p. 206.

¹³⁶ MOODLE, R. L. citado por MASON, *Las antiguas culturas del Perú*, p. 208.

¹³⁷ MENESES, *Tradición oral en el imperio de los incas*, p. 103.

“teologia cristã”). Seriam os discursos formais que a religião dos quéchuas sustentou ao longo dos séculos. Como vimos, temos que reconhecer que muitos elementos e práticas dessa religião não permaneceram intocados. Alguns componentes dessa teologia foram incorporados no encontro com outros sistemas religiosos, sejam as demais religiões da região andina, sejam as religiões trazidas pelos europeus, especialmente o cristianismo. Igualmente à anterior, essa seção está dividida em três partes. Na primeira, destacamos os principais elementos que compõem as categorias do pensamento quéchua. Na segunda, reunimos os “discursos sobre Deus”, especialmente manifestos nos mitos, nos ritos, nas festas e nas orações quéchuas/andinas. Na última parte, refletimos sobre o sentimento religioso andino e a esperança quéchua.

2.3.1

Categorias do pensamento quéchua

Introduzimos no item 2.2.3.2 (“Crença religiosa e ritual”) a temática das categorias do pensamento quéchua. Naquela ocasião, enfatizamos apenas um dos aspectos, a noção de tempo e espaço quéchua – o conceito de *pacha*. Aqui vamos ampliá-lo e introduzir outras categorias. Servirá para nos mostrar a maneira integrada como percebem a realidade e como “respondem” ou como “estruturam sua resposta”; isto é, *como* o *runa* quéchua responde à experiência religiosa. Na última parte (2.3.3) veremos *o que* responde (conteúdo).

2.3.1.1

Lógica do acontecer

Partiremos das principais categorias lógicas do pensamento quéchua e das relações existentes entre elas. Apesar de fazer uso de termos ocidentais para identificá-los, deve ficar claro que, em quéchua, tais expressões atendem à outra episteme. Destacamos cinco categorias: 1) espaço, 2) tempo, 3) qualidade, 4) quantidade e 5) causalidade.

As relações espaciais (*llapa pacha*) e temporais (*karma pacha*) expressam-se muitas vezes com as mesmas palavras em quéchua. De fato, o termo *pacha* encerra as duas realidades, tempo e espaço. Ileana Almeida defende, inclusive, que na formação da cultura/idioma quéchua, as representações espaciais vieram

antes que as temporais¹³⁸. Isso explicaria como, ainda hoje, eles costumam expressar o tempo em termos espaciais. Ainda sobre o espaço, os quéchuas usaram o próprio corpo para estabelecer direções. Por exemplo, “etimologicamente, a palavra *ñaupa* (diante, em frente), derivaria do termo *ñawi* (face, rosto). Igualmente, as primeiras unidades quéchuas de medição estão vinculadas com as partes do corpo ou com seu movimento”¹³⁹.

O universo era imaginado pelo quéchua como dividido em quatro quadrantes, número da plenitude, do “completo”. Os quatro “pontos cardeais” na cosmovisão andina são: *Chinchaysuyu* (norte), *Antisuyu* (leste), *Cuntisuyu* (oeste), *Collasuyu* (sul)¹⁴⁰. Foram definidos a partir do “caminho do sol”: solstício de junho e de dezembro, um espaço-tempo festivo e sagrado.

O “tempo” aparece depois na história quéchua. Na formação da ideia de tempo, considerou-se o momento da atividade verbal da pessoa que falava. O passado é visto como “o que se adiantou”, “o real”. Em relação ao que fala em tempo presente, o passado, em quéchua, posiciona-se diante do que fala. O futuro, embora concebido também como real, ainda é desconhecido, e situa-se atrás, de costas para o presente, é o “não visto”. O referencial é o homem que realiza a ação e a comunica. Sendo o idioma construído com sufixos, um exemplo de conjugação verbal mantém a lógica. Para expressar “eu como” (*mikuni*), o quéchua usa *miku* (raiz de “comer”) e o sufixo de primeira pessoa *-ni*, que provém do dizer “*nin*”.¹⁴¹ Victoria Carrasco mostra outros exemplos:

Callari Pacha: o começo, o início, o princípio.

Ñaupa Pacha: adiante, pegadas dos predecessores, antes.

Cunan Pacha: hoje, presente, atual, onde estou.

Sarún Pacha: chegar a ser, imediato, ir, futuro.

Shamun Pacha: virá, atrás, amanhã, mais tarde, os filhos.¹⁴²

Nota-se que *Ñaupa Pacha* corresponde ao “passado” ocidental. Mas ele é descrito como “adiante”. O que precedeu deixou pegadas para não perder-se do caminho. É um indicativo para seguir as pisadas dos antepassados, que, por isso,

¹³⁸ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 104s.

¹³⁹ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 104.

¹⁴⁰ WACHTEL, N. *Sociedad e ideología*. Ensayos de historia y antropología andina. Lima: IEP, 1973. Aqui, p.163-228.

¹⁴¹ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 105.

¹⁴² CARRASCO, V. “Antropología indígena e bíblica: ‘*Chaquiñan*’ andino e Bíblia”. *Ribla – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n. 26, p. 25-47, jan.-jun. 1997. Aqui, p. 29 e 36.

são tão valorizados. O *Shamuy Pacha* (“futuro”), em quéchua, é o que vem “atrás”, o que sucederá amanhã. Conclui Victoria Carrasco:

São concepções que conjugam tempo e espaço. À frente está o passado, com todas as lições históricas, a herança cultural e o legado de sabedoria; o futuro está atrás, como tarefa e compromisso que só se realizará se forem seguidas com fidelidade as pegadas dos predecessores, os que foram adiante.¹⁴³

A medição cíclica do tempo tinha como critério o ritmo da vida, da natureza e do próprio ser humano. Assim, o calendário era lunar (fases da lua) e, posteriormente, migrou para solar (posições do sol no horizonte). A semana tinha dez dias (*kahuna*), provavelmente correspondendo aos dedos das mãos, referindo-se ao trabalho no campo.¹⁴⁴ Em tudo, tempo e espaço, estavam conectados.

Quanto ao surgimento do pensamento qualitativo quéchua (*kapuykay*), ele não começou utilizando-se de palavras abstratas. Ainda hoje se percebe essa relação direta entre os nomes das propriedades dos objetos com os próprios objetos, o emprego atributivo do nome. É o caso de *chaki-ñán* (atalho), literalmente “perna” e “caminho”; *maki-kapchi* (artesanato), literalmente “mão” e “arte”; *sumak* (formoso), da junção de “bem” e uma forma antiga do verbo *kani* (ser). Mais tarde surgiram palavras abstratas para expressar conceitos de qualidade, vindo a ser consideradas como objeto e formuladas verbalmente. Almeida registra: “o processo de substantivação do adjetivo expressa um altíssimo crescimento dos conceitos abstratos e do pensamento em geral”.¹⁴⁵

Da mesma forma que a qualidade no início, o conceito de quantidade (*cheka kay*) também surgiu associando a ideia a um objeto. Nesse caso, aos dedos da mão. Com o aperfeiçoamento das ideias de quantidade, surgiu o sistema decimal, que ampliou a base de cálculo. O termo *yupana* expressa a relação quantitativa entre os objetos e o pensamento matemático, mas significa também apreço e honra. No período incaico, os quéchuas utilizavam o apelativo *yupanki* (“tu contas”, literalmente) para referir-se ao Inca, significando que o grande rei tinha prerrogativa para contar, calcular, ordenar e organizar.¹⁴⁶

¹⁴³ CARRASCO, *Antropologia indígena e bíblica...*, p.36.

¹⁴⁴ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 106.

¹⁴⁵ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 107.

¹⁴⁶ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 107.

A causalidade (*raykukay*) fundamentava-se nas ideias temporais e espaciais, mas evoluíram ao longo dos anos. A relação causal pode ser vista na posposição *-manta*, que expressa a relação causal em forma geral: *-ta*, significa “por” e *-man*, “a”. Em sentido temporal-espacial, significa “desde” (*wasimanta*, “desde a casa”). Contudo, pode ser utilizada para expressar causalidade, como no caso de *kuyaymanta*, que significa “por amor”.¹⁴⁷ Atualmente, para indicar claramente causa, razão e motivo, usa-se também o tema gramatical *rayku* (do verbo *raykuna*) como posposição, no sentido de “atribuir”, “culpar”.

Esses conceitos/categorias quéchuas foram forjados histórica e culturalmente como expressão intelectual coletiva e social, refletindo suas circunstâncias, necessidades e interesses. Almeida acrescenta que esses conceitos “se aplicaram e se seguem aplicando como instrumentos indispensáveis do conhecimento e compreensão da realidade”¹⁴⁸ do povo quéchua. Qualquer aproximação a esses povos precisa considerar essas categorias.

2.3.1.2

Cosmocêntrica e holística

Considerar o acontecer como cosmocêntrico e holístico faz parte dessa visão integrada andina. Sendo cosmocêntrico, coloca o mundo no centro, e não o ser humano, que sequer é hierarquicamente superior; em lugar de dominar o universo (*pacha*), o ser humano exerce uma função de “ponte” entre diferentes âmbitos da realidade. Sendo holístico, faz interagir todo o cosmos. Nesse sentido, Josef Estermann identificou cinco princípios diretivos do pensamento andino, que enumeramos a seguir e comentaremos na sequência: 1) “o princípio de relacionalidade”, 2) “o princípio de correspondência”, 3) “o princípio de complementaridade”, 4) “o princípio de reciprocidade” e 5) “o princípio de ciclicidade histórica”¹⁴⁹.

- 1) *O princípio de relacionalidade*: essa seria a característica mais fundamental e determinante do pensamento andino, a relacionalidade de tudo, segundo Estermann. Não há a concepção de absolutidade (entes

¹⁴⁷ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 108.

¹⁴⁸ ALMEIDA, *Historia del Pueblo kechua*, p. 108.

¹⁴⁹ ESTERNANN, *Equilibrio y cuidado*, p.126-139. O que segue sobre esses princípios baseia-se nesse texto, salvo indicações específicas.

absolutos) no mundo andino; não pode haver nenhum “ente” completamente carente de relações, sejam imanentes ou transcendentais. Isso significa que cada “ente”, acontecimento, estado de consciência, sentimento, fato e possibilidade estão conectados com seus pares, imersos em múltiplas relações. A relacionalidade é um “axioma inconsciente” da filosofia e teologia andina e “a chave pré-conceitual da interpretação hermenêutica da experiência do *runa* [ser humano ou pessoa] andino”¹⁵⁰. Essa concepção inclusiva concebe o ser humano sempre “vinculado”, nunca separado ou autônomo. Os demais princípios são “axiomas derivados”.

- 2) *O princípio de correspondência*: defende a correspondência entre o micro e o macrocosmo, entre o grande e o pequeno; para todas as coisas há uma “resposta” correlativa. É um questionamento dos pressupostos mecânicos da causalidade física, revelando, ao contrário, um nexos simbólico-representativo. Assim, os solstícios, as fases da lua, o arco-íris, as nuvens, as montanhas têm um caráter *numinoso* e sagrado. Mediante atos simbólicos, o ser humano representa no micro o que se passa no macrocosmo.
- 3) *O princípio de complementaridade*: expressa que cada ente e cada acontecimento têm seu complemento para ser “completo”, para ser capaz de existir e atuar. A “oposição” não paralisa a relação, antes, dinamiza a realidade, fazendo coexistir opostos de maneira inseparável. A união de oposições possibilita o verdadeiro “ente”, um equilíbrio dialético ou dialógico. Esse ordenamento polar vai contrapor um lado esquerdo a um direito, chegando a um tipo de sexualidade não biológica. Isso vai projetar, para a categoria do divino, representações masculinas e femininas, sem fazer referência à dimensão reprodutiva, erótica ou genital, mas, sobretudo, evidenciando o princípio da complementaridade.
- 4) *O princípio de reciprocidade*: é uma “ética cósmica” que desperta um “dever cósmico” e uma “justiça cósmica”, bem diferentes da racionalidade ocidental, que pressupõe uma relação de interação livre e voluntária. A cada ato corresponde, como contribuição complementar, um ato

¹⁵⁰ ESTERNANN, *Equilibrio y cuidado*, p.128.

recíproco, na mesma intensidade. A partir da inter-ação, gestos recíprocos promovem o intercâmbio de bens, sentimentos, pessoas e valores religiosos, resultando em um sistema harmonioso e equilibrado de relações.

- 5) *O princípio de ciclicidade histórica*: baseado na experiência agrícola, o ser humano andino concebe o tempo e o espaço (*pacha*) como algo “repetitivo”. Não existe algo novo, totalmente desconhecido, para o pensamento andino. O tempo não é linear, mas circular, uma espiral interminável: “cada círculo descreve um ciclo, seja com respeito às estações do ano, à sucessão das gerações, ou seja, quanto às diferentes eras históricas”¹⁵¹. A sequência é dialética e descontínua, levando a outro ciclo, mas de nível diferente. Isto é, o tempo tem uma ordem qualitativa, não quantitativa. Depende da densidade, do peso e da importância de um acontecimento. Os rituais e as cerimônias devem ocorrer no “tempo” apropriado. Por isso, as categorias temporais mais importantes não são “avançado” ou “atrasado”, nem “passado” ou “futuro”, mas “antes” (*ñaupap*) e “depois” (*qhepa*). Cada tempo tem seu propósito específico.

Assim, esses princípios colocam o ser humano em um lugar específico em meio às relações religiosas, cósmicas, ecológicas, sociais e econômicas. Habitar esse Cosmos ordenado e harmonioso é viver estreitos laços de comunidade e irmandade, convivendo com outros seres vivos e inertes, sagrados ou profanos, divinos e não-divinos¹⁵². A racionalidade quéchua mostra-se, então, relacional e integrada, partindo da convicção de que este universo está interconectado e que obedece a uma ordem cósmica e antropologicamente fundamental¹⁵³.

Os quéchuas incorporaram o princípio da reciprocidade e da complementariedade como uma das bases do funcionamento econômico e social da sociedade¹⁵⁴. Ledezma Rivera pôde fazer uma comparação das comunidades

¹⁵¹ ESTERNANN, *Equilibrio y cuidado*, p.131.

¹⁵² ESTERNANN, *Equilibrio y cuidado*, p.126-127.

¹⁵³ ESTERNANN, J. “Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia e Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos”. In: ZWETSCH, R. E. (Ed.). *CETELA: Encuentro de Cochabamba*. Bolivia, p.1-16, nov. 2005 (CD-ROM).

¹⁵⁴ Cf. ALMEIDA, *Historia del pueblo kechua*, p. 267s.; ELIADE; COULIANO. *Dicionário das religiões*, p. 59s.; ROBR, *La destrucción de los símbolos culturales indígenas*; Sobre a reciprocidade, ver também: TEMPLE, D. *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Plural, TARI, 2003.

Outra particularidade dos quéchuas é como conceituam as coisas. A partir de estudos sobre as metáforas para a visão, Lakoff & Johnson concluíram que o quéchua se diferencia dos demais idiomas, por exemplo, do inglês. Neste, ver é tocar (vista). O sentido é do perceptor para o percebido. No quéchua ocorre o inverso. Ver é ser impactado (imagem). O estímulo (som, imagem) transita o espaço para impactar o que recebe. De alguma forma representa um não-alinhamento ao pensamento cartesiano de causa-efeito, e terá repercussões no comportamento do *homo religiosus* quéchua (*runa*). Tal pensamento pode ser ilustrado na forma da Figura 2:¹⁵⁶

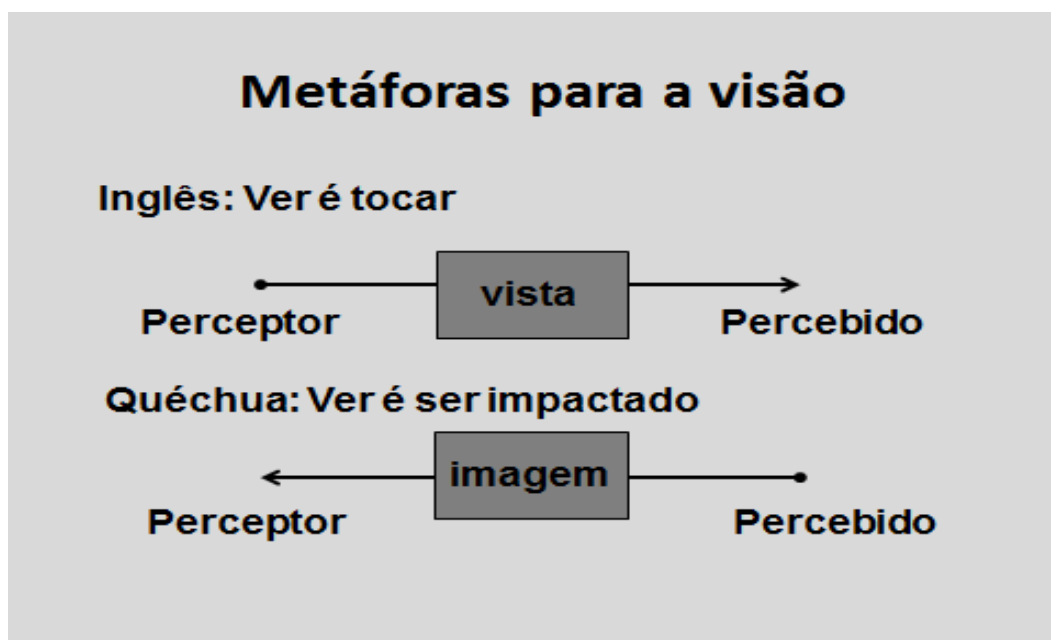


Figura 2 – Como os quéchuas conceituam as coisas

¹⁵⁵ LEDEZMA RIVERA, J. L. *Economía andina: estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa (Bolivia)*. Quito: Abya-Yala; Cochabamba: UMSS, 2003, p. 178.

¹⁵⁶ Adaptado cf. LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books, 1999, p. 54.

Agora podemos incursionar pelos “caminhos” da teologia quéchua resultante dessas categorias de pensamento. Na próxima parte, refletiremos sobre os conteúdos da teologia andina, especialmente da quéchua.

2.3.2

Os discursos quéchuas sobre Deus

Na seção 2.2 (“Religião quéchua, mitos e ritos”), apresentamos os principais elementos da religião quéchua. Nesta parte, buscamos os discursos sistematizados, as respostas coletivas daquela cultura e religião à experiência do sagrado. Nosso objetivo é encontrar pontes para o diálogo e missão, sem forçar uma convergência com a cultura ocidental e o respectivo cristianismo daí resultante.

2.3.2.1

Cosmogonia e cosmologia

A história sagrada que explicava como surgiu o mundo, os seres humanos, as civilizações, o império, o rei estava conjugada com a explicação da “estrutura” do mundo. Ambas as explicações foram construções culturais que amadureceram no contexto andino. Jan Szemiński afirma que essa (re)elaboração dos incas foi consciente, com vistas à construção de uma religião universal, dirigida a toda humanidade¹⁵⁷. A cosmogonia e a cosmologia foram componentes importantes dessa religião imperial universal andina. No entanto, como vem sendo observado pelos antropólogos, arqueólogos e demais pesquisadores, a informação de que dispomos das divindades andinas é pobre e repetitiva, excessivamente dependente dos registros e das limitações dos cronistas. O que segue, é um apanhado sintético dessas informações.

Luis Millones evidencia essa “falta” de material para trabalhar com o passado andino, sobretudo em comparação com a civilização maia, com amplo material catalogado e preservado, mas também em relação às outras partes do mundo. Em recente obra ele afirma:

¹⁵⁷ SZEMIŃSKI, J. *Wira Quchan y sus obras: teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: IEP/BCRP, 1997, p. 11s.

Os estudos do passado pré-colombiano são demasiadamente fracos para reconstruir, sem vacilações, sua visão do mundo. Ainda assim, nos interessa aproximarmos dela, dado que já se passaram em torno de dez mil anos que o homem habita os Andes e cresce culturalmente de recolhedor e caçador dos primeiros tempos ao engenhoso matemático e arquiteto que foi capaz de edificar obras como Machu Picchu.¹⁵⁸

Ainda de acordo com Millones, na região dos Andes, somente temos o manuscrito de *Huarochirí* (1598) como único documento escrito originalmente em língua quéchua que versa diretamente sobre a religião dos nativos¹⁵⁹. “As tardias crônicas indígenas de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua [1613] e Felipe Guamán Poma de Ayala [1615] foram escritas em espanhol, com alto volume de quechuísmos; ambas mostram que seus autores fazem o possível para adequar os dados autóctones à versão cristã do mundo”¹⁶⁰. O documento de *Huarochirí*, por sua vez, é o mais próximo da realidade andina.

O manuscrito de *Huarochirí* é um conjunto de tradições superpostas, recolhidas pelo sacerdote que desatou a perseguição dos cultos de origem indígena no início do século XVII. O texto carece de unidade temática e os personagens humanos ou divinos aparecem e desaparecem para serem novamente protagonistas nos capítulos seguintes. Em termos globais, é um volume composto com vistas à cristianização, o que não diminui o valor de sua muita informação, parte da qual podemos intuir que é pré-colombiana.¹⁶¹

Szemiński reconstruiu, analisou e comparou diversas orações incaicas. Ele defende que “é necessário tomar em conta que as orações dirigidas a uma divindade descrevem tanto a esta, quanto a relação entre o invocado e o invocante”. E prossegue: “assim, se são autênticas, então *são a única fonte direta e andina sobre a religião incaica*”¹⁶². Sobre as orações analisadas do manuscrito anônimo de *Huarochirí* (Waru chiri, em quéchua antigo), escolhemos duas, tendo os seguintes critérios: 1) preferimos as orações completas, pois há muitos fragmentos, e 2) as mais concisas, que permitam visualizarmos no limitado espaço que temos. Uma é a *Yaya Qullqiri* e a outra, *Quni Raya Wira Qucha*.

¹⁵⁸ MILLONES, *Perú indígena*, p. 9.

¹⁵⁹ O manuscrito de *Huarochirí* foi achado entre os documentos de Francisco de Ávila e encontra-se hoje, no Museu Nacional de Madrid. Ver: ÁVILA, F. *Dioces y hombres de Huarochirí*. Lima: UARM, 2007 [1598].

¹⁶⁰ MILLONES, *Perú indígena*, p. 21.

¹⁶¹ MILLONES, *Perú indígena*, p. 17.

¹⁶² SZEMIŃSKI, *Wira Qucha y sus obras*, p. 11 (grifos do texto).

Yaya Qullqiri ¹⁶³	
Chaysi ña tukuyta junta yta puchukaspas	Quando acabavam de juntar-se todos
Illaqninkunaktari tukuytataq kipusqa	e se registrassem nos quipus os ausentes,
chay Yanzakta muchayta qallarirqan:	começavam a adorar a Yanza:
“¡Yaya Qullqiri!	“¡Senhor Qullqiri!
Qampam qutrayki,	Teu é o lago;
qampaqtaqmi yakuyki.	a ti pertence a água
Kanan wata	Este ano
allitaq yakukta quway”	dai-nos água por favor”.
ñispas mucharqan	dizendo assim, o adoravam
Ña muchayta puchukaspas	Quando acabavam de rezar
azwanta upyaq	costumavam beber chicha
kukantapas akuq karqan.	e também mascar coca.

Tabela 3 – Oração quéchua *Yaya Qullqiri*

Yaya Qullqiri é uma oração completa, com invocação, descrição de poderes do invocado e o conjuro. Szemiński comenta que era comum o invocante conjurar uma divindade com o nome de outra. Aqui temos Yanza e Qullqiri. Os dois fariam parte de uma rede de servos de Pachakamaq e do culto imperial. Qullqiri era o responsável por guardar a água, o dono da lagoa, e, por extensão, do que nela contém¹⁶⁴.

Quni Raya Wira Qucha	
Ichaqa kay Quni Rayap kasqanraqmi	Talvez a existência de Quni Raya
ñatrqa Wira Quchap kasqanman tinkun	quase coincide com a existência de Almecego [Wiraqocha] doador de vida
porque kaytam runakunan	porque a ele o povo
ña muchaspapas:	quando o adorava:
“¡Qúni Rayá,	“Quni Raya,
Wira Quchá,	Almecego [Wiraqocha]doador de vida,
Rúna Kamáq,	Alma do ser humano
Pácha Kamáq!	Alma do mundo!
Ima aykáyuq	Dono de tudo e quanto há
qámmi kánki.	és tu.
Qámpam trakráyki.	Tuas são as chacras,
Qámpaq runáyki”	Para ti são os homens.”
ñispa muchaq karqan.	Dizendo assim, o adoravam.

Tabela 4 – Oração quéchua *Quni Raya Wira Qucha*

¹⁶³ Adaptado de SZEMIŃSKI, *Wira Quchan y sus obras*, p. 223.

¹⁶⁴ SZEMIŃSKI, *Wira Quchan y sus obras*, p. 221.

Digno de nota é o fato de não fazer uso nem do plural nem do singular para referir-se ao invocado (divindade): *Quni Raya Wira Qucha Runa Kamaq Pacha Kamaq*. Szemiński sugere que são quatro nomes, cada um fazendo referência a um dos quatro setores da *pacha*. Essa divisão formaria parte do modelo cosmológico anterior à conquista e presente em Cuzco. Outra discussão é se os quatro nomes descrevem quatro personagens diferentes ou um só. Contudo, é mais provável a referência ao tempo-espaço, toda a *Pacha*. O invocado é dono de tudo que há: possui pessoas e terras, mas de maneira diferente. As terras simplesmente são suas, enquanto que as pessoas são *para* ele. Isto é, o *runa* é chamado a servir à(s) sua(s) divindade(s)¹⁶⁵.

Pachakamaq era um grande santuário pré-incaico que foi adotado pelos incas. Nele era adorado um ser igualmente denominado *Pachakamaq*. Segundo Mario Mejía, o termo “pachakamaq” é uma voz composta: *pacha* (mundo, terra, natureza, espaço e tempo); *kamaq* (criador). Por outro lado, “*Wiraqocha* é um termo de origem *qolla* e não é palavra composta. Seria incorreto separá-la: *wira* (sebo, gordura) e *qocha* (mar, lagoa, poço)”. E prossegue:

Wiraqocha ou *Pachakamaq* são nomes que correspondem a um mesmo deus, com a diferença que *Wiraqocha* é seu nome próprio, e *Pachakamaq* é um nome que vem da sua vontade criadora. *Wiraqocha* é um deus acedido por via de indução, quando se necessitou de elementos unificadores abstratos e gerais como o que se requeria para integrar o grande *Tawantinsuyu*.¹⁶⁶

Nessa lógica, uma religião inicialmente “naturalista e politeísta”, com figuras fitomórficas e zoomórficas, passaria a um segundo momento, de corte “monoteísta”. O naturalismo religioso quéchua esteve marcado pelos cultos aos elementos da natureza, bem como aos seres e às forças que podiam colocar em risco a vida do *runa*. Mais tarde, também aos seres que lhes prestavam algum benefício ou que possuíam alguma virtude excepcional. Com o projeto expansionista inca, desenvolveu-se um espiritualismo monoteísta.

O Inca Garcilaso de la Vega sustenta: “Ademais de adorar ao Sol por deus visível, a quem ofereciam grandes festas, os reis incas e seus *hamawt’as* (sábios), que eram os filósofos, rastrearam com luz natural o verdadeiro Deus e Senhor”. E

¹⁶⁵ SZEMIŃSKI, *Wira Quchan y sus obras*, p. 218.

¹⁶⁶ MEJÍA, M. *Tecse: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima: URP, 2011, p. 177 e 191.

conclui: “O Deus dos cristãos e *Pachakamaq* foram o mesmo”¹⁶⁷. Isto é, Garcilaso de la Vega defende não só que concebiam a existência de um único Deus, mas que esse *Pachakamaq* ou *Wiraqocha* era o mesmo Deus dos cristãos¹⁶⁸. Mario Mejía observa que os cronistas estão de acordo que os incas chegaram à concepção de um deus espiritual, que foi identificado como *Wiraqocha*. No entanto, o culto à *Pachakamaq* ou *Wiraqocha* não foi tão universal a ponto de desbancar o panteão ancestral. Mejía sugere que os especialistas (*hamawt’as*) “concebem a *Pachakamaq* como um deus sem nome, a quem só se conhece por suas obras como *kamaq* (criador)”¹⁶⁹.

Enfim, se houve de fato essa “evolução” religiosa, ela é inclusiva o bastante para conviver com outras expressões religiosas e outras forças locais. As crenças e práticas no *Tawantinsuyu* davam às pessoas um sentido de vida e as localizavam no universo, respondendo a perguntas sobre sua origem, seu fim e sua relação com as demais realidades. Ciro Gálvez Herrera sintetiza da seguinte forma:

O Mundo Andino é panteísta não porque cada povo tinha ou tenha supostamente seu respectivo Deus, nem porque tenham existido vários deuses como um Deus da guerra e outro do amor ou do vinho, como na Europa antiga, senão porque toda a natureza é considerada sagrada, e, portanto, Deus está em todas as partes. O Mundo Andino não foi politeísta nem idólatra; aqui não se adoraram ídolos ou vários deuses; a arqueologia não encontrou estátuas de deuses, como se encontrou na Grécia ou Roma. As *huacas*, *apus* e *apachetas* não foram esculturas nem ídolos senão lugares através dos quais falavam à *mamapacha*.¹⁷⁰

O *runa* estava profundamente integrado ao cosmo. O termo *huaca* ou *waka* significa “o que fala, o que chora, o que diz”. Os lugares sagrados eram locais de contemplação, louvor, oração, sacrifício. Esses locais não *recebiam* adoração, eram *veículos* de adoração. Eles *apontavam* para o princípio de tudo, para *Pachakamaq* (criador), que em alguns lugares veio a ser conhecido com o nome próprio *Wiraqocha*.

¹⁶⁷ GARCILASO DE LA VEGA, I. *Comentarios reales de los Incas*. T. I. Lima: FCE, 1991 [1609], p. 72.

¹⁶⁸ María Luisa Rivara de Tuesta realizou um estudo sobre deus no pensamento incaico analisando a mitologia, a poesia e a interpretação das crônicas. Sua conclusão coincide com uma entidade ontológica, criadora, causa, poder e mando de tudo que existe. Cf. RIVARA DE TUESTA, M. L. *Pensamiento incaico. Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Trotta, 1992.

¹⁶⁹ MEJÍA, *Tecse*, p. 175.

¹⁷⁰ GÁLVEZ HERRERA, C. *Predicciones del renacimiento andino*. 4. ed. Huncayo-Peru: Marfel, 2005, p. 299, 300.

2.3.2.2

Soteriologia quéchua

O *runa* quéchua tinha e tem algumas obrigações como ser civilizado. Uma vez que nas culturas tradicionais a religião permeia tudo, sua conduta e sua esperança são definidas pelo religioso. Na cosmovisão andina, o *runa* veio do subsolo, do barro, de uma caverna ou manancial. Esse “lugar” é chamado de *paqarina*: esta “é a representação do útero materno e a vagina de onde brota a vida; por isso a existência de palavras na língua quéchua que aludem à mãe terra ou ‘Pacha mama’ a quem têm que adorar [...]”¹⁷¹. Os seres humanos não tiveram uma criação especial, eles foram criados por *Pachakamaq* junto com a natureza e são chamados a emergir das diversas *paqarinas*.¹⁷² Essa é mais uma explicação do forte elo entre homem e natureza. Perverter essa relação é algo “não bom”.

Na cosmovisão andina a natureza é toda a realidade (material e espiritual). Não cabe ao homem ensenhorear-se sobre ela, pois não pertence a nenhum em especial. Tampouco nada é mau por essência; o uso é o que faz boas ou más as coisas. Nesse tipo de relação, o sexo, o trabalho, o corpo, etc. não são em essência os portadores do mau ou motivos de pecado, visto que é o ser humano quem com sua ação os transforma em “não bons”. De fato, em quéchua, não existe a categoria “mau”, senão o “não bom” (*mana allin*)¹⁷³. Assim, recai sobre a ação humana uma grande responsabilidade, não só em relação ao presente (relação com a natureza e com os demais seres), mas também em relação ao futuro.

A grandiosidade das construções, das cidades e das grandes realizações andinas mostra a preocupação com o que viria, e até certa busca da transcendência, ao projetar-se para a eternidade. Mas estavam relacionados a uma renovação do tempo, progressiva¹⁷⁴. Não trabalhavam com as categorias de juízo final, salvação eterna ou ressurreição dos mortos fora deste mundo. Um conceito muito importante aqui é *pachakuti*.

De acordo com Domingo Llanque Chana, na concepção andina espera-se uma mudança de época, uma transformação social e cósmica, chamada de

¹⁷¹ TORRES RODRÍGUES, O. *Justicia andina. Hacia una antropología jurídica*. Lima, 1995, p.15.

¹⁷² MEJÍA, *Tecse*, p. 51-53.

¹⁷³ MEJÍA, *Tecse*, p. 153.

¹⁷⁴ Mario Mejía insiste em que *pacha* como categoria de tempo para os quéchuas, implica uma noção de história linear e progressiva, jamais circular. Contudo, não se define se é uma linha reta, ondular, espiral ou outro. MEJÍA, *Tecse*, p. 161.

pachakuti. Em sentido histórico social, é a mudança de uma situação de dominação a uma dignificação da humanidade. Contudo, nem sempre um novo *pachakuti* implica sempre algo bom. Cataclismo social como as guerras fratricidas, de conquistas e de dominação são exemplos negativos. Em sentido positivo, são os momentos fundantes de alianças entre os seres humanos na busca da vida mais humana; momentos de auge das civilizações que desenvolveram sociedades equilibradas e fraternas. *Pachakuti* é também a “utopia/sonho/esperança dos marginalizados/excluídos do mundo andino que anseiam a devolução de sua razão de ser, da palavra e da condução de seu destino”¹⁷⁵.

Apesar de o mundo andino ter sido o cenário de avanços e retrocessos, apogeu e decadência, permanece a esperança e visão de um *Pachakuti*. Llanque Chana afirma:

Na etapa da condução social andina, os incas propuseram um *Pachakuti* de integração de nações andinas em um sistema interdependente da economia e organização social. Essa etapa constituiu uma esperança e uma proposta que não pode chegar ao seu cume segundo o curso natural da sua evolução; pela repressão, a discriminação e a exploração colonial e neocolonial foi feita subdesenvolvida.

Contudo, essa visão permanece, e seu espaço começa a ser respeitado:

500 anos depois da conquista, por fim se intenta reconhecer como válidos o pensamento e a estruturação do seu mundo geográfico e social. Pois o espaço cultural andino expressa ou implica a responsabilidade do homem pelo seu meio natural, a ação de graça pela vida e a subsistência de eterna renovação, práxis técnica da produção alimentar, a ética do trabalho produtivo e distributivo e o culto religioso que sacraliza toda a vida humana.¹⁷⁶

Infelizmente no período da conquista espanhola e nos séculos que se seguiram, *Pachakuti* significou um tempo de violência e morte, em que o cristianismo também foi vítima do seu próprio tempo. Houve uma triste simetria entre colonizador e cristão, entre opressor e Igreja cristã. Ainda com Llanque Chana: “Desde o ponto de vista religioso eclesial, o anúncio da boa notícia nos Andes chegou como má notícia [...] o cristão se perverteu durante a Colônia e o neocolonialismo republicano”. E continua: “em nome do cristianismo e da Igreja

¹⁷⁵ LLANQUE CHANA, D. *Vida y teología andina*. Cuzco: CBC; Puno: IEA, 2004, p. 60s.

¹⁷⁶ LLANQUE CHANA, *Vida y teología andina*, p. 61.

se impôs o poder hegemônico de uma cultura religiosa europeia e de um sistema econômico político que negou a razão de ser dos povos originários”¹⁷⁷.

Essa situação poderia ter levado esses povos ao desaparecimento. Além do extermínio a que estiveram expostos, culturalmente impuseram sua invisibilidade. Ao longo de 500 anos, no entanto, a utopia de um *pachakuti* favorável tem alimentado a resistência desses povos. Uma resistência ativa, com muitas histórias de levantes e insurreições; e passiva, mas não menos resistente: mantiveram sua língua nativa, seus cultos, suas orações, seus lugares sagrados, sua mentalidade, sua esperança, ainda que de forma clandestina. Assumiram alguns símbolos do conquistador, mas sempre ressignificando-os. Não se enfraqueceram, e resistiram duramente.

Para que um novo *Pachakuti* se inicie, é necessária a figura de um líder, chamado de *Inkarri*¹⁷⁸. Esse líder encarna como sujeito coletivo um projeto de longo alcance, que conduza a uma nova situação histórica e cultural. A salvação do ser humano quéchua está ligada a um *pachakuti* positivo, onde todos colaboram como um só povo, a partir de uma liderança visionária e libertadora, para um projeto de dignificação da humanidade. Zenón Canaviri Vargas registra um adágio quéchua, que podemos usar como fechamento desta seção: “*Waq p’unchay kutirimusaq waranqa waranqapi, anaqpachapi quyllurkuna kikin*” (“Um dia regressarei; milhões e milhões como as estrelas do universo”)¹⁷⁹.

2.3.3

Sentimento religioso e utopia quéchua

Manuel Marzal indica dois grandes vazios na antropologia da religião na América Latina, ao que ele denominou de *sentimento religioso e ética religiosa*. Nesta seção, refletiremos sobre o “sentimento religioso”. Reflexões sobre a ética quéchua, considerando-a uma “ética religiosa” (uma ética que não é concebida independente da religião), no sentido proposto por Marzal, foi a perspectiva que assumimos desde o começo ao tratar essa temática. São temas imprescindíveis para a análise da religião e do pensamento teológico quéchua.

¹⁷⁷ LLANQUE CHANA, *Vida y teología andina*, p. 63.

¹⁷⁸ O mito do inkarri tem várias versões. O cerne, no entanto, é o mesmo. Cf. ARGUEDAS, J. M. “Mitos quechuas post-hispánicos: el mito de Inkari y las Tres Humanidades”. In: OSSIO J. M. (Ed.). *Teología Mesiánica del Mundo Andino*. 2. ed. Lima: IPP, 1973, p. 379-391.

¹⁷⁹ CANAVIRI VARGAS, *Qhichwa anti runakunaq parlaynin*, p. 88.

2.3.2.1

Sabedoria andina e o sentimento religioso

O “sentimento religioso” é o “conjunto de reações afetivas que tem o crente durante a celebração do culto e de outros atos de sua prática religiosa”¹⁸⁰. Sendo reações subjetivas, apresentam maior ou menor intensidade, dependendo dos estímulos e da personalidade de cada um. Esse sentimento religioso está arraigado no homem latino-americano e não pode ser desconsiderado.

Na mesma linha, Carlos Castilho argumenta que o sentimento religioso permite ou potencializa “o ‘receber’ do além a força necessária para sobreviver com coragem nesta vida”¹⁸¹. Ele reflete sobre a força e a influência do sentimento religioso. Os sentimentos mais buscados seriam os primários, aqueles que vêm da infância, sempre ligados à afetividade¹⁸². As pessoas sofreram (e sofrem) com feridas grandes e ainda abertas que necessitam sarar com momentos muito intensos. Pode desembocar em um esoterismo sentimentalista em busca de cura, mas não apaga a constatação que fez Jesus há dois mil anos, quando olhou a cidade (povo) e discerniu a real necessidade deles: era um rebanho sem pastor (Mateus 8.36).

Para ajudar a restaurar a vida pessoal, a religiosidade recorre aos ritos. Eles promovem o contato com o sagrado e o transcendente. Isso explicaria o regresso (ou reconhecimento público, tirando da clandestinidade) de certos ritos ancestrais. Castillo entende que esse reconhecimento existiria “ao menos em sua forma pública (pagamentos à terra ou à divindades nativas), em ambientes simplesmente civis (rito do caminho amoroso, horas de exercício, dietas e outros). Sobretudo, os ritos ancestrais, que antes se faziam de maneira escondida ou clandestina e hoje se realizam de forma pública e aberta”. E continua: “Se sabe que no México reaparecem formas de celebração ritual à terra, isso sucede também no Peru, por exemplo, em certas festas, como o *Inti Raymi*”¹⁸³. O rito é um sinal de busca de

¹⁸⁰ MARZAL, M. M. “Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 15-48. Aquí, p. 25.

¹⁸¹ CASTILLO, C. M. “El retorno de lo que jamás se fue”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 49-89. Aquí, p. 58.

¹⁸² Ver também, o estudo de José Maria Mardones, sobre a religião emocional: MARDONES, J. M. *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid: PPC, 1995, especialmente p. 250s.

¹⁸³ CASTILLO, “El retorno de lo que jamás se fue”, p. 60. Especificamente sobre o *Inti Raymi*, é notório que uma das festas incaicas mais importantes até a chegada dos espanhóis no século XVI

segurança. Inclui o regresso da superstição, do mágico, da bruxaria, do medo aos demônios e aos espíritos, da comunicação com os mortos, dos exorcismos.

Ao estudar a religião na região andina, Castillo enumerou uma série de tipos de experiências mais comuns na atualidade. O autor denominou-as de “religiosidades”, que abarcam desde as variadas formas da antiga devoção popular no catolicismo, passando pelos diferentes grupos intraeclesiais e paraeclesiais, renovação carismática, tradicionalismo, as influências orientais, esotéricas, secularizante, além do desafio da juventude, até chegar ao renascimento de certa religiosidade ancestral¹⁸⁴. Essa última, diretamente ligada ao tema dessa tese.

O renascimento da religiosidade ancestral é visto especialmente nas zonas camponesas dos países andinos. Levantaram sua voz, fizeram-se sentir. Hoje, são vistos e ouvidos em várias partes do globo. É marcado por uma retomada dos antigos cultos pré-coloniais “que já estavam nas tradições mistas do culto católico popular, mas que agora tratam de libertar-se do católico para dar origem ao ‘índio’ puro”¹⁸⁵.

De fato, trata-se de uma mudança de forma do que persiste. Essa nova forma, no entanto, “é uma forma complexa que expressa um problema profundo e, em certo modo, novo: a necessidade de renascer de nossos povos desde suas bases fundamentais e a necessidade de fazê-lo por meio do renascimento do sujeito humano pobre destruído”¹⁸⁶. Os indígenas, então, apresentam-se como sujeitos da sua própria história e suas propostas, por mais que pareçam estranhas e incompreensíveis à Igreja, desafiam-na a acolhê-los sem preconceito: “por trás do sentimento, da intimidade e do misticismo dos simples”, afirma Castillo, “esconde-se a busca de um Deus ‘desconhecido’ até hoje na história de destruição que levamos”¹⁸⁷.

Por isso, o diálogo é primeiro com o ser humano andino e, depois, com sua religião. Para dialogar é preciso respeitar o outro, acolhê-lo, estar em comunhão. Se o outro estiver debilitado, faz parte do processo engajar-se em seu favor, defender sua causa. Depois, como acertadamente observou Castillo, trataremos os

tenha sido recriada no século XX (1944). Ver, por exemplo, PACHECO MEDRANO, K. *Incás, indios y fiestas: reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*. Cuzco: INC, 2007, p. 285s.

¹⁸⁴ CASTILLO, *El retorno de lo que jamás se fue*, p. 62s.

¹⁸⁵ CASTILLO, *El retorno de lo que jamás se fue*, p. 65.

¹⁸⁶ CASTILLO, *El retorno de lo que jamás se fue*, p. 85. Ver também, GIRARDI, G. *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Quito: Abya-Yala, 1998.

¹⁸⁷ CASTILLO, *El retorno de lo que jamás se fue*, p. 87.

“pontos heréticos da sua religiosidade”. Antes, porém, devemos “tomar em sério as distintas e urgentes demandas desse sujeito que clama, talvez balbuciando, notas pouco coerentes em torno a Deus”¹⁸⁸. Essa é uma vívida situação dos Andes. Precisamos aprender a caminhar junto, a partir de uma matriz policêntrica e não mais monocêntrica como a Cristandade. Reconhecer que faz parte do crescimento e maturidade dos diferentes povos e culturas buscar sua identidade e autonomia.

Concentrando-se no positivo do encontro entre o Evangelho e a cultura andina nesses 500 anos, deveríamos nos perguntar que papel a Igreja-em-missão quer desempenhar junto aos povos indígenas. Seria um tradicional papel de “polícia”? Ou o de “irrepreensível”? Ou quem sabe o de “pai espiritual”? Em contraposição a esses três, por exemplo, seria mais adequado assumir os papéis de “advogado”, “transparente” e “irmão espiritual”. Sobre esse último papel, Paul Hiebert faz referência aos estágios propostos por Stanley Jones¹⁸⁹. No modelo tradicional, onde a figura do missionário desempenha o papel de “pai espiritual”, o desgaste será inevitável, pois ninguém deseja ser tratado como uma criança para sempre. Os três estágios propostos por Jones foram resumidos por Hiebert da seguinte forma:

O primeiro é o da *dependência*. Na verdade, o missionário foi o pai da igreja e assim tem muita responsabilidade pelo seu crescimento. Com o tempo, os novos cristãos devem, por sua própria conta, aprender a *independência*. Só depois de terem estabelecido sua identidade pessoal podem realmente mudar para um relacionamento com o missionário caracterizado pela *interdependência* no qual trabalham juntos como iguais.¹⁹⁰

Utilizando os estágios de Jones, poderíamos avaliar essa relação com os quéchuas como excessivamente paternalista, por parte da Igreja. E está sendo muito custoso reconhecer essa nova fase de *independência*. Nessa fase, o “filho-criança” está tornando-se “filho-jovem”, querendo firmar sua identidade, cometer seus próprios erros, fazer suas escolhas. Mas não se pode viver isolado; assim que descobrir seu *caminho*, o “filho-adulto” sentará à mesa, como igual, para discutir temas em comum e *caminhar junto*.

¹⁸⁸ CASTILLO, *El retorno de lo que jamás se fue*, p. 87.

¹⁸⁹ HIEBERT, P. *O evangelho e a diversidade das culturas: um guia de antropologia missionária*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 272s.

¹⁹⁰ HIEBERT, *O evangelho e a diversidade das culturas*, p. 272.

Conforme o que expusemos até aqui, ficou claro que os quéchuas vieram trabalhando sua identidade de maneira encoberta, na clandestinidade. Na verdade o novo estágio agora não seria a *independência*, mas a *interdependência*. Llanque Chana refletiu, por exemplo, sobre a sabedoria do povo andino e concluiu:

O Povo Andino tem uma sabedoria inata, alguns dizem: o sentido comum. Essa sabedoria é saber comunicar-se, relacionar-se, saber consultar, saber reconhecer as faltas e êxitos, não é a sabedoria ocidental de acumulação de informação: quanto mais sabes, mais poder tens. Não, a sabedoria é saber servir, compartilhar, é afetiva. Nosso povo tem guardado e desenvolvido essa sabedoria em seu diário viver, e a mulher é o veículo dessa sabedoria, as crianças também recebem essa sabedoria como dom gratuito, intuem, percebem, têm sensibilidade que se manifesta com muito respeito e modéstia.

E prossegue, defendendo uma “maioridade quéchua”:

No Mundo Andino a autoridade é portadora de sabedoria, de respeito, de serviço, de diálogo, é um modelo de vida para a comunidade. A sabedoria também se encontra nos mitos, nas tradições, nos contos que apresentam modelos de comportamento parecidos às parábolas. Não te proporciona definições do próximo senão te mostra e faz sentir o próximo; há uma atitude de percepção dos sinais e interpretar os sinais dos tempos. Tudo é mensagem, as aves, os ventos, os raios do Sol, as nuvens, o cantar dos rios, os animais, enfim, tudo é mensagem. Os sonhos são mensagens, se interpretam. A sabedoria do povo é a sabedoria da vida.¹⁹¹

Essa sabedoria do povo andino pode ser entendida como um sinal da presença de Deus nos Andes? Como discernir o que é revelação de Deus do que é meramente cultural? Ao celebrarem a vida em um tempo e espaço sagrado (*pacha*), estariam eles tendo uma experiência de Deus, do Deus de Jesus Cristo? Para responder essas perguntas teológicas, será necessária uma sólida reflexão sobre Deus e sua revelação ao mundo (o que faremos no próximo capítulo). Na última parte desta seção, refletiremos sobre essa questão, o “caminhar junto” e os elementos que corroboram uma teologia para o diálogo.

2.3.2.2

Teologia quéchua e teologia índia

Manuel Marzal afirma que as novas formas culturais que tomam as religiões ao serem assumidas em outras culturas trazem à tona o tema do “sincretismo”. Diz respeito às distintas formas de resistência que a população nativa teve (e tem) frente à evangelização colonial (compulsória). O crédito maior

¹⁹¹ LLANQUE CHANA, *Vida y teología andina*, p. 221.

não deveria ser dado às atitudes mais abertas de alguns missionários, mas, sobretudo, à resistência dos índios. Eles “trataram de manter as formas religiosas próprias, a que não queriam renunciar, e de satisfazer a necessidade de repensar a mensagem evangélica desde suas próprias categorias culturais”¹⁹². O esforço nessa direção é conhecido como “teologia índia”.

A teologia índia vai além da tradição, adaptação e comparação. Enfatiza novas abordagens e novas perguntas. Começa com a experiência, com a vida de pessoas e comunidades, com problemas concretos. É holística, transcende dicotomias e dualismos estagnantes. É, ainda, uma reflexão simbólica e interpretativa em vez de conceitual-dedutiva. É gestada em uma matriz dialógica.¹⁹³ A “teologia quéchua”, como tratamos nesta seção, diz respeito aos postulados e sistematizações correspondentes à religião quéchua. Está implícito que, ao longo desses 500 anos, o contato com o cristianismo já influenciou a “teologia quéchua”, introduzindo categorias novas. Mas nosso objetivo neste capítulo foi a problematização envolvendo a fé e a cultura quéchua, dando maior atenção aos elementos andinos.

No próximo capítulo, a atenção será sobre os elementos da teologia cristã que proporcionam o encontro com as culturas no mundo e o discernimento da ação de Deus no mundo. Concluído esse passo, o capítulo 4 versará sobre uma “teologia índia”, isto é, uma teologia com rosto andino. Como “teologia quéchua” no capítulo 2, tratamos diferentes temas a partir das categorias quéchuas. Como “teologia índia”, no capítulo 4, está pressuposta a interação entre as categorias indígenas e a teologia cristã.

Tal trajetória indutiva proporcionará pistas para a imbricada relação entre evangelho e cultura, tomando como base uma cultura concreta, resistente e contemporânea, frente a um modelo ocidental aglutinador e homogeneizador. Essa perspectiva pode contribuir para a construção de um cristianismo cada vez mais policêntrico e, ainda assim, autenticamente no seguimento de Jesus de Cristo, a partir da inculturação da fé cristã.

¹⁹² MARZAL, *Algunas preguntas pendientes...*, p. 22, 23.

¹⁹³ Esse tema será retomado no próximo capítulo. Ver, por exemplo, AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 33, 34; SASS, W. “Cosmovisão indígena e teologia cristã”. In: SUSIN, L. C.; SANTOS, J. M. G. (Orgs.). *Nosso planeta, Nossa vida. Ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 193-213; ZWETSCH, R. E. (Org.). *500 anos de invasão. 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas; CEDI, 1992; CHAMORRO, G. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG-EST, 1998.

3

Teologia cristã para o diálogo com os quéchuas

Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a visita de João Paulo II para devolver-lhe sua Bíblia, porque em cinco séculos ela não nos deu nem amor, nem paz, nem justiça. Por favor, tome de novo sua Bíblia e devolva-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Porque, desde a chegada de Cristóvão Colombo, impôs-se à América pela força uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. A Bíblia chegou a nós como parte do projeto colonial imposto. Ela foi a arma ideológica desse assalto colonialista. A espada espanhola, que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia na cruz que atava a alma índia.

Carta de líderes indígenas em 1985, no Peru.¹⁹⁴

Este capítulo é uma reflexão teológico-pastoral sobre o diálogo e a missão a partir da teologia cristã. A questão de fundo é como comunicar a fé em Jesus Cristo e sua salvação a uma cultura em particular, considerando os novos desafios do pluralismo, da alteridade e do diálogo.

Ao longo das próximas páginas buscar-se-á sustentar uma teologia simultaneamente do diálogo e do anúncio. Assumirá a universalidade da salvação e da obra do Espírito Santo em todas as culturas, mas não a desvinculará da tradição judaico-cristã. No encontro de culturas, uma aporta à outra, e todas são alteradas. Além disso, todo encontro de culturas é também um encontro de religiões. Inculturar a fé cristã é também dialogar com outras religiões. Nesse sentido, a prática missionária deve voltar-se para descobrir Jesus Cristo¹⁹⁵ nos diferentes povos, a partir do Espírito de Cristo. A *atitude fundamental* (sair-de-si-próprio) abre novos horizontes e possibilita emergir um Cristo que convida à conversão em cada povo (etnia), falando sua linguagem e expressando-se como eles.

¹⁹⁴ *Agenda Latinoamericana 1992*, citado por VIGIL, J. M. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 46.

¹⁹⁵ Existem várias abordagens para encontrar um Jesus Cristo indígena. Ver, por exemplo, GONZÁLEZ, R. E.; PLIEGO IGLESIAS, M.; BERIAIN AGUIRRE, F. “A conversão de Jesus à fé originária andina: processos de síntese vital no encontro de duas revelações”. In: TOMITA, L. E.; VIGIL, J. M.; BARROS, M. (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 61-78; MARZAL, M. M. et al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.

3.1

A universalidade da salvação

A universalidade da salvação está dada a partir de uma adequada compreensão de quem é Deus, pois em última instância, a salvação do ser humano é o próprio Deus¹⁹⁶. Baseado em uma teologia da criação atrelada a uma teologia da salvação, bem como de um conceito mais abrangente de revelação e a consequente acolhida do ser humano, consideramos que Deus age em todas as culturas. No entanto, a cultura não tem capacidade de expressar por si mesma essa ação salvífica, necessitando descobrir no cultural a referência a Deus¹⁹⁷. Veremos adiante essa dinâmica, e indicações de como sustentar uma teologia dialogal – sobretudo com as matrizes ancestrais indígenas do nosso continente –, que é o objetivo do último capítulo.

3.1.1

Revisitando a teologia da criação e da revelação

A relação estreita entre criação e salvação nas Escrituras acabou sendo insuficientemente articulada na reflexão teológica cristã. Ao longo dos últimos séculos, predominando o dualismo, a salvação foi separada da criação¹⁹⁸. Apesar de a criação cronologicamente vir primeiro, é a salvação quem deve receber o primeiro lugar teologicamente¹⁹⁹. Isto implica que a teologia da criação não pode ser concebida isolada da soteriologia, afinal, elas provêm de uma mesma fonte.

3.1.1.1

Teologia da criação

¹⁹⁶ MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 20.

¹⁹⁷ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 100.

¹⁹⁸ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 115s, especialmente o capítulo 3.

¹⁹⁹ SENIOR, D.; STUHLMEYER, C. *Os fundamentos bíblicos da missão*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 62.

Uma correta e adequada teologia da criação pode, ainda, desfazer o dualismo vigente em muitos círculos entre fé e cultura. Como nesses casos a reflexão parte de uma origem ontológica da criação como realidade neutra, a oferta salvífica de Deus é algo que se acrescenta²⁰⁰. Carecendo de fundamentação bíblica, essa visão resulta em muitas distorções. Se a ênfase recair sobre o ato da criação de Deus então poderíamos inferir:

(a) que Deus normalmente atua sozinho no esplendor divino solitário, como ele deve ter feito em criar o mundo do nada; (b) que Deus realiza imediatamente o que ele decide e é conhecido acima de tudo pela sua onipotência; (c) que Deus atua dentro de situação perfeita, uma vez que ele não pode produzir coisa alguma indigna [...]; (d) que os detalhes da ação criadora de Deus através do universo podem ser medidos por instrumentos científicos; (e) que o primeiro ato criador de Deus é único e jamais pode ser repetido²⁰¹.

Ao contrário desse modelo baseado numa versão da criação, as Escrituras apresentam um Deus que age no decorrer da história humana e, dessa forma, não atua sozinho, mas dentro de elaborada rede humana de política, economia e costumes sociais. Senior & Stuhlmüller nos brindam com a seguinte síntese acertada: “Deus não nos impressiona tanto com o seu poder, quanto com a misericórdia e a sua tolerância com a fraqueza humana, a ignorância e até o pecado deliberado” e continuam, “o cenário da ação de Deus já não é a arena aberta, desimpedida do nada [...] mas é a água lamacenta e a atmosfera poluída da vida humana”²⁰². Acrescenta-se que os grandes atos redentores de Deus podem ser repetidos reiteradas vezes e que Seu amor motivador (Ef 3.18) não pode ter altura e profundidade determinada, sendo Sua ação incomensurável.

Estamos lidando com a disposição de Deus em ocupar-se com a situação complicada da vida humana em suas diferentes culturas. Um Deus que se faz conhecido como salvador. Na história bíblica, somente resgatando o seu povo é que Deus se manifestou como criador. E essa salvação é uma recriação. Tanto o relato da criação como o da redenção manifestam o desejo de Deus de ver sua criação salva. Porque Ele planejou a humanidade para o bem, é que existiu a criação. Uma vez o ser humano caído, Ele intervém como salvador. Mantém-se o

²⁰⁰ Incongruência corretamente apontada em MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 92s.

²⁰¹ SENIOR; STUHLMUELLER, *Os fundamentos bíblicos da missão*, p. 63.

²⁰² SENIOR; STUHLMUELLER, *Os fundamentos bíblicos da missão*, p. 64.

padrão primeiro, e evidencia-se o caráter salvífico da ação de Deus. Os esforços humanos para a salvação precisam ser iluminados por Deus. Por isso Ele envia Seu Filho (*Ad Gentes*, 3).

Há uma iniciativa de Deus, uma proposta que aguarda uma resposta dos seres humanos. Essa resposta ao Último constitui-se na experiência primeira. Ela difere das tematizações posteriores e “mesmo uma autêntica experiência mística pode ser entendida e verbalizada correta ou incorretamente, suficiente ou insuficientemente”²⁰³. Mas, mesmo que não consigamos dar uma explicação racional satisfatória para a ação de Deus no ser humano e na história, Ele continua se doando aos povos. Seu agir salvífico acontece por iniciativa do próprio Deus, que vem ao encontro do ser humano. Como afirma Miranda, a salvação consiste exatamente nesse encontro²⁰⁴. Nesse sentido, o ser humano foi criado para o encontro com Deus. Isto é, a ordem da criação está envolvida pela ordem da salvação. Por natureza a salvação *cristã* se dirige a toda humanidade, tendo uma dimensão universal.

No entanto, “a salvação cristã só poderá ser entendida e assumida como tal se conseguir ser experimentada e expressa no interior de cada *cultura*”²⁰⁵. Temos, então, uma inculturação da fé como inculturação da salvação de Jesus Cristo. Assim está posto o objetivo pastoral da Igreja cristã:

Devemos afirmar mais corretamente que a função última da Igreja, enquanto Povo de Deus e comunidade dos cristãos, é levar outras gerações a realizarem as experiências salvíficas que deram sentido e unidade à existência de seus membros. Ela transmite não só enunciados ou doutrinas, mas sobretudo experiências salvíficas, resultantes do encontro com Jesus Cristo vivo²⁰⁶.

Essas experiências salvíficas apontam para o fato de que a vivência autêntica da fé cristã tem necessariamente uma dimensão social e política que lhe é intrínseca. Em Atos 15 está registrado um episódio envolvendo Paulo, Silas, Barnabé e outros cristãos na Igreja em Jerusalém, onde as experiências salvíficas foram condicionadas a uma versão cultural particular. Ainda que tal atitude tenha

²⁰³ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 71.

²⁰⁴ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 72.

²⁰⁵ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 26.

²⁰⁶ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 16.

sido desautorizada no desfecho do mesmo capítulo, a tendência continuou viva nos séculos seguintes²⁰⁷.

Um grupo de cristãos achou que deveria permanecer fechado em seu mundo cultural. Aceitavam que os gentios podiam receber a salvação cristã, mas primeiramente deveriam aceitar a lei de Moisés, a circuncisão, etc. Nesse modelo “os outros” é que devem vir até a Igreja. O outro modelo defendido na ocasião, no entanto, era instigante:

Bem diferente é a atitude evangelizadora de Paulo e dos primeiros grandes evangelizadores. Eles não ficam instalados, esperando que os outros se aproximem: saem do ambiente familiar palestinese e vão ao encontro dos gentios, lá onde eles estão, em seu mundo cultural. O objetivo é ajudar os outros a encontrarem, no interior de seu mundo, um Jesus Cristo vivo, capaz de tocar seu coração no processo de conversão, um Jesus capaz de falar a linguagem e de movimentar a afetividade do grego, do romano, e assim por diante²⁰⁸.

O prolongamento dessa lógica implica em uma evangelização inculturada que procura ser africano com os africanos, japonês com os japoneses, andino com os andinos. Trata-se de imitar Cristo (um Cristo japonês ou andino) e não um Cristo ocidentalizado²⁰⁹. Tal modelo está inspirado em Jesus, cuja atitude fundamental “resume-se no desprendimento, na saída-de-si-próprio para encontrar o outro onde estiver, a fim de ajudá-lo em seu crescimento”²¹⁰.

A história da evangelização da América Latina, no entanto, mostra que esse modelo crístico não foi observado. Antes, porém, prevaleceu um tipo de cristianismo centralizador de matriz ocidental, que influiu decisivamente sobre as experiências salvíficas realizadas e tematizadas em outros horizontes socioculturais. A decisão de nivelar as demais experiências a partir do próprio, sobre o pretexto de unidade, revelou que o que se pretendia era de fato a unanimidade ou unicidade de pensamento e tematização cultural. Contudo, “para

²⁰⁷ Esse exemplo foi explorado em RUBIO, A. G. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 183s.

²⁰⁸ RUBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 183.

²⁰⁹ RUBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 184.

²¹⁰ RUBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 183.

manter sua *identidade* em outros contextos, a experiência salvífica cristã *deve* ser vivida e expressa *diversamente*”²¹¹. Nesse sentido:

Faltou, com lamentável frequência, a atitude fundamental, vivida por Jesus Cristo: sair-de-si-próprio para encontrar o índio, o negro, o povo marginalizado, em seu mundo, em sua cultura, em sua expressividade. Encontrá-los para aprender com eles e assim poder ajudá-los na descoberta de um Jesus Cristo que já está no coração dessa gente (universalidade da graça da redenção de Jesus Cristo). A evangelização é vista, assim, como um serviço humilde e discreto, que ajuda a emergir esse Cristo com os traços do índio, do negro..., que fala a linguagem deles e que toca seu coração, convidando-os à conversão²¹².

A diversidade está dada já na criação, nas variações do mundo animal e vegetal, nas disposições climáticas etc. Por conseguinte, não é possível reduzir todo o espectro humano a uma única versão cultural. E mais, essa diversidade é um patrimônio, não um prejuízo ou contratempo. A Igreja cristã precisa discernir as riquezas que Deus distribuiu entre os seres humanos (*Ad Gentes*, 11). Dado que as culturas humanas são tão distintas entre si, não basta falar de teologia da criação. É preciso associar a dimensão da revelação nas diferentes culturas.

3.1.1.2

Teologia da revelação

Por revelação entendemos o gesto gratuito de Deus de se manifestar a nós para nossa salvação. Ela acontece na própria doação que Deus faz de si mesmo, como um convite a participarmos da vida de Deus. “Revelação cristã não significa primeira e fundamentalmente um saber sobre Deus”, afirma Miranda. E, no espírito do Vaticano II, registra-se que “um encontro salvífico de Deus com o ser humano, [visa] primariamente não à transmissão de verdades, e sim à comunicação de vida e salvação”²¹³. Nesse sentido, revelação de Deus e realização da salvação se equivalem.

Embora a ação salvífica de Deus tenha uma dimensão cognitiva, a revelação não é a transmissão de um ensinamento divino que serve à salvação.

²¹¹ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 64, grifos do texto.

²¹² RUBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 185.

²¹³ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 65.

Não se constitui de verdades reveladas ou formulações da fé. Tal equívoco tem gerado um cristianismo racionalizado, frio e impessoal. Ao contrário, a revelação diz respeito à intervenção salvífica de Deus, experimentada e manifestada por seu povo. Portanto, criativa, diversificada e humanizadora:

Nós cristãos devemos superar nosso etnocentrismo cultural e principalmente a centração em nossa própria experiência de revelação, que nos faz arrogantes e pretensos detentores do monopólio da verdade revelada e dos meios de salvação. Ao contrário, todos estamos no seio da verdade e todos podemos crescer na aproximação e na apropriação pessoal e coletiva dessa verdade [...] Todos podemos aprender uns dos outros acerca dessa verdade e nos corrigir dos equívocos e desacertos que cometemos contra ela²¹⁴.

Essa “centração em nossa própria experiência de salvação” tem impedido alguns setores da Igreja cristã de reconhecer a presença real de Deus no mundo²¹⁵. A partir de novas aberturas nas últimas décadas (não pela via da concessão, mas da gratuidade, do reconhecimento do agir amoroso de Deus em outras culturas e religiões, e do Seu Espírito de Vida) foi possível uma nova ideia da revelação. Nas palavras de Andrés Torres Queiruga, uma nova ideia de revelação que é:

não mais concebida de maneira fundamentalista, como uma espécie de “ditado divino” que é preciso tomar à letra, mas como um “dar-se conta” daquilo que Deus, desde sempre e sem discriminação, está tentando comunicar a todo indivíduo, a toda comunidade e a toda cultura. Muito unido a essa nova ideia, e em boa parte graças a ela, marcou presença também a compreensão da particularidade como uma necessidade da realização – de toda realização – histórica, a qual, apesar de sua destinação universal, é sempre “situada” e, pela mesma razão, se torna desigual em suas conquistas e configurações.²¹⁶

Essa revelação de Deus, possível a todos, nem sempre é adequada e suficientemente captada/acolhida pelo ser humano. Assim, ao revelar-se, Deus abre caminho à salvação, mas se não houver acolhida, tal salvação não se concretiza. A iniciativa reveladora de Deus em Jesus de Nazaré não pode ser acolhida pelos fariseus, por exemplo, e por isso, não receberam a salvação de Jesus. Esse é o tema da próxima parte.

²¹⁴ BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992, p. 43.

²¹⁵ Ver, por exemplo, TORRES QUEIRUGA, A. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007. Aqui, p. 193.

²¹⁶ TORRES QUEIRUGA, *Autocompreensão cristã*, p. 189.

3.1.2

A acolhida da salvação

Deus se doa continuamente em graça e perdão a todos os seres humanos, em todos os momentos da história. “Deus não chegou aqui com os missionários. Ele já estava presente nas culturas: a revelação não se restringiu à experiência judaico-cristã, recolhida canonicamente pelas Escrituras. Mas é um dado permanente da história da salvação universal”²¹⁷. Mas todo esse esforço de Deus implica que o ser humano capte e experimente essa ação de Deus. Caso contrário não poderíamos falar de revelação salvífica²¹⁸.

3.1.2.1

A salvação divina e a liberdade humana

Nesse item vamos analisar duas questões importantes. A primeira é a liberdade do ser humano em sua resposta a Deus. Um Evangelho sem liberdade e sem libertação não é o Evangelho de Jesus nem o anunciado pelos apóstolos. A segunda, é que o acolhimento na fé é parte constitutiva da realidade da revelação de Deus. Essas duas questões concorrem para a meta da autocomunicação de Deus.

Se as religiões são respostas de todo um povo, coletivamente, à proposta de Deus, a teologia daí resultante tem como sujeito a própria comunidade. De acordo com Leonardo Boff, isso é assim, ao menos para a teologia índia, em curso em nosso continente²¹⁹.

Como vimos, essa resposta pode ser insuficiente ou incorretamente entendida e verbalizada. Em sua liberdade, o ser humano pode escolher perder-se. E mesmo que tenha decidido corretamente, há o risco de não-acolhida. Como a fé resulta da própria ação de Deus, a acolhida em fé é parte integrante do que é a Palavra de Deus. Sem o acolhimento, não podemos dizer que houve revelação, pois fica apenas no primeiro passo, na iniciativa de Deus. A fé é o que nos possibilita captar essa interpelação. Nessa linha afirma França Miranda:

²¹⁷ BOFF, *América Latina*, p. 38.

²¹⁸ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 66.

²¹⁹ BOFF, *América Latina*, p. 38. Ver também, MIRANDA, M. F. “As religiões na única economia salvífica”. *Atualidade Teológica*. a. VI, n. 10, p. 9-26, jan. -abr. 2012. Aqui, p. 21s.

Em seu existir e agir, ele [o ser humano] depende totalmente de Deus. Criando-nos livres, Deus cria criadores. Somos capazes de orientar, moldar, constituir nossa própria existência, transformar a natureza, influir na sociedade, construir a história. Mais ainda. Sendo a atuação de Deus uma atuação transcendente, a ação humana se constitui como mediação histórica (categorial) desta atuação divina. Conforme sua resposta pode a liberdade humana ser canal ou obstáculo à ação salvífica de Deus.²²⁰

Dado fundamental da fé cristã é que Deus vem ao encontro da humanidade. Mas isso não torna redundante ou opcional o anúncio do Evangelho. O fato de haver uma comunicação primeira de Deus nas culturas não significa que as tematizações são adequadas ou que as “respostas” dos povos atendem ao chamado à conversão, ao voltar-se para Deus. José Comblin afirma: “Acreditamos que todos os seres humanos possam encontrar no Evangelho uma Boa-Nova que os liberte. Não podemos fixar os contornos de antemão, menos ainda mostrar a outros o caminho que devem seguir, porque Deus mostra isso a cada um deles e aos seus conjuntos religiosos e culturais”²²¹.

Dessa forma, Deus continua agindo sobre o mundo possibilitando inclusive o próprio agir das criaturas. Em sua liberdade o ser humano pode ou não acolher a salvação de Deus. Para quem acolhe a salvação, dizemos que houve revelação. O mesmo não se pode dizer daqueles que se encerram em sua imanência.

3.1.2.2

Acolhida da salvação e as Igrejas

Como consequência direta do acolhimento em fé, há a formação da “comunidade dos que creem”. É a comunidade dos que acolhem na fé a ação salvífica de Deus e que transmite, sobretudo, experiências salvíficas. A Igreja de Deus não é mera instituição, nem uma “Igreja invisível”, institucional. Como comunidade dos que creem, o ser Igreja capta e experimenta a ação de Deus de modo privilegiado. Podemos, inclusive, afirmar que a revelação salvífica de Deus não poderia prescindir da Igreja, no seguimento de Jesus Cristo vivo:

²²⁰ MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 22.

²²¹ COMBLIN, J. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005, p. 22.

Dado central de nossa fé é o fato de que Deus interveio em nossa história por seu Filho Jesus Cristo, constituindo esta iniciativa absolutamente livre de Deus uma interpelação para nós. Acolhendo-a, deixando que polarize, hierarquize e estructure todas as dimensões de nossa pessoa, respondemos ao gesto gratuito de Deus, assumimos o sentido último de nossa existência, dispomos de uma referência para o agir, concebemos nossa história como um projeto a ser realizado, numa palavra, *vivemos como cristãos*. [...] Atingindo-nos profundamente, esse envolvimento com o convite divino torna-se uma experiência totalizante, que ilumina e estrutura a multiplicidade de experiências que constituem nossa história pessoal²²².

Essa salvação não estaria ausente nos diferentes povos no mundo. Levanta-se uma importante questão envolvendo a missão. A concepção tradicional de missão – levar a salvação cristã – perde sua força, mas a atividade missionária não perde seu sentido: precisa se readequar. Antes de prosseguir com a reflexão – sobre quem pode mediar essa salvação e qual é o específico da salvação cristã –, apontaremos algumas implicações diretas para a missão, envolvendo a temática da salvação. Isto é, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

3.1.3 Salvação e pluralismo religioso

Aquele sentimento de superioridade que fortemente permeou o cristianismo até o século passado – especialmente de recorte católico²²³, mas não exclusivamente –, está sendo substituído, paulatinamente, por uma revalorização das demais religiões (*Nostra Aetate*, 2). A pluralidade religiosa sempre existiu, mas não era “percebida” ou aceita como categoria. Nesse sentido, José Maria Vigil afirmou: “pela primeira vez grande parte da humanidade vive num ambiente religioso realmente plural”²²⁴. O pluralismo religioso apresenta desafios, exigências e questionamentos. Se há uma única economia salvífica, qual seria a legitimidade das outras religiões? Nos dois próximos itens, refletiremos sobre o impacto do pluralismo religioso na teologia da salvação, considerando dois aspectos: as diferentes religiões e a economia salvífica; e a missão nesse novo contexto pluralista.

²²² MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 16.

²²³ França Miranda afirma que o católico nutria esse sentimento de superioridade com relação às outras denominações cristãs, e com relação aos cultos não cristãos (tratados como superstição). Cf. MIRANDA, M. F. *Um homem perplexo. O cristão na atual sociedade*. 3. ed. São Paulo: 1996, p. 55s.

²²⁴ VIGIL, *Teologia do pluralismo religioso*, p. 29.

3.1.3.1

As religiões e a economia salvífica

Na perspectiva cristã há uma única economia salvífica. As demais religiões participam dessa economia contribuindo com as “sementes do Verbo” e com novas matrizes culturais que permitam expressar certos elementos da fé que não puderam ser expressos na tradição cristã. Afirmar França Miranda: “esses novos horizontes e essas novas expressões religiosas não são, *a priori*, neutras ou hostis à fé cristã, pois estão também prenhes dos elementos crísticos”. E prossegue França, considerando as religiões em seus horizontes respectivos, “oferece outros horizontes para olhar a si próprio, capacitando-o [o cristianismo] a reinterpretar a verdade que é Jesus Cristo com outras linguagens e estruturas mentais”²²⁵. Esse seria o sentido das religiões no plano de salvação de Deus. Não completam o que faltou em Cristo, mas o que falta em *nossa apropriação*²²⁶ dessa revelação de Deus.

Como também a fé cristã só se encontra já concretamente contextualizada, pode-se dar que, no diálogo com outra religião, o que parece fazer dificuldade à fé, de fato, apenas está se opondo à versão cultural que a expressa. Não podemos também excluir que certas características da ação salvífica de Deus tenham encontrado maior dificuldade de vivência e de expressão na cultura semita ou helenista, que nos são familiares. Nesse caso, outras culturas poderiam conter elementos mais afins à atuação divina, constituindo-se como mediações legítimas dessa mesma atuação.²²⁷

Hans Urs von Balthasar, em posicionamento semelhante, ensina que Cristo integra e cumpre o que há de verdadeiro e de bom em todas as religiões e filosofias da humanidade, inclusive em seu judaísmo de origem. Em João 19.28, as Escrituras registram: “Mais tarde, sabendo então que tudo estava concluído, para que a Escritura se cumprisse, Jesus disse: ‘Tenho sede’”. Assim, Cristo une

o que não poderia ser unido em “tempos passados”: o Sumo Sacerdote e o Cordeiro imolado, o Rei e o Servo, o Templo e o adorador dentro do Templo, o sagrado e o profano e, por fim, sua origem em Deus e seu nascimento feito

²²⁵ MIRANDA, M. F. *A igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 294.

²²⁶ Ver, por exemplo, MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 26.

²²⁷ MIRANDA, *A igreja numa sociedade fragmentada*, p. 291.

homem. E ele o faz, no fim de tudo, sem que para isso tenha que quebrar as antigas tábuas da Lei, mas “[cumprindo] a Escritura”.²²⁸

Dessa forma, nosso desafio é conhecer, captar e compreender as diferentes expressões religiosas em seus respectivos horizontes culturais. Para isso será necessário um verdadeiro encontro com o outro, com sua cultura, assumindo-a. As verdades daí resultantes deverão ser confrontadas com as verdades da fé cristã. O resultado do encontro não deve ser uma síntese acrítica e aglutinadora. Dois resultados e diferentes consequências são esperados. Primeiro, a autocompreensão cristã sairá do *encontro* enriquecida com a perspectiva e verdade do outro; os conteúdos da tradição serão purificados e aperfeiçoados; e o cristianismo experimentará maior capacidade de universalização. O segundo resultado esperado é que nem todos os elementos não cristãos serão integrados no *confronto*. As contradições com as verdades e valores evangélicos não poderão ser assumidas pelo cristianismo sob o risco de afetar negativamente a identidade cristã.²²⁹ Balthasar entende que temos que estar familiarizados com as religiões do mundo e também ser capazes de discutir tanto sua verdade quanto aquilo em que diferem da revelação cristã²³⁰.

Por outro lado, não queremos cair em uma noção de monopólio da salvação concentrado na religião – seja no cristianismo, seja estendendo às demais religiões. A salvação não tem a ver com filiação religiosa. O critério fundamental para avaliar as práticas humanas em busca de salvação foi revelado em Jesus Cristo: “consiste na prática do amor a Deus e ao próprio semelhante, e não na participação em cultos de outras religiões”²³¹.

No que tange às religiões, aqui emerge a importância do diálogo inter-religioso: possibilitar a comunhão interpessoal entre adeptos de outras religiões. “Somente a experiência do encontro pode problematizar e consequentemente ultrapassar os limites de determinado horizonte, sempre que não puder ser por ele totalmente equacionada e explicada”²³². O encontro com o outro ou a atitude de

²²⁸ BALTHASAR, H. U. *Epilogue*. San Francisco: Ignatius, 1995, p. 94.

²²⁹ MIRANDA, A *igreja numa sociedade fragmentada*, p. 294 e 295.

²³⁰ BALTHASAR. *Epilogue*, p. 16, 72.

²³¹ Esse tema será desenvolvido mais adiante. Cf. MIRANDA, M. F. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 18.

²³² MIRANDA, *O cristianismo em face das religiões*, p. 31 e 32.

abertura ao encontro convida ao diálogo e ao respeito mútuo, uma das características da atitude salvífica (amor fraternal)²³³. A Igreja cristã é desafiada a entrar em comunhão com as diversas formas de cultura, trazendo, assim, contribuições tanto para a cultura como para a Igreja (*Gaudium et Spes*, 44, 53, 58).

São notórias as mudanças no contexto religioso da América Latina, de mais aceitação, tolerância e convivência com diferentes religiões. José Maria Vigil afirmou:

O ecumenismo está em marcha, vivo, atuando dia e noite, constantemente, implícita e explicitamente, não somente onde é favorecido pelo nome, como também nos lugares onde não é reconhecido, ou onde se crê estar-se salvo dele. Está em marcha e não há quem possa detê-lo. O mundo se unifica, inter-relaciona-se, dialoga, conhece, percebe, experimenta, informa-se, intercambia... e as religiões se aproximam, intuem, adivinham, pressentem, dialogam e convergem entre si. E, como sempre, Deus não está alheio a sua obra.²³⁴

Vigil empregou o termo “ecumenismo” em seu sentido etimológico original e não reduzido ao diálogo entre cristãos. Ele percebeu que esse movimento é irreversível, e as religiões irão dialogar cada vez mais (formal e informalmente). Torres Queiruga, na mesma linha, afirma estar acontecendo um “ecumenismo real”:

Se se olham os processos reais, compreende-se sem grande dificuldade que, no movimento profundo da história, está acontecendo já um *ecumenismo real* de alcance incalculável. Hoje praticamente todas as religiões já entraram em mútuo contato; e é claro que isso não acontece sem profundas modificações. As instituições cristãs estão real e verdadeiramente presentes nas outras religiões, da mesma forma que as instituições destas estão presentes no cristianismo. Seria concebível o estado atual do cristianismo sem seu contato com o hinduísmo e o budismo, ou sem sua secular convivência com o Islã? É possível pensar – recorde-se Gandhi – que a sacralização das castas não foi profundamente erosionada pela afirmação cristã da igualdade de todos perante Deus? Pode alguém imaginar que – apesar das atuais restrições – a leitura do Alcorão seguirá com seu literalismo fundamentalista depois que os teólogos islâmicos começaram a entrar em contato com a crítica cristã da Bíblia? [...] de fato está

²³³ Ver, por exemplo, MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 21: “A própria teologia cristã, confirmada por pronunciamentos do magistério, já reconhece não só a salvação de Jesus Cristo acontecendo fora do âmbito cristão, mas ainda valoriza as demais tradições religiosas como mediações e contextos nos quais o ser humano responde à interpelação salvífica divina”.

²³⁴ VIGIL. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 285, 286.

acontecendo uma expansão real das valências universalistas presentes em cada revelação concreta.²³⁵

Há muito ainda por *caminhar*. Conhecemos pouco sobre as religiões do mundo. Sobre as religiões indígenas, por exemplo, mantemos muitas generalizações. Que novas pontes para o diálogo possam ser construídas, e que seja possível maior proximidade e acompanhamento entre os povos. Como afirmou Raimond Panikkar: “O diálogo religioso deve ser genuinamente *religioso*, e não simplesmente uma troca de doutrinas e pontos de vista intelectuais [...] O diálogo deve surgir da profundidade de meu parceiro”²³⁶.

No dizer de Leonard Swidler, “experimentar ‘de dentro’ a religião ou ideologia de outro é possível a todos”²³⁷. No diálogo, buscamos experimentar a religião do outro a partir “de dentro”, do mais profundo, do espiritual. Esse pertencer múltiplo permite ao cristão captar e entender as verdades do outro nas categorias próprias daquela cultura e fé²³⁸.

No próximo item refletiremos sobre a atividade missionária da Igreja a partir desse novo contexto – pluralismo religioso –, e dessa nova abordagem – dialogal e relacional.

3.1.3.2

A missão e o pluralismo religioso

Seria a missão realmente necessária nessa nova realidade de pluralismo, fragmentação e individualismo? David Bosch questiona-se a partir da perspectiva dos missionários que são enviados para outras culturas:

²³⁵ TORRES QUEIRUGA, A. “El diálogo de las religiones en el mundo actual”. In: GOMIS, J. (Org.). *El Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*. Barcelona: Herder; El Ciervo, 2001, p. 67-84.

²³⁶ PANIKKAR, R. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist, 1978, p. 50.

²³⁷ SWIDLER, L. *Cristãos e não-cristãos em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 92.

²³⁸ Ver também, Michael Amaladoss, que propõe um desafio mútuo e cooperação conjunta das religiões, superando a simples partilha de experiências e opiniões. Cf. AMALADOSS, M. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1995.

E no contexto da atual atitude de diálogo com adeptos de outros credos, cresce o número de missionários que se indaga se ainda faz sentido ir até os confins da terra por causa do evangelho cristão. Por que, realmente, alguém deveria “sofrer as angústias do exílio e as picadas de mosquitos” se as pessoas serão salvas de qualquer maneira? Afinal de contas, já é “suficientemente ruim ter um trabalho árduo a realizar, mas muito pior quando é discutível se esse trabalho vale a pena ser feito”²³⁹.

Ser missionário do tipo “exilado”, como indica Bosch, acrescenta às dificuldades da empreitada a falta de certeza e segurança com relação à real necessidade da atividade missionária no mundo atual. A resposta a essa questão passa pela posição teológica adotada sobre o diálogo inter-religioso. São várias as classificações sugeridas, e, por razões de espaço, ficaremos com a tripartite²⁴⁰ *particularismo*, *inclusivismo* e *pluralismo* – muito difundida na literatura –, combinada com uma segunda, que se apresenta como paralela: *eclesiocentrismo*, *cristocentrismo* e *teocentrismo*.²⁴¹

Como acertadamente observou Walter Sass, as três formas tradicionais de diálogo inter-religioso – o particularismo, o inclusivismo e o pluralismo – não satisfazem plenamente, sobretudo quando testadas do ponto de vista do respeito pelo outro e da própria fé. As principais limitações apontadas foram: o *particularismo* seria da ordem da imposição, negando qualquer verdade do outro; o *inclusivismo* seria seletivo, pois reconhece apenas algumas verdades no outro; e o *pluralismo*, que parece ser o que mais leva em consideração o outro, no fundo é indiferente, pois não teria critérios para as (in)verdades de cada religião²⁴². Contudo, na falta de uma classificação mais apropriada, manteremos essa, cientes da sua limitação.

No modelo *particularista*, a missão é entendida como tarefa para impedir a condenação dos não-evangelizados, e qualquer possibilidade de salvação sem a pregação explícita do evangelho e o conhecimento nominal de Jesus Cristo é considerada *falsa*. A razão primária para uma pessoa estar “perdida” (sem

²³⁹ BOSCH, D. J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma da teologia da missão*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 437.

²⁴⁰ É mais comum *exclusivismo* ou *restritivismo* em lugar de *particularismo*. No entanto, preferimos essa última, por julgar pejorativa a primeira e muito genérica a segunda.

²⁴¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 13s. (nn. 8-12). Para mais classificações, ver, por exemplo, VIGIL, *Teologia do pluralismo religioso*, p. 59s.

²⁴² SASS, W. *O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário*, p. 73s.

salvação) é não ter tido a oportunidade de ouvir as Boas-Novas sobre Jesus nesta vida²⁴³. O modelo *pluralista*, por sua vez, considera todas as religiões outros caminhos para a salvação. Essa “indiferença” para com o outro substitui o chamado à conversão por uma aceitação que chamo “acrítica”. Nesse sentido, a conversão deixa de ser o objetivo primário da missão, já que o que importa é que cada um, pelo mútuo testemunho, viva profundamente sua fé, sem aprender ou ensinar na relação com o outro. Se há um anúncio do Evangelho, ele deveria levar o cristão a ser um melhor cristão, e o budista, um melhor budista, como expressou Paul Knitter.

Os cristãos devem dar testemunho de Cristo para a promoção do Reino. Todos os povos, todas as religiões devem conhecê-lo, para atingir o conteúdo pleno da presença de Deus na história. E aí estão, o propósito e a motivação de ir até os confins da terra. Mas na nova eclesiologia e no novo modelo da verdade, admite-se que todos os povos deveriam conhecer algo sobre Buda, sobre Maomé. Isso faz parte também do objetivo e da inspiração do trabalho missionário: dar testemunho, para que os cristãos possam aprofundar e expandir seu próprio conceito da presença e do propósito de Deus no mundo. Com esse mútuo testemunhar, esse mútuo crescimento, o trabalho da promoção do Reino avança.²⁴⁴

José Maria Vigil propõe que a missão, dentro do modelo pluralista, supere a referência confessional. Isto é, a missão cristã deverá ocupar-se ou coincidir-se com a *missão humana*: promoção do amor, da justiça, da liberdade, do bem dos pobres. Precisa superar o corporativismo que defende a Igreja ou o cristianismo *sem mais*, por cima das Causas de que a Igreja é devedora. Nossas causas são as grandes causas da humanidade, causas e sonhos de todos os povos e de Deus também. Não seria o critério escatológico pelo qual Deus julgará os seres humanos (cf. Mt 25.31ss) um critério não confessional? Na verdade, Vigil defende que esse critério é não eclesiástico, nem mesmo religioso.²⁴⁵

O modelo *inclusivista*, por sua vez, reconhece uma ação universal do Espírito, mas entende que é possível (e é querido por Deus) que essa ação divina

²⁴³ Ver, por exemplo, SANDERS, J. (Ed.). *E aqueles que nunca ouviram? Três pontos de vista sobre o destino dos não-evangelizados*. Arapongas: Aleluia, 1999.

²⁴⁴ KNITTER, P. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. New York: Orbis Books, 1985, p. 222. Ver também: KNITTER, P. “A transformação da missão no paradigma pluralista”. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*. fasc. 319-323 (1). Petrópolis: Vozes, p. 99-109, 2007; *Introducing theologies of religions*. New York: Orbis Books, 2002.

²⁴⁵ VIGIL, *Teologia do pluralismo religioso*, p. 337s.

seja tematizada a partir de Jesus Cristo. Esse modelo defende que “o anúncio explícito da fé faz crescer a chance salvífica e também a responsabilidade pessoal”. E continua França Miranda: “Além disso, considera-se hoje a missão tarefa dirigida não só a indivíduos, mas sobretudo aos povos e às culturas”²⁴⁶. Assumimos, então, esse modelo como postura teológica frente ao diálogo inter-religioso.

O pluralismo religioso é um grande desafio e deve ser encarado por toda teologia que se quer relevante hoje. Considerando que a religião é o coração de toda cultura, “a inculturação da fé não pode prescindir do encontro com as religiões, que deveria se dar sobretudo por meio do diálogo inter-religioso”²⁴⁷. O diálogo, logo, é um imperativo. O problema é maior porque, como afirmou Wesley Ariarajah, “a missiologia continua a ser um dos campos menos desenvolvidos da Teologia Cristã, porque nunca houve a coragem de pensá-la de maneira nova”²⁴⁸.

Christine Lienemann-Perrin propõe, então, uma “teologia pluralista da missão”, que tenha parâmetros definidos a partir amor e da não-violência, e que se construa a partir do encontro e da interação²⁴⁹. Em suas palavras:

Numa ótica empírica, será que a missão cristã ainda tem futuro no século XXI? Com certeza, em se considerando a dinâmica difusão do cristianismo em muitas partes do mundo. Não há dúvida de que a missão é realizada como obra da Igreja; a questão é como ela é encaminhada e referenciada em seu fundamento. Será que as grandes Igrejas se sujeitarão a seus bloqueios de missão, deixando o campo de missão entregue a forças preponderantemente reacionárias e fundamentalistas, para depois se queixar do despautério da missão? Ou será que elas próprias desenvolverão alternativas dignas de crédito, voltando a apresentar a transmissão da fé como sinal necessário da Igreja? A simultaneidade de demandas não simultâneas de missão proíbe a estipulação de regras detalhadas para a futura missão “nos seis continentes”. Entretanto, todas as experiências feitas até aqui na história da missão necessariamente ditam um princípio que precisa vigorar independentemente do contexto e da situação: a renúncia à violência, coação, pressão e doutrinação para fins de difusão da fé. Isto constitui, por assim dizer, o

²⁴⁶ MIRANDA, *O cristianismo em face das religiões*, p. 30. Cf. RAHNER, K. “Mission und implizite Christlichkeit”. *Sacramentum Mundi III*, Freiburg, p. 547-551, 1969; “Änonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche”. *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln, p. 498-515, 1970.

²⁴⁷ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*, p. 20 (n. 26).

²⁴⁸ ARIARAJAH, W. *Repensando a missão para os nossos dias*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011, p. 60.

²⁴⁹ Ver, por exemplo, LIENEMANN-PERRIN, C. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

duplo mandamento do amor para a missão, no qual estão compreendidos todos os demais requisitos.²⁵⁰

Para o cristianismo esse “duplo mandamento do amor” foi encarnado na pessoa de Jesus, nossa referência máxima, e por isso *específica* e *única*. Assim, é necessário comunicar a mensagem de um Jesus universal pré-existente, justamente porque não damos por certo que todos estejam captando corretamente a revelação. A tarefa missionária consiste em inculturar a fé cristã nesses diferentes contextos, a partir do respeito e da solidariedade universal da humanidade. Mas não quer dizer que antes dos missionários a salvação de Jesus não lhes podia alcançar. Paulo declara que Deus não se deixou ficar sem testemunho de si mesmo entre os gentios (Romanos 1.14-15; Atos 14.17). Antes, porém, afirmamos que essa revelação dá-se de modo pleno em Jesus. Por isso é preciso conhecê-Lo, enquanto vida, obra e ensino. A próxima seção retomará a questão de Jesus como mediador.

3.2 A mediação cristológica

Depois de considerarmos que a salvação é universal, que Deus se revela a todos os povos e culturas e que sua revelação é por definição salvífica, vamos nos deter sobre o específico da salvação cristã. A fé cristã considera Cristo o centro da revelação divina. Ao mesmo tempo, toda fé cristã é fé em Deus. Não é fé em algo além de Deus, mas fé em um Deus que se encarnou em Cristo, definindo a relação cristã com Deus e o conceito cristão de Deus. O problema potencial implícito aqui – escolher a teocentricidade ou a cristocentricidade – pode ser evitado assumindo-se que “a fé cristã é cristocêntrica precisamente porque é profundamente teocêntrica”²⁵¹. Vamos considerar agora as implicações dessa mediação cristológica para o encontro entre o cristianismo e as outras religiões.

²⁵⁰ LIENEMANN-PERRIN, *Missão e diálogo inter-religioso*, p. 161.

²⁵¹ AULÉN, G. *A fé cristã*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002, p. 64s.

3.2.1

Mediador ou mediadores da salvação?

A fé cristã não admite outro mediador a não ser Jesus Cristo. Ele é único e universal. Sua mediação é superior às demais (Hebreus 8.6; 9.15; 12.24). Tais exigências têm ensejado debates ao longo da história, e não apenas nos atuais tempos pós-modernos. Não se pretende circunscrever a revelação divina, mas trata-se de não reconhecer outro Deus a não ser o que se revelou em Cristo. Ele não é uma etapa a ser superada²⁵², e outros mediadores não poderiam coexistir, pois não há o que complementar. Jesus é o perfeito Mediador porque a “salvação” que comunica ao ser humano é a Sua mesma. Em sua humanidade, recebeu-a do Pai, e a quer compartilhar com todos os homens²⁵³: “Ele é o único que, padecendo por todos, dá a todos a universalidade do gênero humano, a vida e a salvação”²⁵⁴. Agora Ele é a salvação. Como salvador único, sua salvação alcança o gênero humano, por certo também aqueles que estão em outras religiões: “Pois não há, debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos” (Atos 4.12).

3.2.1.1

Não há auto salvação humana

O ser humano não pode salvar-se (autossoteriologia). E a salvação supõe que intervenha uma alteridade. Essas duas premissas exaradas da Bíblia apontam para a solução encaminhada por Deus: promover o encontro com o humano. Deus toma a iniciativa de revelar-se (salvar) e os homens respondem a partir da fé. Entendemos fé aqui como uma expressão aplicada à relação entre Deus e o ser humano, e que deve ser compreendida sob dois pontos de vista: a) em ser o homem submetido e dominado por Deus – fundamenta-se na atividade de Deus e existe em razão dela; e b) do ponto de vista humano – apresenta-se como *um voltar-se e entregar-se a Deus*. A fé implica sempre em escolha e decisão. Nesse

²⁵² LADARIA, L. F. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007, p. 15. Ver também, MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 19s.

²⁵³ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 116.

²⁵⁴ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 145.

sentido, a revelação é anterior à fé. Deus provoca uma resposta. Paradoxalmente, a fé origina-se e nutre-se da revelação. São conceitos correlatos²⁵⁵.

O diferencial é a iniciativa de Deus, mas o *sim* do ser humano é importante. Já afirmamos anteriormente que sem acolhida não houve efetivamente revelação. Uma consequência para a sintonia do gesto redentor de Deus e a entrega do homem é sua *divinização*, no sentido da ação de Deus no homem: temos o novo nascimento, renovação da mente, união com o Pai, com Cristo, o agir sobrenatural do Espírito Santo, etc. No entanto, essa nova relação dialogal entre Deus e o ser humano não se funde em outro ser, isto é, o homem permanece plenamente homem, frente a um Deus distinto dele. O ser humano é resgatado do seu estado de morte e *elevado* (dignidade), passa a ter *vida*, no sentido amplo da palavra.

Mas isso não acontece indistintamente. A revelação não é captada igualmente por todos. Muitas culturas desenvolveram suas respostas às provocações de Deus e muitas vezes foram ineficazes. As religiões podem ser expressão do egoísmo e da limitação humana. Nem por isso elas estão descartadas e, por definição, consideradas errôneas ou demoníacas – especialmente o que se atribuiu às religiões indígenas. As religiões não-cristãs são legítimas, no sentido de ser o meio de que os indivíduos dispõem para responder a Deus. Contudo, constituem as demais religiões alternativas possíveis ao *cristianismo*? Nelas também ocorrem eventos salvíficos porque a ação do Espírito pode ser captada por caminhos que desconhecemos. De qualquer forma, é Cristo quem salva. Não há outro mediador.²⁵⁶ E isso não precisa ser um empecilho para o diálogo inter-religioso:

Afirmar ser Jesus Cristo a verdade última de Deus não significa que tenhamos já a compreensão e a expressão definitiva dessa mesma verdade. Nosso conhecimento é sempre fragmentário e imperfeito, contextualizado e limitado. Portanto suas expressões devem estar abertas a ulteriores correções e aperfeiçoamentos. Schillebeeckx chega a admitir aspectos verdadeiros, bons e belos de experiências com Deus que não conseguem encontrar sua expressão na experiência religiosa transmitida pelo cristianismo.²⁵⁷

²⁵⁵ AULÉN, *A fé cristã*, p. 39s.

²⁵⁶ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 213s.

²⁵⁷ MIRANDA, *O cristianismo em face das religiões*, p. 70.

Nesse sentido, Claude Geffré acentua a limitação do cristianismo como religião histórica:

Quando falamos em termos de singularidade ou de unicidade, é preciso tentar refletir no que pode ser uma unicidade relativa em relação a uma unicidade de excelência ou de integração. E é aí que é urgente repensar de uma forma nova a noção de *cumprimento*. É verdade que Cristo cumpriu todas as coisas, mas eu não diria que o cristianismo como religião histórica cumpriu todas as outras religiões.²⁵⁸

O encontro com as demais religiões, então, não pode condená-las totalmente. Tampouco pode validá-las acriticamente. Há um critério definitivo capaz de discernir nas expressões religiosas o que corresponde à ação do Espírito. Esse critério, Jesus Cristo, as outras religiões não têm. Para ser autêntico, o cristianismo não pode desprender-se desse critério. Ele está guiado pela atitude fundamental de obediência ao Pai e de entrega aos seres humanos. França Miranda afirma que foi essa atitude fundamental que trouxe salvação a Jesus, pois, motivado por isso, o Pai o ressuscitou²⁵⁹. E o Espírito nos leva a assumir a vida de Jesus para que cheguemos à salvação definitiva. Toda a ação do Espírito é de nos fazer “outros Cristos”, “outros Filhos” (Romanos 8.14-16; Gálatas 4.6)²⁶⁰:

Contudo, a fé cristã reafirma que outros reveladores são sempre penúltimos, pois, devido à limitação (estruturalmente) e à pecaminosidade (historicamente) inerentes à condição humana, podem estar a absolutizar não a realidade última, mas projeções de seus próprios interesses. O que também vale para as figuras bíblicas que precederam Jesus Cristo, que nem por isso deixaram de atuar como manifestações e mediações da *salvação de Jesus Cristo*, já que a fé cristã não reconhece outra.²⁶¹

Assim, a fé cristã não assume outro mediador a não ser Jesus Cristo. Portanto, não há salvação, a não ser a salvação de Jesus Cristo. Ele é a revelação máxima de Deus. Suficiente. Definitiva. Única.

²⁵⁸ GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 169.

²⁵⁹ MIRANDA, A *salvação de Jesus Cristo*, p. 148.

²⁶⁰ MIRANDA, A *salvação de Jesus Cristo*, p. 171 e 210.

²⁶¹ MIRANDA, *O cristianismo em face das religiões*, p. 67.

3.2.1.2

Jesus, revelação máxima de Deus

É um dogma central do cristianismo a afirmação de que Deus se revela de modo definitivo em Jesus Cristo. Gustaf Aulén argumenta que “a vontade divina se patenteia no contexto da revelação na qual Cristo surge como Aquele que encarna Deus e leva a bom termo sua vontade redentora”. E prossegue:

Essa formulação abrange dois pontos de vista fundamentais em particular. Em primeiro lugar, em Cristo está o centro absoluto da fé. Em segundo, Cristo nunca está isolado, mas coloca-se num amplo contexto que se estende, a partir dele, tanto para trás, na história antiga, como para a frente, em direção ao futuro. Tal como a conceitua a fé cristã, a revelação de Deus não é um ponto no tempo nem um ato isolado de Deus, mas sim uma série contínua de atos divinos. Deus não se limitou a falar e agir uma vez na história do mundo.²⁶²

Essa série de atos contínuos de revelação culminou em Cristo como ato decisivo e final. E não pode confundir-se “como complemento ao que já foi dado ou como acréscimo ao conhecimento de Deus já existente”. O mesmo autor conclui: “Não é algo de quantitativo, mas sim de qualitativo, o que separa a revelação de Deus de ser compreendida em Cristo e sua obra, de tudo o que pudesse ser chamado de revelação divina”²⁶³. Em outras palavras, está em questão a unicidade da revelação cristã. Ela não pode ser distribuída parcial ou regionalmente. Em Jesus houve uma ação única de Deus. A essa ação única corresponde uma concepção única de Deus que não complementa ou ultrapassa simplesmente todos os outros, mas efetivamente os elimina. Jesus é o único Mediador e revelou um Deus único. A mediação de Jesus se baseia em sua identidade como Filho de Deus e como ser humano.

A partir dos textos neotestamentários a Comissão Teológica Internacional pode concluir:

O Novo Testamento nos mostra ao mesmo tempo a universalidade da vontade salvífica de Deus e a vinculação da salvação à obra redentora de Cristo Jesus,

²⁶² AULÉN, *A fé cristã*, p. 44.

²⁶³ AULÉN, *A fé cristã*, p. 46.

único mediador. Os homens alcançam a salvação enquanto reconhecem e aceitam na fé a Jesus, o Filho de Deus. Essa mensagem se dirige a todos sem exceção.²⁶⁴

E continua:

Só em Jesus os homens podem salvar-se, motivo pelo qual o cristianismo tem clara pretensão de universalidade. A mensagem cristã dirige-se, portanto, a todos os homens e a todos há de ser anunciada. [...] Outras possibilidades de “mediação” salvífica não podem jamais ser vistas desligadas do homem Jesus, o mediador único. [...] Sendo Jesus o único mediador, que leva a cabo o desígnio salvífico do único Deus Pai, a salvação para todos os homens é única e a mesma: a plena configuração com Jesus e a comunhão com ele na participação em sua filiação divina. Por conseguinte, é preciso excluir a existência de economias diversas para os que creem em Jesus e os que não creem nele. Não pode haver caminhos para ir a Deus que não confluem no único caminho que é Cristo (cf. Jo 14.6).²⁶⁵

Essa mediação única de Jesus Cristo corresponde à unicidade do Deus que quer salvar a todos. Em Jesus está concentrada a única via de mediação (*homem Cristo Jesus*) e a capacidade salvadora (Filho de Deus encarnado). Essas duas questões serão analisadas nas duas partes restantes dessa seção.

3.2.2

A universalidade e a particularidade de Jesus

Jesus é o agente da reconciliação. Só Ele pode conhecer o Pai e pode revelá-lo aos outros (João 14.6; Mateus 11.27s). Em sua encarnação, transmitiu vida ao gênero humano. Sendo Ele a Cabeça, Sua vida é transmitida a todo Corpo. O Novo Testamento aponta para a dimensão universal da salvação, relacionando-a a Jesus Cristo. E isso é assim em dois sentidos: ocupa-se com o ser humano e também com todo o mundo criado.

3.2.2.1

A universalidade de Jesus

A dimensão universalista se dá porque todos os homens foram chamados à salvação: “[...] Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens sejam salvos

²⁶⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*, p. 25 (n. 39).

²⁶⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*, p. 29 (n. 49).

e cheguem ao conhecimento da verdade. Pois há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus, que se deu em resgate por todos [...]” (1 Timóteo 2.3-5). Em Apocalipse 7.9, a multidão era composta de todas as nações, tribos, povos e línguas. Ao mesmo tempo, a salvação estende-se para a renovação de todo o mundo criado: “O que nós esperamos, conforme a sua promessa, são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça” (2 Pedro 3.13; ver Romanos 8.19s). O conceito bíblico de salvação, então, tem de ser nitidamente distinguido de toda forma de gnosticismo: “A salvação não pode ser senão a negação de todo individualismo e de toda evasão espiritualista; ela só pode trazer a plena comunhão não somente com Deus, mas também com os homens e com o mundo”.²⁶⁶

A pergunta que se suscita é como pode um evento particular na história dar um salto para a universalidade? A resposta não é simples. Iniciamos recuperando a premissa bíblica de que foi Deus quem tomou a iniciativa. E o que Ele revelou foi a Si mesmo (autocomunicação divina). Dessa forma, Jesus de Nazaré é o Filho de Deus, e quem o “vê, vê o Pai” (João 14.9). A resposta que o homem dá a essa iniciativa livre de Deus é a resposta à realização última da sua vida. Nesse sentido, França Miranda conclui que “a experiência que tiveram os primeiros discípulos com Jesus de Nazaré levou-os a ver nele não somente o salvador da humanidade, mas também o sentido último de toda criação”. Assim, “existimos para receber em nós o próprio Deus”. E continua – a partir do dado histórico (Jesus de Nazaré) –, chegando a “uma afirmação universal (todo ser humano vive sob o dinamismo do amor de Deus)”²⁶⁷. Como afirmou Luis Ladaria: “não se podem separar o caminho e o destino”²⁶⁸.

3.2.2.2

A particularidade de Jesus

A particularidade de Jesus está no fato de Ele ser Filho de Deus. Ele doa a salvação, e é o próprio dom:

²⁶⁶ SCHWAGER, R. “Salvação”. In: LACOSTE, J-Y. (Dir). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, 1597-1608. Aqui, p. 1597.

²⁶⁷ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 56.

²⁶⁸ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p.15.

Jesus Cristo não é apenas mais alguém na história que nos revela “algo” de Deus na limitação e imperfeição próprias da condição humana. Jesus Cristo é salvador, a saber, não só é mediação manifestativa ou normativa, como querem alguns, mas também *constitutiva* da salvação. Por ser *Filho de Deus*, pode ser mediador único e universal. Aqui está a especificidade da soteriologia cristã: Deus mesmo é o mediador!²⁶⁹

Claude Geffré concilia a particularidade histórica da revelação cristã com a mensagem de salvação universal de Jesus a partir do alcance da cruz de Cristo:

Somos, portanto, convidados a compreender a singularidade cristã à luz da cruz. [...]. A cruz tem um valor simbólico universal: ela é o símbolo de uma universalidade sempre ligada ao sacrifício de uma particularidade. Jesus morre à sua particularidade enquanto Jesus de Nazaré, para renascer em figura de universalidade, em figura de Cristo. Cabe citar aqui esta fórmula audaciosa de Paul Tillich: “Cristo é Jesus e a negação de Jesus”.²⁷⁰

O ato divino em Cristo está acabado, mas ao mesmo tempo ele prossegue continuamente. É o Espírito quem preserva o caráter dinâmico da revelação. Com isso, ela estende-se até o fim do tempo: “a noção da revelação contínua e viva está inseparavelmente ligada à de um Deus vivo”²⁷¹. Ele está sempre agindo no mundo, efetivando sua vitória em cada geração. E não podemos identificar ou confundir a revelação divina com qualquer entidade histórica ou humana. A fé cristã “considera extremamente presunçosas”, afirma Aulén, “quaisquer tentativas no sentido de regular e determinar os limites dentro dos quais a revelação divina possa expressar-se”. E continua: “a fé cristã, entendida corretamente, não tem o mínimo interesse em limitar e restringir o âmbito da revelação divina”²⁷².

Infelizmente, “cada estrutura eclesial tem reduzido Cristo para encaixá-lo no seu sistema doutrinário”²⁷³. A postura de Donald Price – e com ele tantos outros *protestantes evangélicos* –, denuncia esse reducionismo:

Meu medo é que sigamos o exemplo das missões católicas e protestantes conciliares à medida que abrimos mão da *extra ecclesiam nulla salus*, da noção de que a salvação se encontra tão somente em Jesus Cristo. *Para que vamos nos*

²⁶⁹ MIRANDA, O cristianismo em face das religiões, p. 61.

²⁷⁰ GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p. 167.

²⁷¹ AULÉN, *A fé cristã*, p. 52.

²⁷² AULÉN, *A fé cristã*, p. 45.

²⁷³ BARRO, A. C. “A singularidade de Cristo no século XXI”. In: PRICE, D. E. (Org.). *Que será dos que nunca ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000, p.77-90. Aqui p. 87.

*sacrificar para fazer missões se isso não faz falta, se as pessoas serão salvas mesmo sem a nossa pregação? [...] Fora da Igreja há salvação!! [sic] Em pouco tempo, a Igreja abandona uma doutrina milenar*²⁷⁴.

Conforme aponta corretamente Antonio Carlos Barro, está no inconsciente dos cristãos e dos missionários que o mundo clama pela presença *da Igreja*. Afirmam: “O mundo clama por batistas, presbiterianos e pentecostais. Essa é a mais nova e moderna mentira do Diabo, e parece que muitos têm acreditado nela”²⁷⁵. É flagrante a confusão instaurada. Confundiram o projeto de Deus com uma instituição histórica. Nesse sentido, Jürgen Moltmann esclarece melhor a real situação e aponta para o necessário redirecionamento. Para Moltmann, Deus vem ao mundo para renová-lo e seu projeto não é “encontrar abrigo em templos individualizados, nas catedrais, basílicas, mas em toda a sua criação”²⁷⁶. Podemos dizer que Deus *até vai* aos templos, mas, definitivamente, não é o lugar preferido dele. Ele quer estar com sua criação.

Outra questão que precisamos reiterar é a união de Deus em Cristo com a humanidade: “A comunicação da vida nova por parte do Senhor ressuscitado e a união do Filho com toda a humanidade na sua encarnação são duas caras inseparáveis da mesma moeda”²⁷⁷. Assim como Cristo (Cabeça) está ligado à Igreja (Corpo), Ele também está ligado a todo gênero humano a partir da encarnação. Essa temática será desenvolvida na próxima parte.

3.2.3

A encarnação como diálogo

A encarnação do Filho de Deus em Jesus de Nazaré é um dos movimentos divinos mais significativos para a fé cristã. Deus “fala” de diversas maneiras e por meio de diferentes canais (cf. João 1 e Hebreus 1). Mas sua fala em Jesus foi sua presença mesma, uma entrega, um chamado ao diálogo com o mundo dos seres humanos. Deus veio até sua criação. Tomou a iniciativa. Criou o meio salvífico

²⁷⁴ PRICE, D. E. “A importância da singularidade de Cristo para a prática missionária ou será que só Jesus salva?” In: PRICE, D. E. (Org.). *Que será dos que nunca ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 9-40. Aqui p. 15 e 26 (grifos do texto).

²⁷⁵ BARRO, A *singularidade de Cristo no século XXI*, p. 87.

²⁷⁶ MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 133.

²⁷⁷ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 14

por excelência. Apresentou a face do Pai. As implicações salvíficas desse gesto é aquilo com que nos ocuparemos nesta parte.

3.2.3.1

Deus desceu ao mundo dos seres humanos

Esse é um ensino explícito do Novo Testamento, especialmente na teologia paulina. Igualmente, foi considerado na tradição – em Atanásio e Tomás de Aquino, por exemplo. Admite-se que a essência do cristianismo é a presença de Deus entre os homens, em forma de ser humano, na pessoa de Jesus. A salvação da humanidade da corrupção e da morte dependia dessa habitação divina em carne humana. Deus se juntou à raça humana e agora nos protege do maligno²⁷⁸. Fomos visitados pelo próprio Deus. Ele entrou definitivamente na história humana.

Precisamos tirar as consequências do que significa para o cristianismo ser uma religião da encarnação. A fé cristã assume não só que o ser humano foi criado por Deus, mas também que foi criado à sua imagem e semelhança, chamado a ser Filho em Jesus, imagem perfeita do Pai, e a participar da glória de sua ressurreição. Como afirma Ladaria, a encarnação do Filho confere à humanidade sua dignidade máxima. Como consequência, Jesus foi unido a todo ser humano²⁷⁹.

Sem o Filho encarnado e sem o Espírito, não se realiza o propósito salvador do Pai. A humanidade do Filho é a mediação humana da salvação de Deus. Por isso França Miranda afirma que “a ação divina passa necessariamente pelo ser humano para nos atingir como salvação”²⁸⁰. Coloca-se em evidência a mediação humana. É Jesus quem faz essa ponte como Mediador. Há também uma mediação humana que todo homem precisa viver, pois a salvação cristã não é espiritualizante. Deus é inacessível, misterioso e transcendente. No entanto, seu gesto salvífico permite ser *experimentado* e *atingido* por nós. Acontece no *amor fraterno* (estar-voltado-para-o-outro), quando este orienta a vida e constitui a *atitude fundamental*: “o amor autêntico a Deus não pode prescindir da experiência

²⁷⁸ MCDERMOTT, G. R. *Grandes teólogos. Uma síntese do pensamento teológico em 21 séculos de igreja*. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 38.

²⁷⁹ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 76.

²⁸⁰ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 138.

do amor humano autêntico” e “o nosso comportamento diante do nosso semelhante necessitado será *critério decisivo* para nossa salvação”²⁸¹. São fundamentais nosso testemunho e nossa coerência como cristãos:

A universalidade histórica de Jesus Cristo Salvador depende ainda do testemunho de vida de seus seguidores. É importante que Jesus Cristo seja proclamado não só nas confissões de fé, mas também na vivência salvífica dos cristãos. [...] São exatamente aqueles cristãos e cristãs que, no serviço escondido aos “últimos” da sociedade, tornam viva a pessoa salvífica de Jesus Cristo e confirmam de dentro da história a verdade da esperança cristã.²⁸²

A revelação máxima de Deus em Jesus encarnado nos possibilita, também, saber como responder a Deus. Toda sua vida e práxis iluminada anunciam a salvação e constituem-se *Boas Novas*. Nossa salvação depende de quanto assumimos *como nossa* Sua experiência histórica. Ele era movido pela atitude fundamental de obedecer ao Pai, de descentrar-se, de se entregar a Deus e aos seres humanos do seu tempo. Doou-se para o outro, amou, entregou-se. A salvação que nos oferece precisa passar pelo mesmo caminho de entrega e serviço ao outro²⁸³. Somente assumindo sua vida, podemos participar de sua ressurreição e de sua vitória. A *fê-entrega* (a Deus e ao próximo) é *constitutiva do ser cristão*²⁸⁴.

Leonardo Boff reflete sobre o significado do Verbo que se fez carne:

Ele quis realmente ser como um de nós, como eu e como tu, menos no pecado: um homem limitado que cresce, que aprende e que pergunta; um homem que sabe ouvir e pode responder. Deus não assumiu uma humanidade abstrata, animal racional. Ele assumiu, desde o seu primeiro momento de concepção, um ser histórico, Jesus de Nazaré, um judeu de raça e de religião, que se formou na estreiteza do seio materno, que cresceu na estreiteza de uma pátria insignificante, que amadureceu na estreiteza de um povinho de vila interiorana, que trabalhou num meio limitado e pouco inteligente, que não sabia grego nem latim, as línguas da época, que falava um dialeto, o aramaico, com sotaque galilaico, que sentiu a opressão das forças de ocupação de seu país, que conheceu a fome, a sede, a saudade, as lágrimas pela morte do amigo, a alegria da amizade, a tristeza, o temor, as tentações e o pavor da morte e que passou pela noite escura do abandono de Deus. Tudo isso Deus assumiu em Jesus Cristo²⁸⁵.

²⁸¹ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 132s.

²⁸² MIRANDA, *O cristianismo em face das religiões*, p. 71.

²⁸³ RUBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 182.

²⁸⁴ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 73s.

²⁸⁵ BOFF, L. *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 13-14.

Essa iniciativa livre de Deus de entrar na história, de vir ao nosso encontro, deu-se sendo ele verdadeiramente Deus e verdadeiramente humano. Essa hipóstase uniu Deus e o ser humano para sempre. Ele não se transformou em ser humano, ele desceu ao mundo dos humanos e mostrou um “vivo e novo caminho” de acesso ao Pai: “Portanto, irmãos, temos plena confiança para entrar no Santo dos Santos pelo sangue de Jesus, por um novo e vivo caminho que ele nos abriu por meio do véu, isto é, do seu corpo” (Hebreus 10.19-20). Entendemos esse gesto como um convite ao diálogo, primariamente, com o próprio Deus. Sobre isso versaremos no próximo item.

3.2.3.2

Diálogo aberto e propositivo

A encarnação coloca Deus no mundo dos seres humanos, em condições de simetria para o diálogo com todos os seres humanos. A partir desse encontro, Ele faz o convite a um novo modelo de sociedade, ao qual chamamos *Reino de Deus*. Ao aceitar o convite, assumimos responsabilidades e compromissos com os novos valores do reino. Isto é, a encarnação de Jesus traz consequências diretas para nosso viver no mundo (“encarnação” dos valores do reino).

Paul Tillich afirma que, em Jesus, foi possível uma “nova realidade”. Embora ele estivesse sujeito às condições de finitude, conflitos e morte, manteve vitoriosamente a unidade com Deus “sacrificando-se como Jesus para ser o Cristo. Ao assim proceder, criou a nova realidade concretizada na Igreja em forma comunitária e histórica”. Por isso, reflete Tillich:

a reivindicação do cristianismo não se relaciona à Igreja cristã, mas ao evento no qual ela se baseia. Quando a Igreja não se sujeita ao julgamento que ela mesma pronuncia, torna-se idólatra, adorando-se a si mesma. É sua constante tentação, precisamente por ser a portadora do Novo Ser na história. Assim, julga o mundo pelos simples fato de existir. Mas ela é também o mundo e está sob o julgamento por meio do qual julga o mundo. Quando se exclui desse julgamento, perde o direito de julgar o mundo e passa a ser julgada por ele.²⁸⁶

²⁸⁶ TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte, 2009, p. 82.

Mas, a Igreja cristã, como sujeito histórico, não tem se mostrado coerente com os valores que busca encarnar. Na prática não se mostrou diferente dos demais grupos ou sujeitos sociais. Jung Mo Sung afirma:

Quando esperamos ou pensamos que existe um “sujeito especial” portador e realizador dessa grande missão [responsável por uma profunda transformação], esperamos também que esse sujeito seja coerente com os valores encarnados nesse projeto. São essas qualidades as que fazem desse agente coletivo um grupo “especial”. [...] Criámos que poderíamos ser distintos. Contudo vimos que não o somos!²⁸⁷

A partir da encarnação de Deus em Jesus, apresentou-se uma grande exigência à *comunidade dos que creem*: a coerência com o Deus encarnado. Por isso, afirma Tillich, “a Igreja, no seu papel profético, é a guardiã que revela as estruturas dinâmicas da sociedade e se opõe a seu poder demoníaco, revelando-o, mesmo quando dentro dela. Ao assim fazer, a Igreja ouve, também, as vozes proféticas fora dela[...]”. E prossegue: “A Igreja está dentro da cultura e vice-versa. E o Reino de Deus as inclui ao mesmo tempo em que as transcende”²⁸⁸.

Ouvindo o convite de Deus, podemos participar da “nova realidade”, desse “novo ser”. Assim, “o evangelho cristão é matéria de decisão”. Nossa preocupação como Igreja é como tornar a mensagem vista e ouvida e, conseqüentemente, avaliar porque está sendo aceita ou rejeitada. Afirma Tillich: “Podemos falar aos outros somente quando participamos de suas preocupações, não por condescendência, mas nos envolvendo em seus problemas. Podemos indicar a resposta cristã apenas se, por outro lado, não formos iguais a eles”²⁸⁹. É uma participação sem perder a identidade.

Finalizamos este item com uma citação de Tillich, assumindo que a mensagem cristã que o mundo precisa ouvir é a mensagem da Nova Criatura (Novo Ser). O Deus encarnado superou todas as angústias da finitude e os conflitos existenciais:

²⁸⁷ SUNG, J. M. “Cristianismo y ‘otro mundo es posible’”. *Pasos*, n. 125. San José – Costa Rica: Segunda Época; DEI, p. 24-31, mai.-jun. 2006. Aqui, p. 26.

²⁸⁸ TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 92, 93.

²⁸⁹ TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 265.

Nossas respostas devem ter tantas formas quantas forem as questões e as situações individuais e sociais. Mas uma coisa deverá ser comum a todas elas se respondermos em termos da mensagem cristã. Esta mensagem proclama a nova realidade na qual podemos participar, capaz de nos dar o poder de assumir a angústia e o desespero. *E isto devemos e podemos comunicar.*²⁹⁰

3.3

A atuação universal do Espírito Santo

O Espírito Santo é o Espírito de Deus e de Jesus Cristo. Com efeito, “nada se pode dizer do Espírito que não possa ser dito de Deus, nem se pode atribuir a Deus qualquer sentido que não se possa referir ao seu Espírito Santo. O Espírito é o aparecimento do amor divino no presente. Ele é Deus revelado em atos”²⁹¹. O Espírito Santo garante que Deus está próximo do homem, presente de modo imediato e ativo na sua vida. Por isso, Deus não está distante nem é um ser exterior a este mundo. Ele manifesta a imediação e a atividade permanente da revelação de Deus. Mas as culturas e religiões *acolhem* essa revelação de Deus? E quando o fazem, chegam à plenitude da salvação oferecida unicamente em Jesus Cristo? Como conciliar essa revelação “pessoal” de Deus através do Espírito que sopra onde quer e a fé em Cristo? O conceito de Espírito deve ocupar lugar central na reflexão teológica, caso contrário obscurece os traços dinâmicos da ideia de Deus e deixa de captar a revelação continuada, presente e viva²⁹². Como viver a intensidade da fé e quem é capaz de atualizar essa obra crística em nós, é o que veremos a seguir.

3.3.1

O Espírito age na Igreja e no mundo

A Escritura apresenta o Espírito como princípio da presença criativa de Deus (Gênesis 2.7) e como o meio com o qual as criaturas participam da vida divina e, também, da vida como tal (Salmo 104.29s).²⁹³ Da presença do Espírito de Deus dependem todas as criaturas, já que, de acordo com a compreensão cristã, o mundo foi criado “do nada”. Na tradição, isso se expressa “ou pela afirmação de que Deus conserva o que criou, ou de que a cada instante o Criador repete seu sim

²⁹⁰ TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 266, grifos do texto.

²⁹¹ AULÉN, *A fé cristã*, p. 210.

²⁹² AULÉN, *A fé cristã*, p. 211.

²⁹³ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 96.

originário a favor de sua criação”²⁹⁴. Independente disso, tanto a criação originária como a sua preservação apontam para um aperfeiçoamento da criação. Moltmann afirma: “tudo o que foi criado anseia por participar da glória divina. Para isso se conserva o que foi criado”²⁹⁵. Assim, o Espírito é enviado constantemente às suas criaturas, dando-lhes vida e energia²⁹⁶.

3.3.1.1

O Espírito como sinal de vida

Essa presença do Espírito preserva suas criaturas para sua perfeição. A fé e a esperança criam experiências levando o espírito humano a uma transcendência renovada²⁹⁷. A partir dele os seres humanos são introduzidos na vida plena²⁹⁸, sendo o sentido profundo do Seu derramamento em dia de Pentecostes o de “levar à sua realização última a vida iniciada na criação”²⁹⁹. O Espírito é a certeza de que Deus não abandonou a sua criação:

Ele [Deus] participa do destino de suas criaturas por meio do Espírito imanente. Quando as criaturas sofredoras suspiram e gemem suspira e geme com elas o próprio Espírito de Deus, e clama por redenção. O Deus que sofre com suas criaturas por meio do Espírito que nelas habita constitui a firme esperança das criaturas³⁰⁰.

É esse Espírito quem flui na vida das pessoas, fazendo-as rogar pela vinda de Deus, o Deus que cria, vivifica, redime e salva. Mesmo quando pessoas nada mais podem além de suspirar pela redenção, silenciando depois do gemido, o Espírito já geme dentro delas e intervém em seu favor, como está registrado em Romanos 8.16: “O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus” e nos versículos 26 e 27:

²⁹⁴ MOLTSMANN, J. *A fonte de vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 122.

²⁹⁵ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 122.

²⁹⁶ MIRANDA, M. F. “A experiência do Espírito Santo: abordagem teológica”. In: ANJOS, M. F. (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 113-138.

²⁹⁷ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. rev. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005, p. 160.

²⁹⁸ Essa discussão será retomada mais adiante, no item 3.3.3.2. “Espírito de Vida”.

²⁹⁹ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 96.

³⁰⁰ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 123.

Assim também o Espírito socorre a nossa fraqueza. Pois não sabemos o que pedir como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis, e aquele que perscruta os corações sabe qual o desejo do Espírito; pois, é segundo Deus que ele intercede pelos santos.

Moltmann afirma: “A própria prece e o gemido pela vinda de Deus para dentro dessa vida cativa e desse mundo destruído procedem do Espírito e constituem seus primeiros sinais de vida”³⁰¹.

O Espírito influencia o intelecto e também o inconsciente. Ele passa “não apenas pelo arbítrio, mas também pelos sentimentos e pelas pulsões de nossa vida. Nossa existência é santificada antes que façamos algo [...]”³⁰². Ele permanece sempre junto das pessoas, quer o saibam e sintam, ou não. O Espírito Santo é o princípio da vida eterna, e permanece eternamente junto dos seus.

3.3.1.2

O Espírito e a esperança

A atitude de Moltmann, orientada em direção ao futuro e informada pelas promessas de Deus, proporciona-nos uma visão da esperança intermediada pela obra transformadora de Deus. O Deus da ressurreição de Jesus Cristo fará uma nova criação de todas as coisas, renovando a vida pelo Espírito. Essa esperança em questão, como bem notou Alister McGrath, “não é individual, existencial nem particular. É a esperança pública, comum a toda criação, à medida que ela espera pela obra restauradora do ‘Deus da esperança’”³⁰³. Assim, o mundo tem buscado essa esperança fora da tradição cristã, o que, para Moltmann, poderia ser revertido se a teologia cristã recuperasse sua escatologia e se voltasse para uma teologia da esperança³⁰⁴. Somente assim ela pode conseguir ser ouvida em uma cultura secular ou pluralista.

O fato de o Espírito estar presente no mundo, agir internamente nas pessoas e de ser fonte de vida da criação não significa que todos estão redimidos. A redenção não ocorre de forma inconsciente, e o Espírito não age independente

³⁰¹ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 20.

³⁰² MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 60.

³⁰³ McGRATH, A. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. São Paulo: Shedd, 2005, p. 635.

³⁰⁴ MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, p. 55s.

da obra de Cristo. De fato, a verdadeira obra do Espírito é conduzir pessoas no caminho de Jesus Cristo e para dentro de seu discipulado. Concordamos com Moltmann que para o Novo Testamento “seguir a Jesus” é equivalente à “vida no Espírito” e que “reconhecer o Cristo ressuscitado e experimentar no Espírito da ressurreição as forças do próprio novo nascimento são um único momento”.³⁰⁵ Ele acrescenta: “a orientação firme da fé não são as experiências interiores do Espírito, por melhores e importantes que sejam, mas sim a comunhão com Cristo, no viver, morrer e ressuscitar com Cristo”.³⁰⁶

É o Espírito quem nos move para Deus, como “espírito de adoção” (Gálatas 4.6 e Romanos 8.14-16). A partir da perspectiva paulina, Luis Ladaria afirma que “só o Espírito é capaz de levar o homem à filiação divina em e com Cristo que constitui seu destino. Essa efusão do Espírito é também uma dimensão da novidade de Cristo, visto que dela depende”.³⁰⁷ Miranda, por sua vez, observa que a ressurreição de Jesus já nos deixa entrever o que significa a própria e plena *vida* para o ser humano³⁰⁸. Nesse sentido, Moltmann entende a revelação com seu caráter de promessa, sempre anunciando a realidade futura³⁰⁹. O Espírito age com vistas ao futuro. E seu agir não se limita ao seio da Igreja cristã. Contudo, em seu agir no mundo, opera para a formação de uma “comunidade de vida e para a vida” a partir da fé no Ressuscitado (acolhimento da fé), apesar de reconhecermos que, dadas as diferenças culturais, a tematização será sempre distinta.

3.3.2

O Espírito e seus muitos caminhos

Vimos anteriormente que a meta da autocomunicação de Deus somente é atingida se o ser humano acolher essa revelação. Essa afirmação é reiterada em toda a Bíblia. Naquela ocasião, não definimos como se dá esse acolhimento, apenas afirmamos que acontece “de algum modo”. Essa abertura e possibilidade

³⁰⁵ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 26 e p. 24, respectivamente.

³⁰⁶ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 39.

³⁰⁷ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 37, onde também observa que os Pais da Igreja, como Orígenes, por exemplo, uniram a novidade do Cristo ressuscitado com a novidade da graça do Espírito.

³⁰⁸ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 96 e também MIRANDA, *A experiência do Espírito Santo*, p. 113-138.

³⁰⁹ MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, p. 115.

de caminhos que não conhecemos, atribuímos à ação do Espírito Santo no mundo. O significado universal de Cristo e sua mediação única estão necessariamente relacionados com a atuação do Espírito, que não conhece fronteiras. A resposta das pessoas em seu contexto cultural à provocação do Espírito indica que nenhuma cultura pode definir com exclusividade qual a melhor tematização da fé ou uma tematização padrão para as demais. O que podemos depreender é que a resposta ao convite do Espírito será sempre uma convocação para conformar-se como *comunidade dos que creem*, como Igreja de Cristo³¹⁰.

3.3.2.1

Espírito, liberdade e unidade

Essa *comunidade dos que creem*, inclusiva e abrangente, é possível porque Cristo rompe todas as barreiras no poder do Espírito. O projeto do Pai é “o Cristo em tudo e em todos” (Cl 3.11). Quem realiza essa obra é o Espírito Santo. Inspirar-se no agir de Jesus Cristo é estar sob a ação do Espírito. Por isso, não é o caso de decifrar-se o que faria Jesus em cada situação, mas submeter nosso agir ao poder criativo do Espírito³¹¹. José Comblin afirma:

Para nos levar ao Cristo, não há outro caminho senão o Espírito. Não existe nenhum caminho já traçado antecipadamente. O único caminho é o que o Espírito dispõe a cada instante, como que uma nova criação para cada um dentre nós. Não existe um caminho único: existem milhões de caminhos, e o Espírito é a unidade de todos eles³¹².

Essa “alternativa” de caminhos em liberdade e regulada pela unidade do Espírito valoriza a diversidade e as culturas. Seguir a Cristo não significa conformarem-se todos a um padrão rígido cultural pré-estabelecido. Ao contrário, “cada qual imita tanto e melhor o Cristo quanto mais for original na criação de seu próprio modelo e na colocação de seus atos únicos”³¹³. Essa variedade no reino de Deus é não só desejada, mas um pressuposto. Ainda com Comblin:

³¹⁰ Conforme visto no item 3.1.2.2. “Acolhida da salvação e a Igreja”.

³¹¹ OLIVEIRA, D. M. *Missão, cultura e transformação*, p. 57-59.

³¹² COMBLIN, J. *O tempo da ação: Ensaio sobre o Espírito e a História*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 31.

³¹³ COMBLIN, *O tempo da ação*, p. 31.

O Espírito não tem um modo próprio de agir: age fazendo agir os homens, isto é, movimentando o que é humano, o que existe de mais pessoal, original e único em cada homem. Seu agir é diverso e múltiplo. Se busca a unidade, é sempre para além da maior multiplicidade, no momento em que nenhuma força humana seria mais capaz de reencontrá-la³¹⁴.

A teologia índia é um desses “caminhos” do Espírito em nosso tempo. É mais que adequar estruturas eclesiais a circunstâncias específicas dos povos indígenas.³¹⁵ É uma teologia que germina da revelação dinâmica de Deus nas culturas indígenas. Se a revelação é um diálogo de Deus com a humanidade, as religiões e cosmovisões indígenas, bem como a história desses povos, contêm e expressam esse diálogo revelador (*Dei Verbum*, 2-3). Sua base é a experiência de Deus que acontece nessas culturas.³¹⁶ Como bem observa Javier García González, essa reflexão teológica vem se intensificando a partir do início dos anos noventa do século passado.³¹⁷ Portanto, uma teologia bem recente³¹⁸, ainda que missionários nos idos do século XVI, como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, José de Acosta e Bernadino de Sahagún tenham posto os fundamentos desse teologizar. Eles levantaram sua voz crítica contra os exploradores coloniais e deixaram um vivo legado. Enrique Dussel propõe que sejam lembrados como a primeira geração de missionários teólogos, inspiração para a teologia da libertação.³¹⁹

³¹⁴ COMBLIN, *O tempo da ação*, p. 33.

³¹⁵ Além dos textos apontados na introdução e no *segundo capítulo*, ver também: VV.AA. *Teología india*. Quito: Abya-Yala, 1991; SILLER, C. L. *La evangelización guadalupana*. México: CENAMI, 1984; VV.AA. *Cultura andina y teología*. La Paz: ASETT, 1991; SUESS, P. *La nueva evangelización*. Quito: Abya-Yala, 1991; VV.AA. *Estudios indígenas*. México: CENAMI, 1991; LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. (Comp.). *500 años de resistencia y de lucha de los pueblos de América contra la opresión*. México: CENAMI, 1991.

³¹⁶ Cf. IRARRÁZAVAL, D. “El desafío intercultural y la teología andina”. *Polis* [online], 18, 2007. Disponível em: <<http://polis.revues.org/4068>>. Acesso em: 25 mar. 2013; IRARRÁZAVAL, D. *De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007; ESTERMANN, J. *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT; Plural, 2006. 2 v.

³¹⁷ GARCÍA GONZÁLEZ, J. “Hacia una teología india en América I. *Ecclesia*, XVII/1, p. 183-204, 2003.

³¹⁸ Não desconsideramos o esforço de valiosos missionários que chegaram à América, nem as contribuições teológicas que gestaram. No entanto, eles foram “vozes isoladas”, que não tiveram a devida acolhida pelo paradigma missionário vigente (crisandade). São para nós, hoje, autênticas vozes proféticas. Ver, por exemplo, ZWETSCH, R. E. “Las Casas – um profeta da causa indígena”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 31(2), p. 134-151, 1991; GÓMEZ DÍEZ, F. J. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del S. XVI*. Bilbao: Desclee, 2000.

³¹⁹ DUSSEL, E. “Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)”. In: RICHARD, P. (Org.). *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. San José, Costa Rica: DEI, 1981, p. 401-452.

Sinteticamente e de acordo com Javier Lozano Barragán, as principais características da teologia índia seriam:

A nova expressão indígena da fé cristã, como sistematização de tradições, mitos, ritos, vivências e condutas do índio, que nos permitem entendê-lo em seu estar no mundo segundo as mudanças culturais, imerso em um contexto econômico, social, político, cultural e religioso e em sua organização libertadora de resistência frente aos poderes dominantes.³²⁰

O método da teologia índia consiste em resgatar a cultura índia, sistematizando-a com a ajuda das ciências, criticar a história e as estruturas de dominação desses povos, fortalecê-la em seus ritos, mitos, organização social, partindo de suas vivências, de uma lógica simbólica, reafirmando a própria identidade indígena.³²¹ José Octávio Ruiz Arenas ratifica que a teologia índia precisa consolidar ainda mais seu método para não converter-se em uma simples divulgação e aprofundamento da sabedoria original indígena.³²²

As culturas autóctones do continente latino-americano começaram a reivindicar sua própria teologia³²³. Trata-se de um fato histórico, não de uma mera especulação. A louvável resistência dos povos indígenas, frente aos projetos globalizantes “ocidentais”, tem gerado neles a consciência de que estão vivos. Mais que isso. Começaram a perceber sua sobrevivência como um acontecimento salvífico, como “vontade e ação de Deus”³²⁴. Concordo com Jesús Espeja quando afirma que as vozes indígenas são, hoje, como as dos profetas do Antigo

³²⁰ LOZANO BARRAGÁN, J. “La teología india”. In: PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA AMÉRICA LATINA. *Reunión plenaria. Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in América*. Vaticano: LEV, 2001, p. 159-175. Aquí, p. 162.

³²¹ LOZANO BARRAGÁN, J. *La teología india*, p. 162, 163.

³²² RUIZ ARENAS, J. O. “Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la teología india”. *Boletín CELAM*, n. 299, p. 1-12, mar. 2003 [2002]. Disponível em: <http://www.celam.org/documentos.php> Acesso em: 10 de out. 2013. Javier García González apresenta uma proposta de método teológico para a teologia índia em: GARCÍA GONZÁLEZ, J. “Hacia una teología india en América II”. *Ecclesia*, XVII/2, p. 321-347, 2003.

³²³ Avelar Araujo Santos Junior, por exemplo, afirma que aquele indígena doutrinado e negado mostra-se, agora, capaz de desenvolver sua própria teologia e cosmovisão. Cf. SANTOS, A. A. J. “Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros”. *Interações – Cultura e comunidade*. v. 4, n. 5, p. 149-162, 2009. Aquí, p. 161. Ver também, a obra de Xavier Albó. Como exemplo: ALBÓ, X. *Cultura, interculturalidad, inculturación*. La Paz: Federación Internacional de Fe y Alegría, 2003; “Violencia cultural en los países andinos”. In: MAC GREGOR, F. (Ed.). *Violencia en la región andina*. Lima: APEP, 1993, p. 41-78; ALBÓ, X. et al. *Para comprender las culturas originarias de Bolivia*. 3. ed. La Paz: SNPP, CIPCA y UNICEF, 1995.

³²⁴ ESPEJA, J. (Coord.). *Inculturación y teología indígena*. Salamanca: San Esteban, 1993, p. 112.

Testamento, as quais deram visibilidade aos esquecidos e clamaram por justiça.³²⁵ São “vozes ativas” (*Redentoris Missio*, 54) no seio da teologia cristã.

Nesse sentido, a teologia índia não é uma teologia restrita às religiões e às culturas indígenas. É, antes, uma teologia que trabalha com aquelas categorias, mas que está vinculada à teologia cristã³²⁶. É uma reflexão para inculturar a fé nas culturas locais e uma oportunidade para sinalizar um conjunto de aspectos positivos das religiões indígenas nos quais se pode encarnar de uma maneira profunda a mensagem de Cristo.³²⁷ Ruiz Arenas afirma que a teologia índia (ciência teológica) e a inculturação da fé em contextos indígenas (âmbito pastoral) são interdependentes e possuem muitos elementos em comum.³²⁸

É uma teologia marcada por um profundo sentido religioso, o sentido do sagrado, o sentido da criação e do mundo espiritual, o sentido da solidariedade e a dimensão celebrativa da vida. De acordo com o primeiro capítulo, a cultura quéchua, assim como outras culturas antigas, desenvolveu-se sobre a base da intuição – em quéchua *sonqöwan* não é tão dependente da razão, como as sociedades sob o recorte da dita “ciência”. Tal abertura possibilita a comunicação com o transcendente e alimenta uma função sensória do conhecimento. Essa visão integrada e sensível da realidade sacraliza os elementos da natureza, bem como as relações humanas. O ser humano andino é, sobretudo, um ser religioso, conectado ao sagrado. Existem, portanto, muitas pontes que permitem um diálogo fecundo entre a cosmovisão andina e a cosmovisão cristã, ambas abertas às provocações de Deus.³²⁹

Diego Irarrázaval afirma que

Os meios de reflexão [da teologia índia] e comunicação são linguagem holística (festiva, ritualística, afetividade, oração, responsabilidade histórica, etc.). Não é um exercício mental, nem antropocêntrico. Trata-se de comunidades sábias cuja

³²⁵ ESPEJA, *Inculturación y teología indígena*, p. 113.

³²⁶ Ver, por exemplo, Marcelino Tapia, que busca uma aproximação entre a teologia indígena e a teologia cristã. TAPIA, M. “Teología andina en perspectiva misiológica”. *Boletín Teológico - Revista de la Fraternidad Teológica Latinoamericana*, a. 26, n. 53, p. 25-47, mar. 1994. Aqui, p. 25s.

³²⁷ LOZANO BARRAGÁN, *La teología india*, p. 169, 170.

³²⁸ RUIZ ARENAS, J. O. “Inculturación del Evangelio y teología india en los escritos del P. Javier García”. *Ecclesia*, XXIII, n. 4, p. 471-482, 2009. Aqui, p. 471.

³²⁹ Ver, por exemplo, ZWETSCH, R. E. “Perspectiva de diálogo entre fé indígena e fé cristã”. *Estudios teológicos*, São Leopoldo, EST/IEPG, 36, (1), p. 45-60, 1996; FLORES, H. et al. *Hacia una Teología Evangélica Indígena*. Lima: CEMAA, 1995.

fé é um vínculo, mediante símbolos, com o Mistério. A sabedoria provém de toda a terra onde os seres humanos explicitam relações e seus conhecimentos.³³⁰

Francisco Taborda recolhe as contribuições de vários autores dessa corrente e resume-a com as seguintes expressões: uma teologia *concreta, integral*, que se expressa em *linguagem religiosa, mítico-simbólica*; tem por sujeito o *povo como coletivo*; e é uma teologia *pluralista*.³³¹ Os cristãos precisam “extrair”, desse rico patrimônio, os elementos compatíveis com sua fé, para enriquecimento cristão (*Fides et Ratio*, 72). O resultado, como veremos no último capítulo, enriquece a teologia cristã.

Esses caminhos do Espírito convocam à unidade, à conformação de comunidades dos que creem. É, portanto, uma missão reconciliadora. Esse é o tema do próximo item.

3.3.2.2

O Espírito e a missão reconciliadora

O Deus trino envia Jesus em missão reconciliadora. O Pai entrega o Filho por amor ao mundo. O Filho se faz homem e busca salvar o mundo. O Espírito move-se para interagir com o mundo, que ama profundamente, para convencê-lo da proposta redentora de Deus.

A entrega de Jesus é um meio de recuperar a harmonia nos relacionamentos. Seu Evangelho da Paz “é uma mensagem de valiosa reconciliação em que as injúrias causadas pela alienação são sanadas”³³². Não se pode conceber uma prática missionária que desconsidere o problema da violência. Construir a paz, por meio da reconciliação genuína das partes hostis, é um aspecto fundamental das Boas Novas de Jesus Cristo e aplicadas pelo Espírito.

³³⁰ IRARRÁZAVAL, D. “El saber indígena sopesa la modernidad”. In: VV.AA. *Teología india II*. Sabiduría indígena, fuente de esperanza. Aportes. Peru: IPA; IDEIA; Bolívia: CTP, 1997, p. 275-299. Aqui, p. 283.

³³¹ TABORDA, F. “Cristianismo e culturas indígenas. Impasses e dilemas de uma prática evangelizadora”. *REB-Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 53, fasc. 210, Petrópolis: ITF; Vozes, p. 259-282, jun. 1993. Aqui, p. 279-281.

³³² KIRK, J. A. *O que é missão? Teologia bíblica de missão*. Londrina: Descoberta, 2006, p. 193.

Balthasar acreditava, assim como Agostinho e Aquino, que Deus pusera uma fome de si em todo ser humano, e é por causa dessa fome que as pessoas buscam a Deus. É assim que o autor entendia o texto de Atos 17.27: “Para que buscassem ao Senhor, se porventura, Tateando, o pudessem achar; ainda que não está longe de cada um de nós”. Ele afirmou: “a revelação, fruto da livre iniciativa de Deus”, vem ao encontro do mundo “e ao mesmo tempo, dirige e realiza sua busca”³³³.

Fica inteiramente claro que a prática missionária deveria seguir criativamente no Espírito o caminho de Jesus Cristo em um ministério que construa condições de reconciliação e paz³³⁴. No encontro com as religiões no mundo, muitos erros foram cometidos por ambos os lados. A reconciliação terá lugar quando o arrependimento for aceito por ambos, e o perdão for oferecido para uma relação de paz. Talvez, esperar que uma situação desse nível ocorra em um mundo tão conflituoso seria pedir muito. Mas cabe à Igreja-em-missão, por intermédio de uma prática missionária comunicativa³³⁵, instigar esse processo. Por isso, a evangelização precisa ser integral, uma encarnação do evangelho em todas as dimensões da pessoa e em todo o seu contexto por meio do Espírito.

Mas não somente somos impelidos à missão. Mais que isso, a missão é um chamado para uma *nova vida*. Dados os muitos caminhos e possibilidades, a única constante é o Espírito Santo conduzindo-nos a uma nova vida. E isso afeta a todos. Para a Igreja cristã em particular, significa que temos de encontrar caminhos “da religião ao reino de Deus, da Igreja ao mundo, da preocupação pelo próprio eu à esperança pelo todo”³³⁶. O Espírito será quem nos moverá para isso em seus múltiplos caminhos.

3.3.3

O Espírito impele a uma nova vida

³³³ BALTHASAR, *Epilogue*, p. 17

³³⁴ KIRK, *O que é missão?* p. 210, 211.

³³⁵ Ver, por exemplo, uma proposta de “prática missionária comunicativa” que realizamos em OLIVEIRA, *Missão, cultura e transformação*, e consiste em uma prática a partir do diálogo, da convivência e da fraternidade com vistas ao consenso.

³³⁶ É o que explicava Christoph Blumhardt, citado por MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 28.

É sabido que Jesus não trouxe ao mundo uma nova religião, mas uma *nova vida*. A obra do Espírito em consonância com a obra de Cristo será a de levar às pessoas essa possibilidade de nova vida. O Espírito, como fonte de vida, já atua sobre a criação. Mas a plenitude da vida está atrelada ao Ressuscitado, aquele a quem o Espírito deu vida e a compartilha com todos os que a Ele estiverem ligados.

3.3.3.1

O Espírito e a obra de Cristo

O Espírito universaliza, interioriza e atualiza a obra de Cristo, inevitavelmente histórica, particular, contextualizada e limitada. É importante frisar que o âmbito da salvação do Espírito não é mais amplo que o de Jesus. Só há uma economia salvífica e está dada em Jesus. Foi iniciada com o Pai e o Espírito faz sentir os efeitos até os confins da terra. A humanidade glorificada de Cristo, espiritualizada e divinizada pelo Espírito enche todo o universo, e supera todas as limitações de tempo e espaço.³³⁷ Luis Ladaria pondera:

A universalidade de Cristo e a do Espírito vão juntas e não podem entender-se uma sem a outra. Sem o Espírito não chega a cumprir em nós a obra do salvador de todos. Tanto a relevância universal de Cristo como a relevância universal do Espírito são necessárias para a universalidade da salvação.³³⁸

E acrescenta:

Cristãos e não cristãos chegam a esta meta [filiação em Cristo] em virtude do dom do Espírito que nos associa ao único mistério pascal de Cristo, ainda que seja por caminhos diversos, que Deus conhece [...] Há uma única via, mas está aberta a todos.³³⁹

O Concílio Vaticano II já havia apontado nessa ousada direção: “Devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associar, de modo conhecido por Deus, ao mistério pascal” (*Gaudium et Spes*, 22).

O Espírito possibilita a experiência salvífica, embora não de modo reflexo ou temático³⁴⁰. De fato, de acordo com os relatos do Novo Testamento, em alguns casos Ele precedeu a proclamação explícita da mensagem cristã. Atos 10.19 nos

³³⁷ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 141.

³³⁸ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 179.

³³⁹ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 180.

³⁴⁰ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 210.

informa que apareceram alguns homens à procura de Pedro e dá a entender que foram enviados pelo Espírito: “Entretanto, meditando ainda Pedro sobre a visão, disse-lhe o Espírito: Alguns homens estão aí, à tua procura”. No mesmo capítulo, versículos 44 ao 47, registra: “Pedro estava ainda falando estas coisas, quando o Espírito Santo caiu sobre todos os que ouviam a Palavra. E os fiéis que eram da circuncisão, que tinham vindo com Pedro, ficaram estupefatos de verem que também sobre os gentios se derramara o dom do Espírito Santo, pois ouviam-nos falar em línguas e engrandecer a Deus. Então disse Pedro: Poderia alguém recusar a água do batismo para estes, que receberam o Espírito Santo assim como nós?”. Aqueles homens ainda não haviam “compreendido” a mensagem, mas o Espírito desceu sobre eles.

Consideramos, então, que práticas de outras religiões podem conter autêntica ação do Espírito Santo. Isso é verdadeiro, dado que só assim pôde ser ela expressa naquele contexto cultural e religioso. Não é propriamente o ato concreto (cultural, ético etc.) que se constitui em ação do Espírito, mas o que motiva o homem a realizá-lo.

Há uma diversidade de realizações que podem ser de ordem religiosa ou não (por exemplo, pode suceder em ambientes secularizados). A questão central é que a ação do Espírito vai ser captada, experimentada, entendida, praticada e vivida em um contexto sociocultural e religioso. Por isso, há possibilidade de ação salvífica do Espírito de Cristo entre os membros de outras religiões, pois sendo Deus a salvação do homem, todo anseio de salvação se dirige a Ele, não importando a nomenclatura que possam receber dos adeptos de tais religiões. A *atitude fundamental* de Cristo (amar) vivido em outra cultura pode se configurar de um modo que não nos é familiar.³⁴¹

França Miranda acrescenta: “toda pessoa humana foi criada para acolher a Deus como o sentido último de sua vida, como sua realização suprema, numa palavra, como sua salvação”³⁴². Deus nos cria para a salvação e a possibilita através da obra do Espírito Santo.

³⁴¹ MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 211.

³⁴² MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 210.

3.3.3.2

Espírito de Vida

A ação universal do Espírito se derrama sobre todo o mundo. Pode ser comparado às águas que fluem continuamente, como em Eclesiastes 1.7: “Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr”; ou com o vento, em João 3.8: “O vento sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito”; em Atos 2.17, ratifica sua vinda sobre a cada de Israel, e amplia para toda carne: “Sucederá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos velhos sonharão”. O Espírito descenderá sobre as criaturas, convidando-as para a vida plena em Jesus Cristo.

O seguimento de Jesus e a participação da sua vida são obra do Espírito, que no entendimento paulino aparece como “espírito vivificante”: “Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão tornou-se espírito que dá a vida” (1 Coríntios 15.45); e, no joanino, como “intérprete da vida”: “Com efeito, aquele que Deus enviou fala as palavras de Deus, pois ele dá o Espírito sem medidas” (João 3.34).

Para Moltmann, essa vida eterna do Espírito de Deus não é uma vida diferente da vida aqui, “mas sim a força por meio da qual a presente vida é transformada”³⁴³. Trata-se de um movimento de vida e de restauração que espalham coragem de viver e alegria de viver. A *missio Dei* é descrita em termos de missão de vida e consistiria no envio do Espírito Santo do Pai por intermédio do Filho a este mundo, para que este mundo não se arruíne, mas viva. O Espírito Santo traz vida: “vida total, vida plena, irrestrita, indestrutível, *vida eterna*”. Missão, nesse sentido divino, não seria outra coisa senão *movimento de vida* e *movimento de restauração*, que espalhariam consolo e coragem de viver, soerguendo o que está prestes a morrer³⁴⁴.

³⁴³ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 30.

³⁴⁴ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 27.

Por essa razão a principal obra do Espírito na comunidade dos ressuscitados é promover a comunhão íntima e um habitar recíproco. Em 1 João 4.16 lemos: “E nós temos reconhecido o amor de Deus por nós, e nele acreditamos. Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele”. Aqui temos claramente Deus de modo divino em nós, e nós de modo humano nele. Moltmann observou que “na comunhão do Espírito Santo, o eterno Deus participa de nossa vida mortal, enferma, deficiente, e nós participamos da eterna vida de Deus. Essa comunhão recíproca é para nós uma fonte de poder inexaurível”³⁴⁵. Essa é a natureza do evangelho: Deus amou e aceitou-nos como somos. Por isso move-se para nos dar vida. Ele poderia salvar-nos por outras vias, mas escolheu o único caminho de salvação passando pela encarnação do Filho³⁴⁶. O centro da economia salvadora divina é a encarnação do Filho, e sua ação salvadora se realiza sempre por meio do seu Espírito Santo, nesse caso, Espírito de Vida.

Assumimos a universalidade da salvação e da obra do Espírito Santo em todas as culturas. Mas não perguntamos simplesmente onde Deus teria se manifestado, mas quando e onde essa manifestação foi acolhida, revelando sua fidelidade, e junto a realidade de Deus. Nesse sentido, a prática missionária deve voltar-se para descobrir Jesus Cristo nos diferentes povos, a partir da atualização do Espírito.

A *atitude fundamental* (sair-de-si-próprio) abre novos horizontes e possibilita emergir um Cristo que convida à conversão em cada povo (etnia), falando sua linguagem e expressando-se como eles. E isso faz referência ao futuro, ao novo, ao que vai acontecer. Também aqui está o real sentido da revelação: apontar para o futuro³⁴⁷. Deus interessado em dar vida, e vida com abundância, não só aos humanos, mas a toda sua criação. O Espírito produzirá essa inquietude em nossos corações.

Para o sentido da atividade missionária, apresenta-se um grande desafio. A concepção tradicional de missão considera que os povos e culturas no mundo não conhecem a Deus. Dado o que argumentamos acima, Deus não é totalmente novo

³⁴⁵ MOLTSMANN, *A fonte de vida*, p. 75.

³⁴⁶ LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, p. 37.

³⁴⁷ MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, p. 61.

para o mundo, e a salvação não lhes é completamente estranha. A atividade missionária hoje continua relevante, mas precisa de redirecionamento: contribuir para formação de *comunidades dos que creem*. Miranda destaca outra motivação, o melhor conhecimento das outras culturas e o diálogo inter-religioso. Com essa postura, “essa atividade missionária não só se faz em benefício desses povos, mas também enriquece o cristianismo com novas expressões e práticas, tornando-o mais universal”³⁴⁸.

Essa tese busca também essa contrapartida da cultura e religião quéchua³⁴⁹ para o cristianismo, e pressupõe uma postura dialogal deste para com os povos indígenas da nossa América.³⁵⁰ Não deixaremos de anunciar-lhes a salvação de Jesus Cristo, nem de incentivar a formação de *comunidades dos que creem*. Contudo, tais ações devem acontecer respeitando as categorias culturais próprias (pensamento, expressão etc.) e entendendo os limites que toda cultura possui. Que não seja necessário deixar de ser andino para ser cristão, e que estejamos abertos para ser também, evangelizados por eles³⁵¹. O próximo capítulo versará sobre essa importante questão.

³⁴⁸ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 216.

³⁴⁹ Nas últimas décadas, vimos culturas locais “resistentes” galgando notoriedade no cenário mundial. É o caso dos quéchuas. Ver, por exemplo, MENDÍVIL, J. “El despertar de los quechuas del Perú: nuevos retos en los Andes”. *Revista de Interculturalidade*. a. 1, n. 1, p. 78-105, out.-nov. 2005.

³⁵⁰ Não queremos dizer com isso que sejam sociedades perfeitas. De acordo com Carmen Bernand, parte da imagem positiva que se tem hoje dos incas (imagem ideal da sociedade andina), por exemplo, foi construída durante o chamado Século de Ouro (XVII). Influência especial teve a obra do mestiço cuzquenho Inca Garcilaso de la Vega, com o livro *Comentarios reales* e algumas traduções para o espanhol. O império inca ganhou reputação de sociedade igualitária e de civilização excepcional, pese as condições miseráveis de várias comunidades indígenas. Cf. BERNAND, C. “El mundo andino: unidad y particularismos”. In: BERNAND, C. (Comp.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: FCE, 1994, p. 67-90. Aqui, p. 68.

³⁵¹ O “testemunho” de Nelly Arrobo Rodas mostra esse aprendizado, a partir da leitura bíblica feita pelos indígenas: “o índio não lê a Palavra de Deus por ler nem para satisfação devocional... a lê dentro de um horizonte de redenção: libertando-se, liberta o povo mestiço, tantos anos agente interno da dominação imperialista; construindo-se como povo, propõe uma Nação nova; fazendo-se testemunha de Jesus, devolve à Palavra de Deus sua força que tira a Igreja do sono e da comodidade e contribui assim para renová-la como realidade histórica e dinâmica, ao mesmo tempo que portadora do Espírito de Deus para o mundo mergulhado no pecado”. ARROBO RODAS, N. “Leitura da Bíblia desde e com o índio”. *Ribla*. n. 9, 1991/2, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, p. 119-132, 1991. Aqui p. 131. Ver também: RICHARD, P. “Hermenêutica bíblica índia”. *Ribla*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Metodista; São Leopoldo: Sinodal, p. 7-20, 1992; _____. “Interpretação bíblica desde as culturas indígenas (maias, kunas e quéchuas) da América latina”. *Ribla*. n. 26 (1), Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, p. 48-62, 1997.

4

Missão e diálogo com os quéchuas

Considero que um grande desafio (para nós, especialistas na reflexão) é que os paradigmas latino-americanos ingressem a toda nossa elaboração teológica. Por paradigmas quero dizer: a relacionalidade, a festa como fundamento do conhecimento, a articulação entre o simbólico e o conceitual, a espiritualidade holística. Estes não são nem pontos introdutórios nem aspectos tangenciais e ilustrativos, nem meras referências à hora de tirar conclusões pastorais. Mais bem podem constituir o esqueleto e sistema nervoso que dão solidez e vitalidade a toda a construção teológica. Isto é, se trata de sistematizar a vivência da Revelação a partir da hermenêutica do povo crente e sábio.

Diego Irarrázaval³⁵²

É inegável que o termo inculturação representa uma das grandes abordagens que possibilitam expressar e exprimir a fé cristã de maneira culturalmente diferenciada e relevante. Supera qualitativamente abordagens anteriores e que, lastimosamente, ainda vigoram, em muitos círculos cristãos, de uma reduzida e deturpada relação entre Evangelho e cultura, assim como entre cristianismo e demais religiões. Até seus críticos, como Raúl Fornet-Betancourt, reconhecem que, na inculturação, está presente “todo um programa de renovação teológico, pastoral, litúrgico, catequético etc. que reorienta a presença do cristianismo no mundo e ressignifica seu tradicional sentido ‘missionário’ ao exigir-lhe entrar em diálogo com a diversidade cultural da humanidade”³⁵³. A reflexão que ora fazemos neste capítulo busca ser uma contribuição para esse programa de “renovação” em curso.

Na primeira seção deste capítulo trataremos o processo da inculturação, considerando as principais características desse novo paradigma missionário, sua metodologia e algumas críticas propositivas que são desafios a serem enfrentados. Na segunda, refletiremos sobre a inculturação em curso, com seus encontros e desencontros. Na terceira e última seção, uma análise dos elementos que compõem uma teologia quéchua-cristã. Assumimos uma reflexão teológica que fundamente a inculturação, e nos propomos a avançar rumo aos desafios que tal postura implica para a própria teologia. Nesse caso – de uma inculturação da fé entre os quéchuas –, em uma teologia recíproca.

³⁵² IRARRÁZAVAL, D. *Teología en la fe del Pueblo*. San José: DEI, 1999, p. 153.

³⁵³ FORNET-BETANCOURT, R. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Harmonia; Sinodal, 2007, p. 40.

4.1

Inculturação como processo

Veremos, a seguir, questões centrais envolvendo o modelo de evangelização inculturada.

4.1.1

O paradigma da inculturação

A inculturação apresenta-se como um novo paradigma na missão. Afeta diretamente a evangelização, mas não se reduz a esta. No primeiro item dessa parte abordaremos sucintamente o conceito de inculturação. No segundo, as implicações de um paradigma da inculturação para a missão.

4.1.1.1

O conceito de inculturação

Thomas Stransky registrou o seguinte: “a inculturação opera dialeticamente num ‘intercâmbio maravilhoso’: a transformação de uma cultura pelo Evangelho e a re-expressão do Evangelho em termos daquela cultura”³⁵⁴. Esse intercâmbio é dinâmico e desafiador para a Igreja-em-missão. Como indica David Bosch, é um movimento duplo: “há, simultaneamente, a inculturação do cristianismo e a cristianização da cultura”³⁵⁵, e o Evangelho é a Boa Nova que nasce em cada cultura, trazendo algo novo e, ao mesmo tempo, transformando o contexto.

A inculturação, no entanto, não resolve todos os problemas culturais no processo de evangelização – e nem tem essa pretensão. Mas os desafios na América Latina são tão grandes e urgentes, que é preciso buscar novas soluções. Diego Irarrázaval pondera que esses desafios “só lentamente são tomados em conta por instâncias oficiais das Igrejas, pelas teologias e pelas estratégias de missão. Teriam que estar em primeiro lugar nas agendas eclesiais; lamentavelmente carecemos de coragem e de sabedoria”³⁵⁶.

³⁵⁴ STRANSKY, T. citado por KIRK, *O que é missão?* p. 126.

³⁵⁵ BOSCH, *Missão transformadora*, p. 543.

³⁵⁶ IRARRAZAVAL, D. “Evangelio inculturado y universal”. *Ciberteologia: Revista de teologia e cultura*. n 2, p. 1-22, out.-dez. 2005. Disponível em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/evangelho_inculturado>. Acesso: 02 jan. 2012, p. 1.

Um dos pioneiros e propugnadores da reflexão teológica sobre a inculturação no Brasil foi Marcello de Carvalho Azevedo. Ele a define na mesma linha de Arrupe: “Inculturação é o processo de evangelização pela qual a vida e a mensagem cristã são assimiladas por uma cultura de modo que não somente eles expressem através dos elementos próprios da cultura, mas venham a constituir-se também princípios de inspiração”³⁵⁷.

Inculturar, no sentido teológico, vai além da adaptação antropológica e do respeito ao outro. Permite que cada cultura *exprima* Deus e sua mensagem a partir dos modos de ser, de pensar e de se manifestar próprios. Nesse processo, a cultura é aperfeiçoada e a apropriação do evangelho enriquecida com novas reflexões e contribuições de cada cultura. Uma cultura que traz vida, justiça, partilha, fraternidade, amor, consegue tematizar o “dinamismo teológico” inerente à condição humana e, em muitos casos, pode disciplinar deformações nas doutrinas e práticas religiosas³⁵⁸. Evidentemente as culturas também estão sempre sujeitas a correções e aperfeiçoamento. Todo esse processo é lento e complexo.

Na avaliação que faz sobre o evangelho e as culturas, J. Andrew Kirk finaliza assim seu estudo:

a inculturação do evangelho é um imperativo em qualquer abordagem missionária. A fidelidade ao evangelho é nossa única contribuição para o tesouro comum da sociedade. Unir esses dois numa tensão permanente e criativa, para que aprendam um com o outro, é o desafio básico da missão... As comunidades eclesiais em formação, inspiradas pelo Evangelho, poderão exprimir progressivamente a própria experiência cristã em modos e formas originais, em consonância com as próprias tradições culturais³⁵⁹.

Uma evangelização inculturada precisa ocupar-se também com a prática de Jesus e, por conseguinte, com o modo de proceder dos próprios evangelizadores. Isso porque o método da evangelização não pode “contradizer nem seu conteúdo, nem sua meta, nem seus meios ou seu processo”³⁶⁰. O desafio no século XXI seria a “construção de um cristianismo *deliberadamente* multicultural, ecumênico e macroecumênico”³⁶¹. Agenor Brighenti defende acertadamente que hoje a

³⁵⁷ AZEVEDO, M. C. “Evangelização, inculturação e vida religiosa”. *Convergência*, n. 209, Petrópolis: Vozes, p. 33-45, 1988. Aqui p. 35.

³⁵⁸ MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 24.

³⁵⁹ KIRK, *O que é missão?* p. 131, apoiando-se na argumentação de Emilio Castro e João Paulo II.

³⁶⁰ BRIGHENTI, A. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 6.

³⁶¹ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 11.

questão, então, seria como inculturar a fé e não mais se se deveria inculturar ou não. Temos muitos desafios eclesiológicos e missiológicos, e a questão é paradigmática, para tentar responder a uma nova realidade pastoral.

Uma das grandes inovações da inculturação foi a incorporação de novos sujeitos no processo de evangelização. Essa inclusão possibilita que as culturas evangelizadas assumam um papel protagônico, como culturas capazes de exprimir nas próprias categorias a revelação de Deus. Essa abertura avança com implicações não somente para a cultura em que o Evangelho está sendo apresentado, mas, também, para todas as demais culturas. As novas categorias podem contribuir com percepções antes inalcançáveis ou menos favorecidos nas culturas sob influência do cristianismo.

Na teologia protestante, o termo inculturação foi evitado no contexto latino-americano.³⁶² Preferível foi o termo “contextualização” pois, apesar de não ser equivalente, nos últimos anos, o que se ensinou como evangelização contextualizada (no meio “evangélico”) assemelha-se aos pressupostos da inculturação. Como exemplo, podemos citar as contribuições da Teologia da Missão Integral, que há 40 anos vem sendo articulada pelo segmento evangélico dos protestantes, representada pela FTL (Fraternidade Teológica Latinoamericana) que insiste no termo *contextualização*³⁶³.

A rigor, a perspectiva da *contextualização* enfatiza o contexto (situação vital) em que o texto da Escritura está inserido. Dada aquela situação concreta, o evangelho precisa ser contextualizado em cada realidade. Para Francis-Vincent Anthony, no entanto, tal perspectiva enfatiza um nível mais externo de inculturação (âmbito do sociopolítico e do econômico)³⁶⁴. Sugere um apego ao passado que precisa ser ressignificado; há pouca abertura para os desafios do futuro. O risco é manter-se no campo da adaptação.

³⁶² Para ilustrar, podemos citar dois dicionários teológicos evangélicos amplamente difundidos por esse segmento, sendo um brasileiro, publicado pela editora da Assembleia de Deus, ANDRADE, C. C. *Dicionário teológico*. 9. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000; e outro europeu, amplamente distribuído nos países de fala espanhola, LACUEVA, F. *Diccionario teológico ilustrado*. rev. ampl. Barcelona: CLIE, 2001. Em ambos os dicionários, sequer aparece o verbete “inculturação”.

³⁶³ Destaque para os expoentes do pensamento da “missão integral”: René Padilla, Samuel Escobar, Juan Stam, Sidney Roy, Pedro Arana, entre outros, em nível de América Latina, e entre os brasileiros, Ariovaldo Ramos, Ricardo Barbosa, Júlio Zabatiero, Valdir Steuernagel, entre outros. A produção bibliográfica se concentra em casas editoriais como Ultimato (MG), Descoberta (PR), Novos Diálogos (RJ), Kairós (Argentina), Certeza (Argentina) etc.

³⁶⁴ ANTHONY, F-V. *Ecclesial Praxis of Inculturation*. Roma: Las, 1997, p. 40s.

Arriscamos dizer, no entanto, que nos desenvolvimentos recentes, a resistência de alguns setores protestantes ao termo inculturação é de ordem semântica e ideológica. Não podemos esquecer que, resultado de modelos eclesiais exclusivistas ou particularistas e de uma teologia dualista, católicos e evangélicos permanecem divididos em muitas diferenças. Uma questão secundária, mas inegável, é um “sentimento” anticatólico, por um lado, e um antievangélico, por outro, que permeiam o imaginário cristão latino-americano. Isso talvez explique porque a “ideia” da inculturação pôde ser partilhada por ambos os grupos, mas a “terminologia” ainda não foi possível comungar.³⁶⁵

Em ambientes protestantes ecumênicos, o termo inculturação apareceu nas reflexões missiológicas, sendo apreciado e/ou criticado. É o que vemos na obra de David Bosch, teólogo sul-africano falecido em 1992, que destacou a inculturação como um elemento integrante do paradigma missionário emergente, não deixando de fazer críticas ao modelo.³⁶⁶ J. Andrew Kirk, missiólogo inglês, havia afirmado que a inculturação é um imperativo em qualquer abordagem missionária.³⁶⁷ Roberto Zwetsch, teólogo luterano brasileiro, definiu o verbete para um dicionário teológico e defendeu que “a inculturação pode representar uma alternativa condigna para a sobrevivência física e cultural de povos e setores ameaçados da sociedade, resgatando, assim, a credibilidade da mensagem evangélica e da ação missionária”³⁶⁸.

Nesse sentido, retomamos a visão de Marcello Azevedo:

a inculturação não é um tema setorial, adjetivo ou suplementar, mas substantivo e estrutural. [...] Não estamos, pois, diante de um tema de moda ou de um aditivo acadêmico. A inculturação sinaliza uma relevante mudança de paradigma na compreensão e na implementação da evangelização. Ela traduz e expressa uma qualificação específica da evangelização e, portanto, um perfil novo de sua identidade.³⁶⁹

³⁶⁵ Outro argumento que explicaria esse compartilhar dos mesmos pressupostos tem a ver com o desenvolvimento da antropologia e da sociologia, que contribuiu com novas contribuições teóricas.

³⁶⁶ BOSCH, *Missão transformadora*, p. 535. Nesse livro, Bosch dedica as páginas 535-546 para expor explicitamente a inculturação.

³⁶⁷ KIRK, *O que é missão?*, p. 130.

³⁶⁸ ZWETSCH, R. E. “Inculturação”. In: BORTOLETTO, F. F.; SOUZA, J. C.; KILPP, N. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 524-527. Aqui, p. 526.

³⁶⁹ AZEVEDO, M. C. “Contexto geral do desafio da inculturação”. In: ANJOS, M. F. (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 13-27. Aqui p. 13-14.

Esse “perfil novo” da identidade da evangelização pressupõe que Deus esteve e está presente nas diferentes culturas, por elas passou e nelas e sobre elas continua a atuar, antes mesmo da chegada dos missionários, marcando a história e a própria visão da vida.³⁷⁰ Marcello Azevedo sentencia que o que caracteriza a evangelização inculturada “é que ela se faz a partir de dentro mesmo da cultura que se deseja evangelizar”³⁷¹. Não se trata simplesmente de uma apresentação do evangelho adaptada, traduzida, facilitada. A inculturação floresce a partir de dentro de cada cultura e no encontro com as diferentes culturas.

4.1.1.2.

Missão e inculturação

A missão cristã tem como fundamento teológico a autocomunicação de Deus em Jesus Cristo. Esta é também a base da nossa fé, conforme vimos no segundo capítulo. Essa missão está relacionada com a autorevelação de Deus como Aquele que ama o mundo, como um *Deus-para* as pessoas, mas não só, também como um Deus *pelas-pessoas*.³⁷² A missão nos impele à justiça, à libertação, à solidariedade. Contudo, não se limita ao plano horizontal. Isso porque a ação de Deus no mundo provoca conversão em permanente tensão conflitiva com o pecado, mantendo-se em oposição ao mundo (sem cair no dualismo). O desafio da missão é, portanto, a transformação, visto que Deus envolve-se *no* e *com* o mundo. Em outras palavras, a inculturação é a preparação, não a meta. É o início do processo de transformação.³⁷³ A inculturação fomenta, descobre, incentiva e reconhece a atividade de Deus em meio às diferentes culturas locais: “De si mesmas [as culturas] estão ordenadas a encontrarem-se e a fecundarem-se mutuamente. E porque a íntima abertura do ser humano para Deus tanto mais as marca quanto mais elas são elevadas e purificadas, por isso está nelas inscrita uma intrínseca aptidão para a revelação de Deus. A Revelação não é para elas algo de estranho, mas responde a uma íntima expectativa das próprias culturas”.³⁷⁴

³⁷⁰ AZEVEDO, *Contexto geral do desafio da inculturação*, p. 15.

³⁷¹ AZEVEDO, *Contexto geral do desafio da inculturação*, p. 14.

³⁷² BOSCH, *Missão transformadora*, p. 28s.

³⁷³ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 14.

³⁷⁴ RATZINGER, J. “Fé, verdade e cultura: reflexões a propósito da encíclica *Fides et Ratio* I”. *Communio*. a. XVI, 1999/5, p. 464-472, 1999. Aqui p. 468.

O ponto de partida da inculturação é a própria comunidade, a vida, a cultura, a(s) religião(ões). E como afirmou Ratzinger, eles têm em comum essa “íntima expectativa” da revelação. Na mesma linha, França Miranda fala que estão prenhes de um dinamismo de fundo, ainda que não reflexamente conhecido.³⁷⁵ Amaladoss também afirma que “Deus, o Verbo e o Espírito não são novidades para ela [a comunidade]”. Isso porque “eles têm estado presentes e ativos nela de várias maneiras”³⁷⁶. O que precisa estar claro é que o agir de Deus através do Espírito Santo é *crístico*. Assim qualificada, essa ação atinge todos os seres humanos, em seu ser e em seu agir³⁷⁷.

De acordo com Paulo Suess, o Evangelho é um projeto de vida, e a espécie humana é imagem do Deus-Vida. Em Jesus temos a proclamação da Filiação Divina na construção de uma Fraternidade.³⁷⁸ Por isso a questão central não é como o Evangelho é expresso ou como pode ser incorporado em uma cultura local, mas como uma comunidade se transforma em contato com ele. O Evangelho é a história das atividades salvíficas de Deus no mundo. Nessa perspectiva, o Reino de Deus é a constante ação salvífica de Deus no mundo, podendo, inclusive, ser intermediada por outras religiões³⁷⁹.

Essa constatação da necessidade da fé ser expressada localmente, descentralizada, policêntrica, em cada comunidade tem implicações importantes. Primeiro, a Boa Nova é dirigida a uma comunidade concreta. É mais que um *slogan* e uma construção cognitiva. Como Boa Nova provocará uma transformação *na* comunidade. Aqui entra a segunda implicação, a transformação promovida pela Boa Nova ocorre, em cada comunidade, não para transformá-la em *outra* comunidade. Amaladoss afirma que a questão central aqui é com que autenticidade a comunidade ouve a Boa Nova e se transforma³⁸⁰. A inculturação oferece meios (discernimento) a cada comunidade no sentido de levá-la a examinar a coerência da cultura local com a Boa Nova, que, de alguma maneira,

³⁷⁵ MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 23.

³⁷⁶ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 32.

³⁷⁷ MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 23.

³⁷⁸ SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 11, 12.

³⁷⁹ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 35 e 55.

³⁸⁰ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 33.

esteve presente também na sua história. Dessa forma, a inculturação contribui também para a defesa dos direitos dos povos e de suas culturas.³⁸¹

O problema surge quando revisamos a história e percebemos que o ideal da missão e a maneira como se proclamou o Evangelho não raras vezes comprometeu essa ação humanizadora. O excesso de centralização *desnutriu* as “Sementes do Verbo”: “Há mais esforço para estabelecer os mecanismos de controle que para incentivar a criatividade”³⁸². E isso não acontece somente no catolicismo, mas permeia os diferentes segmentos protestantes, que, embora fragmentados em sua apresentação, estão marcados fortemente por uma institucionalização centralizadora e setORIZADA. Paulo Suess afirma:

Desde a patrística até hoje, duas doutrinas e práticas missionárias concomitantemente sobressaem. Uma declara que as culturas pagãs se encontram fora da história da salvação e nada podem acrescentar ao cristianismo qualitativamente já feito (atitude integracionista). A plenitude quantitativa seria então a tarefa da missão e, se preciso for, com a “espada e vara de ferro”. A outra corrente admite encontrar nas culturas pagãs vaga-lumes da salvação ou “lampejos da verdade” (atitude eclética).³⁸³

Seja a atitude integracionista, proselitista, que desqualificava o outro e buscava incorporá-lo; seja a atitude eclética, seletiva, toma-se o próprio como padrão. Assediadas pelo etnocentrismo, tais atitudes *apagaram* os sinais de Deus e *emudeceram* sua voz na história dos povos. Paulo Suess aponta ainda:

Tal é a tragédia do cristianismo, que não conseguiu pensar a história da salvação a partir de uma humanidade criada por Deus, mas somente a partir de um povo escolhido por Deus. Até hoje não conseguimos “encaixar” a história dos diferentes povos e grupos sociais numa história da salvação composta por muitas histórias salvificamente relevantes.³⁸⁴

Teriam os quéchuas uma contribuição a dar à manifestação integral do Verbo? Sendo toda a história humana e o universo palco da ação de Deus, todos são conclamados para a comunicação divina em termos de Reino de Deus. Por um

³⁸¹ Considerando a riqueza pluricultural e multiétnica do contexto latino-americano, se fosse somente essa, já seria uma grande contribuição.

³⁸² AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 32, nota 11.

³⁸³ SUESS, P. “Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena”. In: V.V.A.A. (Org.). *Inculturação e libertação*. Semana de estudos teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 160-175. Aqui, p. 162.

³⁸⁴ SUESS, P. “Desafios da inculturação. Reflexões teológicas e pistas pastorais”. In: V.V.A.A. (Org.). *Banquete da vida. Culturas e inculturação: fé cristã, ecumenismo e diálogo inter-religioso*. Curso de verão - Ano XII. São Paulo: Paulus, Cesep, 1998, p. 119-139. Aqui, p. 125.

lado, por mais que a criação seja aliança e revelação, a história de salvação e manifestação divina “tem de ser descoberta pela experiência e não considerada ponto pacífico em termos da história de determinado povo”³⁸⁵. Por outro, “o Reino de Deus não se identifica com nenhuma religião. Transcende todas elas”³⁸⁶. O que podemos fazer, então, é estar abertos para identificá-lo e recebê-lo. Para isso são requeridas novas atitudes e processos hermenêuticos.

A missão, portanto, não deve ser definida, em termos dos seus destinatários, como se fosse um projeto de expansão ou de estratégias militares de ocupação, mas em termos de sua natureza³⁸⁷. O fato de (re)apresentar o Evangelho aos quéchuas não significa que cumprimos a missão. Não poderá ser a missão reduzida a uma ordem, a um ativismo – programas e projetos conversionistas, paradoxalmente com distintas bandeiras, mas a mesma base. Antes, missão é “chamado à conversão, exortação à mudança, convite para realizar o reinado de Deus, estímulo para entrar no dinamismo criativo da ação de Deus no mundo, tornando todas as coisas novas”³⁸⁸. É aqui que tem participação decisiva a inculturação. Por intermédio dela, damos testemunho da Boa Nova na vida, na palavra e na ação³⁸⁹. E essa proclamação precisa acontecer de um modo dialógico, respeitoso e com discernimento.

4.1.2

Críticas ao modelo inculturado

A inculturação representa grande avanço em relação a outras abordagens. No entanto, existem críticas que são desafios a serem respeitados. Destacamos duas críticas em particular. A primeira, mais enfática, a partir de Raúl Fornet-Betancourt. A segunda, com Andrés Torres Queiruga e outros, que enfatiza a participação das religiões no processo.

4.1.2.1

Abordagem da interculturalidade

³⁸⁵ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 37s.

³⁸⁶ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 26.

³⁸⁷ BOSCH, *Missão transformadora*, p. 27.

³⁸⁸ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 51.

³⁸⁹ AMALADOSS, *Missão e inculturação*, p. 26.

Raúl Fornet-Betancourt propõe o termo *interculturalidade* como uma forma de ir além da inculturação³⁹⁰. Na mesma linha, Juan José Tamayo indica que o desafio que se apresenta é o de viver um “cristianismo universal *culturalmente policêntrico*”³⁹¹. Mas Fornet-Betancourt assegura que essa nova configuração da fé cristã, que deixa de ser *cêntrica* para ser *peregrina*, também deixará de ser inculturação e passará a ser melhor denominada de “interculturalidade”. Ele propõe essa passagem, da inculturação à interculturalidade “se é que [o cristianismo] quer estar à altura das exigências contextuais e universais que pleiteia a convivência humana na e com a pluralidade das culturas e religiões”³⁹². Para ele, a visão missionária do cristianismo inculturado ainda não rompeu o processo de “colonização” do outro.

Em sua proposta, Fornet-Betancourt vai além. Ele defende um processo de “desmissão”, porque não haveria uma *mensagem transcultural* a ser anunciada, nem um “núcleo duro” a ser encarnado. Esse núcleo e essa mensagem acabam sendo “impostos” às demais culturas, que não podem alterá-los, mas, antes, reproduzi-los “com fidelidade” nas formas próprias³⁹³.

Reconhecemos que o respeito ao outro e à diversidade nem sempre se tenham plasmado na história do cristianismo, embora sejam valores caros à fé cristã. Contudo, as diferentes religiões e culturas não podem ser validadas acriticamente, assumindo *a priori* que todas são verdadeiras e boas e que não “precisam” de ajuda externa (Revelação). O enclausuramento das culturas e religiões nega aos seus o acesso a Deus, ao Transcendente, etc. Voltando ao tema da salvação, tomamos a reflexão de Ratzinger quando afirma que “a salvação não reside nas religiões como tais, mas depende delas na medida em que as religiões conduzem o homem ao bem único e à procura de Deus, da verdade e do amor. Por isso, a questão da salvação contém sempre um elemento de crítica da religião”³⁹⁴. A salvação ocupa-se da unidade de Deus e do ser humano, e as religiões e as culturas não são capazes de autossalvação (autocrítica), devendo, portanto, abrir-

³⁹⁰ Por exemplo, FORNET-BETANCOURT, *Religião e interculturalidade*, p. 35-53, onde faz várias críticas à inculturação.

³⁹¹ TAMAYO, J. J. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004, p. 49. (Grifos no original).

³⁹² FORNET-BETANCOURT, *Religião e interculturalidade*, p. 48.

³⁹³ FORNET-BETANCOURT, *Religião e interculturalidade*, p. 42, 43.

³⁹⁴ RATZINGER, J. “Fé, verdade e cultura: reflexões a propósito da encíclica *Fides et Ratio* II”. *Communio*. a. XVI, 1999/6, p. 557-568, 1999. Aqui p. 560.

se para encontrar Deus. Nenhuma cultura exaure as potencialidades do ser humano, devendo este abrir-se para Deus.³⁹⁵

Procurar Deus é uma forma de autocrítica da própria cultura e do pensamento próprio. Procurar Deus é ser inserido pela fé na dinâmica da autossuperação³⁹⁶. Sendo Jesus mediador por excelência, ele é a verdade última de Deus e o sentido último da existência humana – esta é a base da fé cristã. Nesse sentido, afirma Ratzinger: “A fé em Jesus Cristo é, portanto, em sua própria essência, um contínuo abrir-se, é a irrupção de Deus no mundo dos homens e a resposta destes como partida ao encontro de Deus, que simultaneamente leva os homens a encontrarem-se entre si”³⁹⁷.

A cultura não vive somente da herança do passado mas também dos desafios do futuro. Castro Quiroga afirma que, ao criticar sua própria cultura, abrindo espaço à novidade e construindo um futuro diverso, as culturas manifestam seu caráter humano: “as culturas não crescem por autofecundação senão por interfecundação, abrindo-se umas às outras em um recíproco influxo”³⁹⁸. A inculturação não pode ser compreendida como imposição ou dominação; antes como diálogo e mútuo enriquecimento.

Também não confundimos *evangelização* com *cristianização* do mundo. Entendemos que a evangelização é “a proclamação da salvação em Cristo às pessoas que não creem nele, chamando-as ao arrependimento e à conversão, anunciando o perdão do pecado e convidando-as a tornarem-se membros vivos da comunidade terrena de Cristo e a começar uma nova vida de serviço aos outros no poder do Espírito Santo”³⁹⁹. Esse é um convite. Permanece aberto. É uma proposta de vida. As pessoas podem aceitá-lo ou não.

A evangelização é também “parte integrante da pedagogia divina de respeito à liberdade humana, na relação, cheia de mistério e de misericórdia, de Deus com a humanidade de todos os tempos”⁴⁰⁰. Partilhar a fé com o outro não é colonizá-lo, nem necessariamente colocar-se em superioridade na relação. A autorrevelação de Deus como Aquele que ama o mundo, um Deus-para as/pelas-

³⁹⁵ MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 25.

³⁹⁶ RATZINGER, *Fé, verdade e cultura I*, p. 471.

³⁹⁷ RATZINGER, *Fé, verdade e cultura I*, p. 471.

³⁹⁸ CASTRO QUIROGA, L. A. *El gusto por la misión: manual de misionología para seminarios*. Bogotá: Celam, 1994, p. 312, 313.

³⁹⁹ BOSCH, *Missão transformadora*, p. 28.

⁴⁰⁰ AZEVEDO, *Contexto geral do desafio da enculturação*, p. 16.

peças fundamenta uma tarefa missionária voltada para atender às profundas necessidades e exigências da vida humana. Portanto, não se trata de um modelo *cristianizador*, de mão única, impositivo, colonizador, mas promotor de *vida e dignidade* em uma lógica dialogal.⁴⁰¹

O modelo inculturado que defendemos é um modelo recíproco, que não só tem o outro como *sujeito*, mas que voluntariamente se abre para ser tocado pelo outro (ser disciplinado e enriquecido pelo outro). Reconhece e assume a vulnerabilidade como característica definidora⁴⁰². Não impõe *sua* verdade, mas faz menção da Revelação de Deus, e desafia cada cultura, a essa “abertura”. França Miranda expõe:

No momento em que o cristianismo aceita o diálogo com outras religiões, deve procurar vê-las a partir de seus horizontes respectivos. Esse procedimento árduo e exigente, que de modo algum questiona a própria identidade cristã, lhe oferece outros horizontes para olhar a si próprio, capacitando-o a reinterpretar a verdade que é Jesus Cristo com outras linguagens e estruturas mentais. Fundamental aqui é reconhecer que esses novos horizontes e essas novas expressões religiosas não são a priori neutras ou hostis à fé cristã. Pois estão também prenhes dos elementos crísticos.⁴⁰³

Além disso, a inculturação permanece um processo tentativo e continuado, em que a Igreja será ainda surpreendida ao descobrir mistérios da fé antes impossibilitada culturalmente. Para isso, precisa manter-se *una* e não fragmentada autonomamente. Em nome do diálogo e para ser aceita em um mundo plural e relativista, não cabem, do ponto de vista da teologia, Igrejas e comunidades *provincializadas*. É fundamental que se fomente o contato vital com a Igreja mais ampla:

Enquanto agimos localmente, temos que pensar globalmente, em termos da *una sancta*, combinado à micro e às macroperspectivas. É verdade que a Igreja existe primordialmente em Igrejas *particulares* (LG 23), mas também é verdade que é *em virtude da catolicidade* da Igreja (cf. LG 13) que as Igrejas particulares existem – e isso vale não apenas para a Igreja Católica Romana como estrutura eclesial internacional, mas para todas aquelas comunidades que se denominam “cristãs”. Se a Igreja é o Corpo de Cristo, ela só pode ser uma.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ BOSCH, *Missão transformadora*, p. 335.

⁴⁰² OLIVEIRA, *Missão, cultura e transformação*, p. 70-75, 145-148.

⁴⁰³ MIRANDA, *As religiões na única economia salvífica*, p. 23.

⁴⁰⁴ BOSCH, *Missão transformadora*, p. 546.

Essa Igreja cristã *una* não é e não pode ser uma entidade supracultural idealista. É, antes, uma comunidade hermenêutica universal. Nela, os cristãos de todo o mundo, embora com teologias locais, checam reciprocamente seus vieses culturais⁴⁰⁵. Nesse sentido, afirmou Andrew Kirk: “manter a fidelidade para com o Evangelho é nossa única contribuição para o tesouro comum da humanidade”⁴⁰⁶.

Concordamos em que a inculturação tem muitos riscos. E como não existe Evangelho em estado puro, pois está sempre inculturado, e as culturas, todas elas, têm elementos para conversão ao Evangelho, sempre existirá uma tensão. Thomas Groome descreve a inculturação em termos de “encontro dialético entre fé e cultura”. Na inculturação “a cultura é afirmada, questionada e transformada em prol do reino de Deus”, e, da mesma forma, “a fé cristã é igualmente afirmada, questionada e enriquecida por essa singular instância de sua realização”⁴⁰⁷. O parâmetro aqui é a categoria de “Reino de Deus”, que desafia a todos, inclusive a cultura do missionário. O “reino” é um símbolo compreensivo das intenções de Deus para com toda a criação, que podem ser expressas como paz e justiça, amor e liberdade, plenitude de vida para toda humanidade.

4.1.2.2

A abordagem da inreligionação

Para alguns teólogos como Andrés Torres Queiruga e Aloysius Pieris, o termo *inculturação* não expressa o todo do processo. Isso porque toda cultura é fundamentalmente religiosa e não basta dialogar com a cultura, pois muitas das suas categorias são condicionadas pela religião. O processo de inculturação da fé inevitavelmente implica em encontros de religiões, e tal diálogo não pode ser menosprezado. Por isso propõem o termo inreligionação ou inreligionado⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ HIEBERT, P. citado por BOSCH, *Missão transformadora*, p. 546.

⁴⁰⁶ KIRK, *O que é missão*, p. 130 e 131.

⁴⁰⁷ GROOME, T. “Inculturação: como proceder num contexto pastoral”. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*, n. 251. Petrópolis: Vozes, p. 134-149, 1994. Aqui, p. 136.

⁴⁰⁸ TORRES QUEIRUGA, A. *autocompreensão cristã*; TORRES QUEIRUGA, A. “Cristianismo y religiones: inreligionación y cristianismo asimétrico”. *Sal Terrae*, 997, p. 3-19, jan. 1997; PIERIS, A. *An Asian Theology of liberation*. New York: Orbis Books, 1988; PIERIS, A. “Inculturation in Non-Semitic Asia”. *The Month*, n. 1420, p. 83-87, mar.1986.

Aloysius Pieris observa que o cristianismo latino tem a prática de separar a religião da cultura e, se a ênfase for *inculturar*, não contempla a outra dimensão igualmente importante, que seria *inreligionar*.⁴⁰⁹ Ao deixar sua cultura e mover-se em direção a outras nações, as religiões adquirem características próprias. No caso da Ásia, afirma Pieris, jamais deveríamos ter transplantado o cristianismo sem quebrar o vaso em que vinha a planta. Por manter-se no vaso, nunca lançou verdadeiramente raízes na região. Depois de séculos de presença, não conseguiu ser um cristianismo “asiático”, sendo sua única esperança agora tentar criar um cristianismo *indiano* ou um cristianismo *hindu*.⁴¹⁰

Torres Queiruga, por sua vez, propõe que o termo *inreligiosa* seja paralelo ao termo *inculturação*.⁴¹¹ Devido à influência da abertura de mercados globais, das multinacionais, dos movimentos migratórios, do turismo, dos intercâmbios culturais e do avanço das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC), entre outros, muitas regiões do globo entraram em contato, forçando uma aproximação de povos e religiões. Esse é um processo real e atual, em pleno curso – sobretudo no ocidente.⁴¹²

A crítica da *interculturalidade* (visto no item anterior) é importante para chamar a atenção para o fato de que, no processo da *inculturação*, por exemplo, não está dialogando o Evangelho em estado puro, mas o Evangelho já *inculturado*, ganhando importância, assim, o diálogo intercultural – e não só “Evangelho e cultura”. A crítica da *inreligiosa* é igualmente importante para chamar a atenção para o fato do diálogo que haverá entre as religiões, e não somente entre “Evangelho e cultura”, ganhando importância assim, o diálogo inter-religioso.

Concluimos afirmando que a *inculturação* é ainda um modelo teológico adequado para expressar a relação entre Evangelho e culturas e suas implicações. Apesar de suas limitações, apresenta grande potencial para formar comunidades eclesiais culturalmente relevantes e no seguimento de Jesus Cristo, Aquele que anunciou e revelou o Deus da Vida, interessado nas pessoas e para as pessoas.

⁴⁰⁹ PIERIS, *Inculturation in Non-Semitic Asia*, p. 83.

⁴¹⁰ PIERIS, *Inculturation in Non-Semitic Asia*, p. 83, 84. Ver também BOSCH, *Missão transformadora*, p. 570.

⁴¹¹ TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, p. 35. Ver também MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 39.

⁴¹² José Maria Vigil reflexiona na mesma linha de Torres Queiruga. Ver, por exemplo, VIGIL, *Teologia do pluralismo religioso*, p. 284.

4.1.3 Metodologia da inculturação

Essa parte busca refletir sobre a abordagem pastoral diante da tarefa da inculturação. Busca ter claro quais seriam os passos concretos rumo a uma evangelização inculturada.

4.1.3.1 *Preparando a ação evangelizadora inculturada*

De acordo com Paulo Suess, um dos objetivos da evangelização inculturada é *descobrir e construir* o reino de Deus⁴¹³. Entendemos “descobrir” no sentido de que Deus já agia naquele povo com vista à implantação do Reino e essa intencionalidade será uma das pontes que ligará o missionário à nova cultura⁴¹⁴. Para fazer jus à envergadura do projeto, requer-se despojamento e atitude de diálogo. O que está em questão é a construção de um novo mundo. Nesse projeto, as culturas humanas têm muito a oferecer, pois essa é uma das suas preocupações.

Evangelho e culturas representam projetos complementares de vida. Um processo de inculturação precisa contemplar o diálogo aberto entre Evangelho, cultura e religião em relação às pessoas, aos grupos humanos e às instituições. Após considerar esses elementos, refletiremos sobre as etapas em um processo de evangelização inculturada.

Com relação às pessoas, elas precisam ser consideradas como sujeitos de sua própria história e com identidade própria. No processo de inculturação, não somente a cultura e a religião do indivíduo devem receber atenção, mas igualmente o sujeito, como ser pensante e autônomo, a partir da sua subjetividade. É também fonte de aprendizado a convivência respeitosa com o outro, conhecendo seus gostos, sua história, perspectiva de vida, sonhos e esperanças. Caminhar junto, partir o pão. Para além das expressões culturais.

Os grupos humanos, por sua vez, têm sua história conjunta, suas categorias de pensamento, seus valores e suas crenças. Cada povo e cada grupo social têm o

⁴¹³ SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 227.

⁴¹⁴ Não quer dizer que não levamos nada novo. A própria noção de Reino de Deus, Deus Amor, Jesus Cristo, são dados advindos da Revelação. Não podemos secularizar a fé cristã e extrapolar para todos os povos. Por exemplo: a caridade *cristã* não é equivalente à caridade *budista*, bem como a meditação *budista* não equivale à meditação *cristã*. As palavras são as mesmas, mas o sentido e a “profundidade” são distintos.

direito de “receber” o evangelho nas mediações da sua cultura. A evangelização deve acontecer a partir da cultura do outro: “o cristianismo precisa descobrir sua capacidade de enxertar-se na árvore da vida de cada povo e de construir a sua unidade a partir da identidade dos diferentes povos e grupos sociais”⁴¹⁵. A evangelização inculturada apropria-se de novas atitudes evangélicas, como a gratuidade, a fraternidade e a integridade. A ação evangelizadora é uma presença de compaixão, diálogo e gratuidade. Não pode impor-se e usar de violência. Inculturação da fé, nos termos que defendemos, será sempre uma presença descolonizadora, que ajudará as culturas a realizarem e a transcenderem seus projetos de vida a partir do Evangelho.⁴¹⁶

A inculturação em cada grupo humano demanda engajamento nas questões vitais do grupo. Em contextos indígenas, por exemplo, a luta por terras e a identidade cultural têm lugar privilegiado na inculturação. Convergem nesse interesse pelo bem comum o Evangelho e a cultura. Para isso, as instituições também devem ser transformadas. Demanda uma cidadania pluricultural que afetará as Igrejas com suas tradições teológicas, estruturas ministeriais e expressões litúrgicas monoculturais: “o perigo do cristianismo não está nas experiências de uma inculturação imperfeita, mas na imposição normativa de uma forma particular de inculturação”⁴¹⁷. Nesse sentido, Suess destaca quatro grandes desafios:

- redefinir os sujeitos da evangelização e da teologia;
- repensar antigas fórmulas da nossa fé que se tornaram incompreensíveis;
- recontextualizar práticas rituais e símbolos da fé;
- priorizar significados e serviços.⁴¹⁸

Esses desafios são, na verdade, exigências frente aos erros cometidos no passado e aos privilégios de hoje. Mas como promover uma evangelização inculturada que considere essas exigências? Que etapas se nos apresentariam? Sobre isso discorreremos a seguir.

Como vimos anteriormente, Pedro Arrupe identificou três etapas no processo: *encarnação*, *assimilação* e *transformação* (item 4.1.1.1). Castro Quiroga sugere que, na primeira etapa, que guarda uma semelhança com o sentido

⁴¹⁵ SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 17. Ver também p. 165s.

⁴¹⁶ SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 229.

⁴¹⁷ SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 17.

⁴¹⁸ SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 236.

paulino da *quénosis* (Filipenses 2.5-11) – em que Deus se “aniquila” em sua forma divina para surgir plenamente em sua forma humana –, há um sentido de fecundação⁴¹⁹. Uma nova vida vai começar, com novos ramos, frutos, etc. A semente do Evangelho germinará. Há de se ter o cuidado de não semear a cultura do missionário em lugar do Evangelho ou condicionar seu entendimento. Aos olhos dos locais, o Evangelho descrito pela Igreja cristã tem um rosto estrangeiro.⁴²⁰ Nessa etapa a Igreja é desafiada a “traduzir” o evangelho nas categorias da nova cultura, convidando especialmente os “filhos da terra” para auxiliarem nessa “tradução”. Nessa etapa é imprescindível o discernimento cristão para reconhecer as “Sementes do Verbo”, tendo em vista o dinamismo de influxos mútuos entre Igreja enviada e cultura.

A segunda etapa enfatiza a assimilação que o Evangelho faz (ou deveria fazer) da cultura: “é a nova Igreja que quer expressar-se com sua própria realidade cultural, não com formas estrangeiras e, por isso, assimila, em seu ser eclesial, a cultura que nasceu”⁴²¹. É o Evangelho que assimila, por meio da expressão, os elementos culturais do povo em que foi fecundado. Se parasse nessa etapa, a Igreja inculturada não cumpriria seu chamado para ser sal, luz, fermento.

A terceira etapa é o desafio que a Igreja local faz à cultura em relação à coerência com o Evangelho que eles “conheciam” e continuam a “receber”, agora com novos elementos revelados. A inculturação tem um momento de *conversão*, é intrínseco ao processo de inculturação. Essa interação suscita um crescimento na cultura, pois a fé é capaz de gerar cultura⁴²². Ao longo dos séculos, essa interação promove uma profunda transformação cultural, uma re-criação de suas próprias culturas. Antonio do Carmo Cheuiche também afirmou:

Quando a mensagem, acolhida e assimilada no âmbito da consciência pessoal, começa a inspirar o sentido último da realidade do homem e do mundo, a iluminar o processo autônomo da autorrealização da humanidade, seus valores, expressões e estruturas de convivência social, se dá propriamente a conversão cultural em sentido analógico da expressão; então a fé se faz criadora de cultura. Desse modo, por uma parte, o Evangelho revela às culturas a verdade última dos valores nos quais se enraízam; por outra, cada cultura expressa o evangelho encarnado em seu “ethos”, de maneira original e própria, dando sua contribuição efetiva à catolicidade qualitativa.⁴²³

⁴¹⁹ CASTRO QUIROGA, *El gusto por la misión*, p. 367s.

⁴²⁰ Cf. GALILEA, S. *Vivir el Evangelio en tierra extraña*. Bogotá: IAPS, 1976.

⁴²¹ CASTRO QUIROGA, *El gusto por la misión*, p. 369.

⁴²² CASTRO QUIROGA, *El gusto por la misión*, p. 370.

⁴²³ CHEUICHE, A. C. *Evangelización y adveniente cultura*. Bogotá: Celam, 1991, p. 25.

Essas três etapas devem ser consideradas em seu conjunto. Outra consideração é que elas não se esgotam em si mesmas “senão que no momento em que a Igreja local alcançar a terceira etapa, já deve estar comprometida em ajudar além das suas fronteiras a outros povos como ativo sujeito da primeira etapa”⁴²⁴. Isto é, o melhor fruto da inculturação é uma Igreja missionária, que assume o compromisso missionário universal. Por exemplo, na primeira etapa, os missionários são figuras que acrescentam muito ao processo, embora tenham que assumir a perspectiva dos locais e incentivar ao máximo a participação dos mesmos. Mas já na segunda etapa, o protagonismo do processo é responsabilidade dos locais. A função dos missionários é mais de acompanhamento fraterno, já se preparando para alcançar novos locais para reiniciar do processo.

4.1.3.2

Passos metodológicos da inculturação

Começamos com uma importante ressalva de Thomas Groome:

Não existe um cristianismo desculturado, nem uma cultura plenamente cristã. Por isso todos os agentes pastorais têm que ser agentes da inculturação e mediar entre algum “evangelho” e alguma “cultura”. Mas essa tarefa pastoral é mais penosa para agentes em culturas que são novas ou recentes para a fé cristã, em contextos que pouco foram atingidos por algumas das várias culturas do cristianismo. [...] Independentemente da dificuldade da tarefa, todos os agentes pastorais precisam das convicções necessárias e de uma abordagem de como proceder na inculturação.⁴²⁵

O mesmo autor propôs cinco “movimentos” prototípicos para uma abordagem pastoral da inculturação. São eles: 1) expressar; 2) refletir crítico; 3) dar acesso direto à história e à visão cristãs; 4) apropriar-se; e 5) fé viva e transformadora. Denominada de *abordagem da práxis cristã compartilhada*, Groome propõe que o processo aconteça como uma “conversação”, recordando os teóricos da hermenêutica⁴²⁶.

Uma abordagem posterior e mais completa aparece com Agenor Brighenti. Ele apresenta sete passos metodológicos para pôr em prática um processo de inculturação e quatro princípios pedagógicos. Os quatros princípios pedagógicos

⁴²⁴ CASTRO QUIROGA, *El gusto por la misión*, p. 372.

⁴²⁵ GROOME, *Inculturação*, p. 134.

⁴²⁶ GROOME, *Inculturação*, p. 146-149.

fundamentais de uma evangelização inculturada seriam: 1) o método não pode contradizer nem seu conteúdo nem sua meta: a intencionalidade da inculturação é o Reino de Deus e as posturas/atitude devem ser coerentes com os valores do Reino (justiça, amor e paz); 2) inculturação da Igreja como condição para uma inculturação do Evangelho: não existe Igreja que não seja igualmente fator cultural. O cristianismo é encarnacional e histórico; 3) toda revelação é recebida e expressada segundo o modo de seus receptores: abertura para uma reinterpretação da Revelação ou uma versão de Cristianismo a partir das matrizes da própria cultura; e 4) inculturar o Evangelho a partir das culturas de defesa e promoção da vida: evangelizar sujeitos sociais e não meramente indivíduos, resultando em uma transformação das estruturas que geram as formas sociais e culturais, abarcando a totalidade do ser humano⁴²⁷.

De acordo com Brighenti, esses princípios condicionam determinantemente uma metodologia de evangelização inculturada. No afã de auxiliar na construção de uma Igreja cristã inculturada nos povos e nas culturas do continente latino-americano, ele propõe sete passos metodológicos de um processo de inculturação, reconhecendo que não é um método único e acabado e nem simples aplicação de uma técnica. Ao contrário, pressupõe uma nova relação Igreja-Evangelho-Cultura.⁴²⁸ Os sete passos metodológicos de uma evangelização inculturada seriam:

- 1) *Presença testemunhal ou de empatia*: inserção gratuita e respeitosa no convívio com o outro. Preocupa-se com a vivência da fé e o estilo de vida digno do testemunho evangélico, que propicia o diálogo intercultural e inter-religioso. Não é uma estratégia, uma preparação, mas condição *sine qua non* para evangelização. O testemunho cristão nada mais é que transparência da mensagem evangélica na própria pessoa, coerência de vida com o que se crê e anuncia, experiência de adesão e relação pessoal com Cristo – autenticidade na vivência da própria realidade limitada⁴²⁹.
- 2) *Relação dialógica ou de simpatia*: entre os evangelizadores e os membros da outra cultura, tendo como referencial teológico a trindade, onde “tudo é relação, comunhão, impulso amoroso, dom recíproco, comunhão de

⁴²⁷ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 41-64.

⁴²⁸ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 65s.

⁴²⁹ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 70, 71.

Pessoas”⁴³⁰. O diálogo deve ir além de um método pastoral, precisaria constituir-se em um elemento autêntico da missão.

- 3) *Identificação e reconhecimento dos valores da cultura como “Sementes do Verbo”*: É o exercício em que os sujeitos da inculturação avaliam o que é compatível ou não com a fé cristã: “Por respeito à sua presença nas culturas, um processo de Evangelização inculturada leva primeiramente a identificar Sua presença e obra e a proclamá-la como Boa Notícia. O anúncio profético de suas contradições deve aparecer mais adiante”⁴³¹. É a valorização do outro, da sua fé, crenças, costumes, cultura.
- 4) *Anúncio amoroso e respeitoso da positividade cristã*. Começa o processo da evangelização explícita: “Trata-se, aqui, de um anúncio, de uma proposição e não de uma imposição”. E continua: “É sempre o Espírito Santo o primeiro e o principal evangelizador”⁴³². O agir amoroso e propositivo do Espírito é acentuado e posto como modelo referencial.
- 5) *Mútua evangelização explícita ou reflexão crítica*. Nesse passo, os evangelizadores se deixam questionar ou criticar pelos membros da cultura em relação à sua própria versão de cristianismo. “Trata-se do desencadeamento de uma reflexão crítica comum ou de um discernimento comunitário conjunto, de ambas as partes, no sentido de cada uma ajudar à outra a não absolutizar a própria cultura diante da transcendência do Evangelho e nem seu modo de apropriação do mesmo”⁴³³.
- 6) *Apropriação ou assimilação sintética*. O diálogo crítico produziu um acordo, uma simbiose, entre cultura e evangelho, tanto para evangelizadores como para os atores culturais. “Num autêntico processo de inculturação, dá-se uma reação sintética, uma combinação ou processo de fator cristão e do fator cultural para formar um todo”⁴³⁴. Nota-se que a ideia de fundo é ajudar a “compor”, e não a “substituir”.
- 7) *Surgimento ou crescimento de Igrejas culturalmente novas*. “Há uma relação entre evangelização, iniciação cristã e comunidade”. Não é implantação de Igrejas, mas o surgimento de uma Igreja autóctone

⁴³⁰ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 74.

⁴³¹ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 79, 80.

⁴³² BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 82 e 85.

⁴³³ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 89.

⁴³⁴ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 92.

sustentada por uma eclesialidade pluriforme e uma realidade pluricultural. Desde seu nascedouro, é chamada ao discipulado e à missão. Discipulado pelo compromisso com o contexto sociocultural em vista da instauração do Reino e da missão, como envio a todos os povos, mantendo comunhão com o Corpo de Cristo e a abertura ecumênica frente às Igrejas e o macroecumênico em relação às religiões⁴³⁵.

Assumir esses princípios pedagógicos e desenvolver esses passos metodológicos propostos contribuirá para uma evangelização inculturada em nosso continente. É importante ressaltar, no entanto, que essas abordagens ainda mantêm a ação na perspectiva do missionário e não do nativo. Precisamos de metodologias que se aprofundem na participação dos locais, porque a inculturação acontece justamente tendo-os como sujeito no processo. A participação da comunidade é fundamental para um legítimo e relevante processo de evangelização inculturada, bem como considerar a participação do Espírito Santo. Dessa forma, a fé cristã é repensada, reformulada e revivida em cada cultura humana. A inculturação tem um grande potencial positivo, sobretudo porque é um processo tentativo e continuado, repleto de surpresas e compatível com a liberdade criadora do Espírito.⁴³⁶

4.2

Inculturação como a expressão da ação de Deus

Acabamos de refletir sobre o processo da evangelização inculturada. Nesta seção, abordaremos o processo de inculturação em curso entre os quéchuas⁴³⁷. Quais são as características do cristianismo quéchua atual? Que marcas os quéchuas imprimiram à Igreja andina? Quais são os principais desafios hoje? Essas são algumas questões que buscaremos responder.

4.2.1

O cristianismo quéchua

⁴³⁵ BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada*, p. 94 e 95.

⁴³⁶ OLIVEIRA, *Missão, cultura e transformação*, p. 42-46.

⁴³⁷ Importante ressaltar que, ao considerar um *ethos* quéchua, não podemos fazê-lo dentro de um plano meramente ideológico. Não há uma essência andina ou indígena, do ponto de vista histórico. O estudo das comunidades indígenas deve integrar além da questão étnica, as condições propostas pelo campesinato. A opressão sofrida pelos indígenas nos Andes é tema central dessa problemática. Cf. BERNAND, C. *El mundo andino*, p. 90.

Essa parte ocupa-se com o processo de cristianização dos quéchuas. E aí vem a pergunta: a forma como a evangelização aconteceu nos primeiros 500 anos, aqui no continente, pode ser considerada como uma primeira fase da inculturação? A resposta considera que a evangelização foi realizada de maneira inadequada, embora reconheça que apesar dessa falha, a evangelização trouxe muitos avanços em outras áreas. Não temos como mudar a história, mas a reflexão acurada permitirá encontrar novos caminhos de reconciliação.

4.2.1.1

O cristianismo e os quéchuas

O encontro entre a religião cristã e a religião quéchua foi marcado por assimetria e dominação. Veremos neste item os principais períodos da cristianização dos *runas* e as possibilidades teóricas para o encontro entre religiões/culturas, tomando como pano de fundo a colonização espanhola no continente americano (no mundo dos indígenas).

No primeiro capítulo, fizemos uma panorâmica dos 500 anos, a partir da perspectiva dos quéchuas – da invasão das terras deles. Agora faremos uma panorâmica desse mesmo período a partir da perspectiva missionária do imigrante/evangelizador. Manuel Marzal dividiu a história da cristianização quéchua em quatro períodos: *constitutivo*, *consolidação*, *involução* e *renovação*. O que segue está baseado nessa perspectiva de leitura⁴³⁸.

O período *constitutivo* teve como marco 1551 (1º Concílio Limense) e estendeu-se até o término das grandes campanhas de extirpação da idolatria (1660). É marcado por uma cristianização intensa e compulsiva. O período de *consolidação*, por sua vez, inicia-se por volta de 1660 e termina dois séculos após. Os índios aceitam o catolicismo, mas fazem uma série de reinterpretações a partir da matriz cultural indígena (pode ser visto também como uma forma de resistência). O terceiro, a *involução*, vai da segunda metade do século XIX até a metade do século XX. É caracterizado por uma diminuição do clero, e o consequente desaparecimento de certas práticas cristãs, reduzindo a religião

⁴³⁸ Tomamos como base a pesquisa de Manuel Marzal sobre os quéchuas no Peru. Cf. MARZAL, M. M. *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP, 1983; “A religião quéchua sul-andina peruana”. In: MARZAL, M. M. et al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 163-225; _____. “La Cristianización del Indígena Peruano.” *Allpanchis*. Cusco, v. I, p. 89-122, 1969.

católica às festas dos santos padroeiros e aos ritos de passagem (batismo, casamento e ritos fúnebres). O último período começou na segunda metade do século XX e permanece até hoje. É o período da *renovação*. É marcado por inovações na catequese, pela teologia da libertação e por um diálogo mais aberto com as religiões indígenas⁴³⁹.

Essa tipologia permite observar que o tipo de evangelização implementado no continente latino-americano estava mais ocupado com a cristianização do mundo – dentro do modelo da cristandade – do que com o surgimento de uma Igreja *quéchua*, tal como existia uma Igreja *francesa, espanhola, romana* (ainda que tivessem uma base comum, eram Igrejas com características próprias, o que foi negado à América). A cultura, e conseqüentemente a religião dos indígenas, não gozava de um estatuto que a legitimasse ou reconhecesse seu valor. O paradigma da evangelização inculturada (sobretudo agora, dentro do período *renovação*, na linguagem do Marzal) quer incentivar uma evangelização que se ocupe primeiramente com a presença testemunhal e dialógica, despertando empatia e simpatia. Conforme visto na proposta metodológica de Brighenti, o anúncio amoroso e respeitoso da positividade cristã deveria acontecer somente como um “quarto passo”. Na cristianização dos *quéchuas*, o anúncio (na maioria das vezes compulsivo) aconteceu já como “primeiro passo”, inserindo-se na ordem da *imposição*.⁴⁴⁰

Estudado a partir da perspectiva antropológica, esse dinamismo do encontro entre duas religiões pode resultar em, no mínimo, três possibilidades⁴⁴¹: *síntese, justaposição e sincretismo*. Apesar de prevalecer uma das três, alguns elementos religiosos e/ou culturais podem ser sintetizados ou existir em justaposição: “Em teoria podem ocorrer três coisas: que se confundam [as religiões] em uma nova, produzindo uma *síntese*; que se superponham e mantenham sua identidade, produzindo uma simples *justaposição*; que se integrem numa nova, em que é possível determinar a procedência de cada componente, produzindo algum tipo de *sincretismo*”. E continua:

⁴³⁹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 195-197.

⁴⁴⁰ No dizer de Enrique Dussel, era a lógica da “conquista espiritual”. Cf. DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁴⁴¹ Cf. MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 197s.

Na prática, o processo mais frequente é o terceiro, que pode ser definido como a formação, a partir de duas religiões que entram em contato, de uma nova religião, que é o resultado da interação dialética dos elementos (crenças, ritos, formas de organização e normas éticas) das duas religiões originais, por cuja interação os seus elementos na nova religião desaparecem por completo, sintetizando-se com os semelhantes da outra religião ou sendo reinterpretados por uma mudança de significados. É evidente que, na evangelização sul-andina, deu-se um verdadeiro sincretismo.⁴⁴²

Mario de França Miranda distingue, a partir de uma perspectiva teológica, um *sincretismo correto* de um *sincretismo falso*.⁴⁴³ “Ao contrário da perspectiva fenomenológica” afirma Miranda, “é fundamental que a identidade da fé seja salvaguardada, para que possamos falar de inculturação de novas e adequadas expressões da *mesma realidade salvífica*”⁴⁴⁴. Caso contrário, geraria outra fé, e não poderíamos falar de inculturação de uma fé específica.

Sobre a dificuldade de avaliar esse sincretismo Miranda pondera:

Quem crê é o *sujeito*, quem desencadeia o processo de inculturação da fé é o *sujeito*, quem assimila elementos religiosos presentes numa cultura é o mesmo *sujeito*. E, sempre que vamos fazer um juízo sobre pessoas com suas respectivas crenças, utilizamos imperceptivelmente nossas categorias, que nem sempre respondem às categorias do sujeito que pretendemos conhecer. Partimos naturalmente de chaves de compreensão cristãs e ocidentais, que podem ser, conforme o caso, inadequadas e mesmo deformativas.⁴⁴⁵

Podemos concluir esse item, ainda com as palavras de Miranda. Elas nos auxiliarão na construção do próximo item, sobre as crenças cristãs assimiladas pelos quéchuas: “Do ponto de vista missionário, a inculturação da fé deverá incorporar não só componentes culturais, mas também saber chegar à estrutura mental religiosa própria dos indígenas. Só assim poderão captar, expressar e viver, como indígenas, a mesma fé cristã.”⁴⁴⁶

4.2.1.2

Crenças cristãs assimiladas pelos quéchuas

Como resultado do longo processo de cristianização da cultura/religião quéchua, algumas crenças cristãs foram assimiladas pelos quéchuas. Esse

⁴⁴² MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 198.

⁴⁴³ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 113s.

⁴⁴⁴ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 120.

⁴⁴⁵ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 124.

⁴⁴⁶ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 127.

sincretismo tem gerado acirradas disputas entre protestantes e católicos, sobre sua validade/legitimidade, como também entre diferentes grupos católicos, internamente. Contudo, o foco nesse item será o de identificar os principais elementos cristãos que já foram incorporados ao longo desse processo de inculturação. Daremos destaque para três: Deus, os santos e os demônios.

Marzal assume que os quéchuas acabaram aceitando a ideia/imagem de *Deus* plenamente entre suas crenças⁴⁴⁷. Isso se deveu, em grande medida, ao ensino sistemático e consecutivo ao longo dos anos, plasmado nas missas e nos sacramentos. Foi aceito e ocupa hoje, o lugar mais importante, embora não costume ser diretamente adorado, como sucede nas religiões populares, e por mais que os ritos religiosos mais complexos e significativos sejam dirigidos aos intermediários (aos “santos” – origem católica, e à *Pachamama* – origem andina). O fato é que Deus é um personagem-chave nessa sociedade sacralizada, ainda que não seja objeto de uma profunda relação pessoal⁴⁴⁸. O Deus andino, “embora tenha criado o mundo e venha a dar algum tipo de sanção aos homens depois da morte é, antes de tudo, um Deus para o aqui e agora, um providente e próximo, que dá o prêmio e o castigo já na vida presente”⁴⁴⁹.

Alguns quéchuas não identificam facilmente seu Deus com a Santíssima Trindade, embora falem de Deus Yaya [pai], Deus Churi [filho] e Deus Espírito Santo [...], e embora repitam a fórmula trinitária em seus ritos de religião popular e na liturgia oficial católica. [...] Mas a maioria dos quéchuas, embora Jesus se lhes revele mais no “santo” de uma determinada invocação do que no “livro” do Evangelho [...] sabe que Jesus é o Filho de Deus, por mais que essa crença não seja o centro de sua espiritualidade.⁴⁵⁰

Esse Deus andino foi moldado pelo cristianismo, ainda que tenha algumas particularidades da cosmovisão quéchua. Ao ser um Deus com ação direta sobre os homens (recompensas e castigos), fomenta uma religião com muitas oferendas, festas e sacrifícios. Essa visão sacralizada do mundo é sua herança andina. Sobre a Trindade, percebe-se que o discurso cristão foi adotado (Pai, Filho e Espírito Santo), mas permanece ressignificado. Em parte, por ser uma sociedade dentro dos parâmetros do concreto e por não privilegiar o pensamento abstrato – tal como

⁴⁴⁷ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 198.

⁴⁴⁸ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 179s.

⁴⁴⁹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 180.

⁴⁵⁰ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 180.

a ocidental – do mundo dos conceitos. Sobre a visão de Jesus pelos quéchuas, dedicaremos um item especialmente a esse tema (4.2.3.2), dado sua importância.

Os santos (Jesus, que é visto como “santo”, Maria e os santos canonizados), por outro lado, gozaram de uma maior aceitação. Entre as razões levantadas, está a proximidade da evangelização da América Latina com as decisões do Concílio de Trento e a controvérsia com os protestantes. Outra razão está no fato de que os santos correspondiam às categorias quéchuas das *wakas*, nas quais o povo recebia favores em troca de serviços cultuais. Os missionários substituíram o culto às *wakas* andinas pelos santos católicos. Começaram como substitutos funcionais, mas podem ser considerados também *numinosos*. Uma terceira razão para que os santos tivessem essa aceitação generalizada é a questão das graças obtidas (milagres atribuídos ao santo).⁴⁵¹

Os santos ocupam o segundo lugar no panteão quéchua-cristão. Eles são tidos como mediadores diante de Deus, e não como modelo de vida, como no ensino “oficial” da teologia católica. Na concepção católica, os santos foram cristãos que alcançaram uma vida cheia de virtudes e foram canonizados pela Igreja Católica como modelos e intercessores para os demais cristãos. Para a teologia camponesa quéchua, no entanto, os santos são representações visíveis dos intermediários do Deus invisível, que tornam Deus mais próximo, mais compreensível. Sabem pouco sobre a realidade histórica desses santos (vida, exemplos), mas têm uma verdadeira experiência com o poder de intercessão desses santos. Alguns fatos extraordinários da vida do santo são reproduzidos oralmente, transformando-o em um mito (força e motivação para o comportamento religioso camponês). A festa do padroeiro, que analisaremos mais adiante no item 4.2.2.1, é a grande celebração do cristianismo quéchua, justamente porque se atribui ao santo que escutou o devoto em suas necessidades.⁴⁵²

Outra crença que foi aceita pelos quéchuas foi a dos demônios. Os missionários explicavam o mal pela presença do demônio, que foi identificado com o termo *Supay*. Inicialmente, esse termo poderia ser usado para o espírito do

⁴⁵¹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 198.

⁴⁵² MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 168.

bem ou do mal⁴⁵³. Ao longo dos anos, assumiu a conotação negativa, a ponto de ser identificado em alguns locais como o próprio diabo. É o caso da mina do *Socavón*⁴⁵⁴ em Oruro, Bolívia (cidade em que vivi por mais de três anos) com a figura do “El tio”⁴⁵⁵.

Em outros casos, a crença cristã não teve tanta entrada na cosmovisão quéchua, como os descritos anteriormente. Mencionaremos apenas alguns: a noção de *criação* do mundo, a noção de *céu* e *inferno* e a noção de *alma* humana. Sobre a criação, eles a consideram como obra de Deus, mas não aconteceu a partir do “nada”, como costumam retratar no ocidente cristão. Os astros celestes, como o sol e a lua, já existiam no momento da criação, eles apenas teriam sido deslocados de lugar. A criação é mais um ordenamento no *caos* do que o início de tudo⁴⁵⁶. Já a noção de céu e inferno cristãos não tem boa aceitação pelos quéchuas. Estão mais centrados no aqui e agora, preocupados com os “milagres” e os “castigos”⁴⁵⁷. Com relação à alma e à escatologia Marzal registra:

Embora haja uma alta porcentagem de descrença, muitos aceitam realmente a escatologia cristã, e todos participam das crenças e ritos fúnebres da atual cultura quéchua. Na maior parte do Trapézio Andino crê-se em que o ser humano é

⁴⁵³ Sidney Antônio de Silva explica que a noção de “espírito do mal” não existia de forma definida na cosmovisão pré-colombiana. Foi incorporada como resultado da imposição cultural dos conquistadores. O *Supay* (também chamado de “El tio”) era uma deidade andina benigna e maligna ao mesmo tempo, envolvendo os mistérios que estão no subsolo. Cf. SILVA, S. A. S. *Virgem, Mãe, Terra: festas e tradições bolivianas na metrópole*. Hucitec, 2003. Aqui, p. 111s e 247s. Ver também, TAUSSIG, M. T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

⁴⁵⁴ Para chegar à mina do Socavón, é preciso descer cerca de 20 metros e caminhar por túneis subterrâneos estreitos e baixos, cortados por trilhos que escoaram a produção mineradora e extrativista. Andando vários metros, deparamo-nos com uma saída bifurcada, que é interrompida, a meio caminho, por uma grade/portão. Ao fundo, vê-se a figura de um ser avermelhado, com um par de grandes chifres e feições amedrontadoras. Está sentado em um grande trono. Era a figura do *Supay* (“El tio”). Aos seus pés, muitas oferendas dos que visitam o lugar e dos que trabalhavam na mina. Havia dinheiro, cigarros, bebidas, velas e outros objetos. Era um local para oferendas, como forma de pedir autorização ao “senhor da mina” para que nenhum mal sucedesse aos mineiros. Depois, foi assumido como local de peregrinação e, hoje, é um local de visitação turística muito frequentado. Contudo, conforme visto no primeiro capítulo, o sentido andino para o “El tio” não é um sentido negativo, do mal. Antes, o *tio* é o *irmão mais velho*, o que se faz responsável, o que ajuda. A primeira vista é paradoxal, pois o *Supay* (uma figura demoníaca) está sentado no seu trono, justamente abaixo de um templo católico. Para visitar o local, é preciso entrar no templo dedicado à *Virgem do Socavón* e descer às escadas em direção à mina. Para um típico ocidental, como poderia estar o “trono do diabo exatamente abaixo da Igreja?”. Esse é um exemplo do que vimos no item anterior, quando refletimos sobre o papel do sincretismo na inculturação da fé.

⁴⁵⁵ Para os missionários ligados às Igrejas evangélicas, o “El tio” é uma *prova* de que as culturas e religiões andinas são “demoníacas”. Mas eles não percebem que a categoria de “demônio” foi trazida justamente pelo cristianismo. Outro fator, é que não é permitido registrar imagens no interior da mina, mantendo a figura do “El tio” nas descrições da oralidade ou da escrita.

⁴⁵⁶ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 184.

⁴⁵⁷ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 188.

composto de corpo, alma e ânimo. O ânimo (espírito) não é o princípio vital em termos aristotélicos, mas o princípio da saúde e, portanto, abandona o corpo na doença, principalmente no susto (em quéchua: *macharisqa*), que é mais frequente entre as crianças. Embora cada ser humano tenha uma alma, tem, porém, vários ânimos, e esse número, na comunidade de *Capacchica* (Puno), é de quatro nos homens e de sete nas mulheres, querendo-se com isso expressar uma maior fortaleza moral delas na vida e nas dificuldades. Mas em *Q'erro* chama-se ânimo a parte espiritual do ser humano vivo e alma a essa realidade espiritual depois que se separa do corpo pela morte.⁴⁵⁸

Dessa forma, analisamos as principais crenças cristãs e sua assimilação no cristianismo quéchua atual. Algumas crenças com mais aceitação que outras, e há casos que simplesmente foram reinterpretadas pela cosmovisão andina. Na próxima parte, veremos como essas crenças geraram ritos religiosos no cristianismo quéchua.

4.2.2

Ritos cristão-quéchuas

Nesta seção, analisaremos como a fé está expressa no cristianismo quéchua atual, por meio dos ritos religiosos e da vida do povo. De acordo com Manuel Marzal, os ritos mais significativos e a chave para entender como os quéchuas celebram sua fé são a festa do padroeiro (origem católica) e o “pago” à *Pachamama* (origem andino). A citação a seguir contempla os principais elementos em análise nos dois itens desta seção:

O camponês quéchua aprendeu, desde os primeiros anos de sua socialização andina, que os “santos” do templo de seu povoado ou comunidade estão, de alguma maneira, vivos, que escutam as orações que lhes são dirigidas, que se alegram com as “festas”, que fazem “milagres” e que enviam “castigos”; então, santos, festas, milagres e castigos são palavras-chaves que resumem uma experiência religiosa fundamental para a maioria dos camponeses quéchuas. Por outro lado, eles também aprenderam, desde crianças, que a terra está viva, que se chama Pachamama, que alimenta os homens e que é preciso oferecer-lhe uma “pagamento” quando começa o novo ano agrícola no começo de agosto. Assim, o “santo” e a “terra” constituem para os camponeses quéchuas duas formas fundamentais de hierofania e de abertura ao mundo sagrado.⁴⁵⁹

4.2.2.1

A influência cristã

⁴⁵⁸ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 188.

⁴⁵⁹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 167.

Um dos principais ritos do cristianismo quéchua é a festa do santo padroeiro. É a forma de culto mais importante e uma das mais significativas para todo o povoado, mobilizando muitas pessoas e energias. É uma grande festa, onde os preparativos demandam muitas semanas. É demarcada pela “véspera”, “o dia”, e “a despedida”. Camponeses e visitantes vão ao templo, participam da procissão, da comida, da bebida e dos demais acontecimentos. De acordo com Marzal, representa a maior penetração do catolicismo na cultura e religião quéchua.⁴⁶⁰

A festa quéchua do padroeiro é semelhante às festas de padroeiros do catolicismo popular. Tem os elementos religiosos (a véspera, a missa, a procissão, as danças aos santos) e os elementos populares (comidas, bebidas alcoólicas, danças ancestrais, desfiles, bandas musicais, algumas com corridas de touro etc.)⁴⁶¹. É o momento religioso “alto” do ano. Funciona como uma eucaristia anual – se bem que, para os quéchuas, a eucaristia está, não na celebração religiosa da missa, mas justamente na convivência da festa.

A função social da festa é a de render culto aos “santos” e, assim, satisfazer as necessidades religiosas e o sentido transcendente dos camponeses quéchuas. Mas o “sistema de cargos” funciona também como um mecanismo de promoção e prestígio social em que os membros da comunidade vão encarregando-se rotativamente da preparação, da direção e do financiamento da festa (custos elevados). Para suprir os custos, recorrem a várias fontes de recursos: economia familiar, venda de animais, imigração temporária para a cidade ou zonas de trabalho (minas, plantações) e ajuda de outros membros da comunidade (*ayni*). A festa funciona também como um mecanismo de integração entre camponeses (pequenos proprietários autônomos), com os comerciantes, com os migrantes e com os visitantes e turistas. Promove a integração, também, de todos os participantes com os mortos, que são os que iniciaram e mantiveram a festa.⁴⁶²

Outra função social da festa quéchua do padroeiro é a de ser um mecanismo de desafoço coletivo da austera e difícil vida camponesa, devido à pobreza do campo e às difíceis condições de vida, funcionando a festa como um retorno ao “tempo inicial”. Marzal defende ainda outra função social, a de ser um mecanismo de nivelação da riqueza, pois a maioria dos quéchuas não atribui a

⁴⁶⁰ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 168.

⁴⁶¹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 170.

⁴⁶² MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 170.

Deus a desigualdade socioeconômica, estando convencidos de que muito das suas mazelas advém da histórica dominação dos índios pelos brancos⁴⁶³. Marzal afirma:

As festas podem funcionar como um mecanismo de nivelação da riqueza porque os mais ricos fazem, enquanto estão no cargo, grandes gastos em comida, bebida e outros bens e serviços que são distribuídos entre todos, ou, ao menos, como um mecanismo de justificação das diferenças sociais, pois todos os beneficiados com as despesas da festa tolerarão mais facilmente a riqueza maior dos que passam o cargo.⁴⁶⁴

Outros rituais religiosos que mobilizam os quéchuas são as peregrinações aos grandes santuários regionais, as quais mantêm a mesma lógica da festa do padroeiro: “A procissão da festa se prolonga na peregrinação ao santuário; o tempo sagrado da festa se completa com o espaço sagrado do santuário”⁴⁶⁵. O poder de mobilização está nos dois traços marcantes do “santo” por meio do mito de origem, que é o poder do alto e a multiplicação de milagres.

Para o sucesso da festa do padroeiro e dos santuários regionais, convergiram interesses. Da parte dos missionários, o interesse de evangelizar, congregando as pessoas e celebrando em comunidade. Dos funcionários coloniais, a estabilidade que procuravam nos povoados-reduções, mantendo o povo festivo, unido e trabalhando. Dos próprios quéchuas, que queriam restaurar seu mundo religioso perante o desaparecimento dos santuários ancestrais (devido à destruição das *wakas* nas campanhas de extirpação da idolatria) e o fizeram mediante o *ayllu* e o *ayni*.⁴⁶⁶

Os demais ritos, como o batismo, o matrimônio, a confissão, a ordem e a eucaristia, também são observados no cristianismo quéchua. O batismo é o que tem maior prestígio. Era uma forma de pertencer à Igreja, de ser aceito como cidadão, além da influência dos encomendeiros (trabalho). Para os índios, batizar-se como cristão era um custo social que era preciso assumir.⁴⁶⁷ Mas isso não quer dizer que eles recebiam o batismo sem resistência cultural: “o batismo cristão, plenamente aceito pelos quéchuas, é reinterpretado tanto em seu significado como em sua organização. Quando os quéchuas levam seus filhos para batizar

⁴⁶³ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 180.

⁴⁶⁴ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 171.

⁴⁶⁵ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 171.

⁴⁶⁶ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 201.

⁴⁶⁷ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 201.

pretendem fazê-los cristãos e também, que o raio não os pegue ou que, no caso de morrerem, não se transformem em duendes.”⁴⁶⁸

O batismo, assim como os demais ritos (missas, bênçãos etc.), é considerado um dos serviços religiosos a ser consumido. Especialmente o batismo tornou-se um postulado da cultura quéchua. É “ocasião para estabelecer um dos compadrios mais importantes dentro do amplo sistema de parentesco ritual”, afirma Marzal, e continua: “tal compadrio, embora se refira, sobretudo aos dois padrinhos escolhidos, estende-se também, de certo modo, a todas as pessoas que assistem à cerimônia [...]”⁴⁶⁹. No entanto, a pertença à comunidade não se dá basicamente pelo batismo, mas por pertencer à própria comunidade local enquanto comunidade de culto⁴⁷⁰.

A confissão, embora tenha seu equivalente na cultura e religião quéchua (pré-incaica), é pouco praticada atualmente. Talvez devido ao pouco número de sacerdotes católicos disponíveis, tendo as comunidades se habituado com sua ausência. A comunhão também é praticada, embora somente em ocasiões especiais, como na Páscoa ou nas festas e em peregrinações a certos santuários. A pouca participação na celebração da comunhão explica-se também pelo fato de que, no período colonial, havia a desconfiança sobre a capacidade de os índios entenderem o rito, impedindo-os de comungar.⁴⁷¹

O matrimônio católico (em quéchua *casarakuy*), por sua vez, é bastante generalizado. Contudo, é comum, no mundo andino, um matrimônio prévio, chamado *servinakuy*⁴⁷² (serviços mútuos). É a primeira etapa socialmente admitida de um matrimônio concebido como processo e sacralizado. Não é um “matrimônio de prova”, mas um compromisso oral (*warmipalabrakuy*, é a cerimônia) que substitui o noivado ocidental. No entanto, é comum também o jovem simplesmente raptar a jovem e constituírem família⁴⁷³. Em *servinakuy*, ainda é possível desfazer o matrimônio, mas o *casarakuy* é indissolúvel, sagrado.

A ordem sacerdotal não foi administrada aos índios, a não ser em casos excepcionais. Eleazar López Hernández afirma que “os primeiros concílios

⁴⁶⁸ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 205.

⁴⁶⁹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 191.

⁴⁷⁰ Marzal afirma que “os camponeses quéchuas constituem um verdadeiro grupo religioso, com normas e valores comuns e com interação na realização dos ritos comuns”. Cf. MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 191.

⁴⁷¹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 192 e 201.

⁴⁷² Assim como *casarakuy*, *servinakuy* é um termo espanhol quechuízido.

⁴⁷³ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 193.

mexicanos e limenses proibiram a ordenação de índios, negros e mestiços até a quarta geração”⁴⁷⁴. Apesar de serem marcadas pela própria exclusão do sacerdócio, acabaram aceitando o sacerdote católico e as confrarias, respeitando-os como homens do rito e por sua história de serviços. Por outro lado, afirma Marzal, “se desconfia dele porque não é valorizado o seu celibato ou não se acredita no cumprimento dele”⁴⁷⁵.

A influência cristã sobre os ritos religiosos dos quéchuas é perceptível em vários níveis. Além dos ritos mais formais, como os mencionados até agora, ainda existem os sacramentais católicos, como a água benta e outros, que foram aceitos amplamente⁴⁷⁶. Com tudo isso, pode-se afirmar que a inculturação da fé cristã (que já se encontrava inculturada no ocidente) está acontecendo nos Andes.

Falta-nos refletir, agora, sobre as influências da *outra* religião sobre o cristianismo quéchua. Em alguns santuários andinos, certos traços que correspondem à sua matriz quéchua não desapareceram. Ao contrário, o cristianismo quéchua o expressa como próprio. É o caso do “pago” à *Pachamama* e dos ritos envolvendo os espíritos das montanhas (*Apus*) e das *wakas*. Esse é o tema do próximo item.

4.2.2.2

A influência quéchua

O cristianismo de recorte católico nos Andes tem como vetor principal de influência quéchua a celebração do “pagamento” à Mãe-Terra (*Pachamama*). O culto à terra é pré-incaico e, “apesar da transformação religiosa profunda que significou a evangelização e apesar das campanhas de extirpação da idolatria do século XVII [...], continua vigente atualmente”⁴⁷⁷. Veremos também os principais intermediários andinos assumidos pelo cristianismo quéchua, em geral, com *status* semelhante aos “santos”, quanto aos “milagres” e “castigos”.

Conforme visto no primeiro capítulo, *Pachamama* é o princípio da fertilidade agrícola. Personificada como mãe cuidadora (apesar de não ter forma

⁴⁷⁴ LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. “América: diálogo de la Iglesia con el mundo indígena, flores y espinas”. In: SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS. *Una fe, diversos lenguajes*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006, p. 49-62. Aqui p. 52.

⁴⁷⁵ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 194.

⁴⁷⁶ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 202.

⁴⁷⁷ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 178.

concreta), proporciona os alimentos necessários para a conservação da vida. Além disso, é no seio da terra que as pessoas descansarão após a morte. A grande festa acontece em agosto e deve ser observada a *tinka* (jogar um pouco de bebida na terra antes de beber).⁴⁷⁸

O “pago” à *Pachamama* é uma festa de profunda significação no cristianismo quéchua. O especialista religioso prepara o despacho diante de toda família que contratou o serviço. Utilizam-se na preparação os elementos da realidade agropecuária andina, como a folha da coca, por exemplo. Depois de oferecer à mãe-terra, queima-se a oferenda ou a enterra. A participação dos presentes se dá ao responderem às orações proferidas pelo sacerdote quéchua e no momento de mútuo perdão entre todos os presentes. Enquanto transcorre a cerimônia, as pessoas guardam silêncio.⁴⁷⁹

Para o despacho, a terra deve ser considerada sagrada. Além de ter uma realidade física (em quéchua *allpa*, os componentes físico-químicos que constituem a terra), a *terra* simboliza uma realidade espiritual (*pachamama*, sua função sagrada ou intermediária de Deus). O significado da cerimônia é a devolução à terra do que ela dá, dentro da lógica da reciprocidade que permeia toda a organização camponesa.⁴⁸⁰ É uma pagamento à terra, um pedido de licença para lavrá-la ou um agradecimento pelos alimentos (sustento).

Marzal investigou as motivações e recolheu as principais respostas: “porque a terra pode castigar”, “para agradecer tudo o que a terra nos proporciona da parte de Deus” e “porque a terra tem fome”⁴⁸¹. Houve, portanto, um sincretismo entre a religião quéchua ancestral e o cristianismo nascente nos Andes. Esse reconhecimento de elementos quéchuas como legítimos permitiu ao catolicismo uma entrada mais ampla em vários setores sociais nos Andes.

O papa João Paulo II, ao se dirigir aos camponeses cusquenhos reunidos em *Sacsawamán* em 1985, disse-lhes: “Vossos antepassados, ao pagar o tributo à terra (*Mama Pacha*), não faziam mais do que reconhecer a bondade de Deus e sua presença benfeitora que lhes concedia os alimentos por meio do terreno que cultivavam”, como que convidando-os a uma reinterpretação cristã do velho rito.⁴⁸²

⁴⁷⁸ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 181.

⁴⁷⁹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 177.

⁴⁸⁰ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 177.

⁴⁸¹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 177.

⁴⁸² MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 178, 179.

Uma das razões porque o “pago” à *Pachamama* tenha resistido à cristianização e permanecido em evidência é o fato de responder à visão social da cultura andina. De base agropecuária, o *runa* depende, em grande medida, da natureza para sua subsistência e para sua economia. Outra razão tem a ver com os missionários, que não ofereceram alternativas para apoiar a atividade agrícola e pecuária dos quéchuas. Nos campos em que o cristianismo tinha propostas concretas, acabou prevalecendo na história, seja por imposição, seja por decisão das comunidades. Mas nos campos onde não havia um direcionamento, permaneceu o elemento autóctone. Além disso, muitos dos ritos andinos eram celebrados no grupo familiar, facilmente ocultados da fiscalização do sacerdote católico de passagem.⁴⁸³

Outro componente andino presente no cristianismo quéchua são os *Apus* e as *wakas*. Os *Apus* (Senhor, o grande) são espíritos das montanhas. As montanhas foram feitas por Deus e tinham a função de vigiar e proteger os camponeses, mas poderiam também castigá-los⁴⁸⁴. Em se tratando da Cordilheira dos Andes, uma paisagem recortada por altos picos e montanhas, as oferendas a esses espíritos eram habituais.⁴⁸⁵ Para usar a pastagem, para a plantação, para a moradia, início de novo povoado, toda situação era ocasião para fazer o “pago” aos espíritos, a fim de mantê-los protetores.

Outra classe de intermediários andinos eram os espíritos que infligiam dano. Contudo, não são equiparados à categoria cristã de demônios. Os especialistas religiosos que manejavam esses espíritos eram considerados *laika* (bruxo) e não fazem parte do cristianismo quéchua. O sacerdote andino (em quéchua *paqo*) é reconhecido pela comunidade como uma pessoa que pode dialogar pessoalmente com as forças espirituais e desempenha a maioria das funções rituais da religião quéchua (adivinho, curandeiro, intérprete de sonhos etc.). Marzal observa que “embora exista um sacerdócio andino com funções rituais múltiplas, seus membros não constituem uma verdadeira organização religiosa quéchua e, por isso, não se pode falar de uma Igreja andina paralela”⁴⁸⁶.

⁴⁸³ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 204.

⁴⁸⁴ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 181.

⁴⁸⁵ Ver também, CONSTANZA CERUTI, M. “Montañas y deidades andinas: acerca del poder y la autoridad entre los Incas”. *Inka llaqta – Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*. Lima, a. 3, n. 3, p. 109-131, 2012.

⁴⁸⁶ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 194.

É importante mencionar também que, desde 1583, no Terceiro Concílio de Lima, havia sido dada autorização para que detentores de conhecimentos de medicina tradicional pudessem atender às comunidades, inclusive com autorização por escrito⁴⁸⁷. Os que dominavam o uso das ervas eram também líderes religiosos quéchuas. Essa é também uma das razões por que alguns ritos de cura autóctone continuam a existir⁴⁸⁸.

Vimos até agora os influxos do cristianismo e da cosmovisão quéchua em diálogo ao longo dos últimos séculos. A perspectiva contemplava especialmente os camponeses quéchuas e suas respectivas Igrejas indígenas. Mas a urbanização crescente e o avanço da modernidade em alguns setores da sociedade latino-americana exigem considerar a relação entre fé cristã e cultura quéchua no contexto urbano. Esse é o tema da próxima parte. Nela ampliaremos as considerações sobre as novas Igrejas, visto que estão mais concentradas nas cidades.

4.2.3

O cristianismo quéchua na cidade

A inculturação da fé entre os quéchuas adquire novas características nos centros urbanos. Enquanto camponeses e vivendo no campo, a cosmovisão quéchua estava bem estruturada através do idioma, dos costumes, da reciprocidade (*ayllu* e *ayni*), das festas, do cultivo e da criação de gado, através da sacralização da terra, etc. Mas na cidade a situação tende a mudar. Chegam como imigrantes, sem qualificação técnica para disputar emprego no mercado de trabalho, com restrições de comunicação em razão do idioma nativo, além da discriminação e do preconceito existente contra os indígenas⁴⁸⁹. As previsões para

⁴⁸⁷ Cf. MARZAL. *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 204.

⁴⁸⁸ Sobre xamanismo e saúde na região andina e amazônica, ver, por exemplo, CHIAPPE, M. *Curanderismo*. Lima: UNMSM, 1974; REGAN, J. *Hacia la tierra sin mal*. Estudio de la religión en la Amazonía. Iquitos: CETA, 1989. De acordo com Giesecke, as enfermidades originárias “em Deus” devem ser tratadas com os médicos nos hospitais; as advindas “de dano” estariam sob o poder sugestivo terapêutico do curandeiro. A ação terapêutica xamânica nos Andes dá-se pela sugestão e alucinação. Cf. GIESECKE, M. S-L. “La crisis de la persona: la búsqueda del sentido de la vida en un contexto posmoderno”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú – 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 241-275. Aqui p. 258, 259.

⁴⁸⁹ Em recente visita ao Peru (junho de 2013), conversei com várias pessoas em Lima. Quando o assunto era sobre os quéchuas, eles diziam: “os indígenas?”, “ah, eles estão na selva”, “têm algumas Igrejas aqui que são para eles”. Há um recorte bem definido, que tenta demarcar os peruanos do litoral (limenses) dos peruanos dos vales e da selva (quéchuas). Na Bolívia (vivi entre

a cultura quéchua na cidade não são as mais alentadoras. Rodrigo Montoya, por exemplo, acredita que a cultura quéchua na cidade está destinada a desaparecer antes da terceira geração de imigrantes.⁴⁹⁰

4.2.3.1

Novas representações na cidade

As causas dos movimentos migratórios nos Andes em direção às cidades, nas últimas décadas, são variadas: pobreza crônica no campo, periódicos desastres naturais, violência (no caso do *Sendero Luminoso* na selva peruana em décadas atrás), latifúndios, etc.⁴⁹¹ Seduzidos pela atmosfera desenvolvimentista das cidades, da ideia de progresso e de superação, muitos camponeses migram para os grandes centros urbanos. Contudo, ficam condicionados ao trabalho informal – vendedores ambulantes, artesanatos, prestação de serviços –, ou, em casos mais graves, à mendicância. Em ambos os casos, compartilham do preconceito e da marginalização social a que são expostos.⁴⁹²

Do ponto de vista religioso, suas oportunidades na cidade são os grandes santuários católicos, as comunidades com pastoral diferente do campo (leitura bíblica e compromisso social) ou as novas Igrejas, especialmente as pentecostais⁴⁹³. Esses três caminhos possíveis não deixarão sua fé inalterada. Se optar por viver na cidade sua religião quéchua, é atraído ao catolicismo popular, tendo na festa do padroeiro sua expressão máxima. A partir daí, criam-se novos cultos “espontâneos” na cidade e novas festas.

Manuel Marzal fez uma pesquisa de campo em uma zona urbana de Lima no Peru em 1986 (*El Agustino*) e constatou o crescimento explosivo desses cultos espontâneos. Em 1940, a realidade daquela paróquia era de apenas quatro cultos à

2001 e 2005) era semelhante. Os quéchuas e aimarás eram chamados pejorativamente de “os collas” (de *collados*, “parte alta”), e era possível ver muitos deles em mendicância nos centros urbanos. No Equador (visita em 2012), igualmente estão setorizados. Para conhecê-los, tive que fazer uma espécie de *excursão*, como que “turista buscando ver o exótico”. É visível a diferença de *status* entre os povos autóctones latino-americanos e os demais concidadãos.

⁴⁹⁰ MONTOYA, R. *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul, 1987, p. 18.

⁴⁹¹ MARZAL, A *religião quéchua sul-andina*, p. 206.

⁴⁹² Foi realizada uma pesquisa com imigrantes andinos no Brasil em 2008. É interessante perceber que as pesquisadoras identificaram mais de 20 mil bolivianos vivendo no Brasil, sendo a maioria de origem das terras altas (*collas*). Na pesquisa de campo realizada, perceberam que a discriminação dos imigrantes das terras baixas (*cambas*) se perpetua no Brasil, para com os *collas*. Cf. SOUCHAUD, S.; BAENINGER, R. “Collas e cambas do outro lado da fronteira: aspectos da distribuição diferenciada da imigração boliviana em Corumbá, Mato Grosso do Sul”. *R. bras. Est. Pop.*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 271-286, jul./dez. 2008.

⁴⁹³ MARZAL, A *religião quéchua sul-andina*, p. 207.

cruz e a outras imagens religiosas. Em 1950, dezesseis cultos; nos anos 60, vinte e nove; nos anos 70, quarenta e nove; nos anos 80, sessenta e quatro cultos, sendo dezenove dirigidos a uma cruz, seis a uma invocação de Cristo, dezessete a uma invocação da Virgem e outros vinte e dois a algum santo⁴⁹⁴. Marzal reflete:

Este dinamismo prova que a organização de cultos à cruz e às imagens religiosas não é um simples resíduo do passado, mas a resposta cultural mais importante dos imigrantes para satisfazer suas necessidades religiosas no novo *habitat* urbano. [...] É notável a importância da cruz como símbolo de culto religioso entre os migrantes. Isso não se explica apenas pelo lugar da cruz no culto católico, mas também porque ela é símbolo de ocupação de um território, tanto na tradição hispânica da conquista como na tradição eclesial dos concílios limenhos, que mandavam pôr uma cruz sobre os morros e templos pré-hispânicos. Por isso, quando os imigrantes vão ocupando *El Agustino*, sentem a necessidade de colocar uma cruz que marque sua conquista e garanta a bênção de Deus.⁴⁹⁵

Daí decorrem as possíveis razões para proliferação de tantos cultos espontâneos, sejam com a cruz ou com a imagem de algum santo. Em primeiro lugar, os migrantes estão em busca da bênção de Deus para solucionar problemas da vida em um bairro de periferia. Em segundo lugar, ao haver um ícone visível, cria-se vínculo de identidade social – seja com o bairro, com a rua ou até com uma corporação trabalhista, como os sindicatos ou agremiações de vendedores ambulantes. Esse vínculo é tal que é capaz de provocar a mobilização das pessoas, com vistas a prestar serviços culturais. Em terceiro lugar, está a presença do “milagre”. E essa intervenção do alto pode ser tanto na forma de benefício como de castigo, conforme visto anteriormente.

Outra razão para o surgimento de cultos espontâneos é a valorização dos sonhos. Na cultura andina os sonhos podem ser reveladores da vontade divina. Alguns altares ou cruzeiros foram erguidos baseados no “sonho” que sobreveio a um dos donos da casa. Por último, mas não menos importante, está a força da tradição familiar⁴⁹⁶. Tomadas isoladamente ou em conjunto, essas explicações colocam em relevo a efervescência religiosa que vive o *runa* na cidade.

Voltando ao tema das novas Igrejas, dois grupos se destacam por ter a preferência dos quéchuas na cidade. São os pentecostais e as denominações

⁴⁹⁴ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 208.

⁴⁹⁵ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 208.

⁴⁹⁶ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 209, 210.

escatológicas⁴⁹⁷. O que elas têm em comum é o paradoxo ruptura-continuidade com a cultura quéchua. A continuidade está dada pelo ritualismo, pela emotividade, pelo sentido processional, pelas curas e milagres, pela escatologia iminente, etc. A ruptura está na supressão das festas, dos sufrágios pelos mortos, dos cultos às imagens etc.⁴⁹⁸

Essa ruptura-continuidade tem sido a nova forma encontrada por muitos camponeses ao migrarem para as cidades. Além disso, a escatologia centrada na iminência do fim de muitas dessas novas Igrejas tem encontrado terreno fértil no pano de fundo andino dos imigrantes (*pachakuti*)⁴⁹⁹.

O cristianismo quéchua na cidade mostra-se marcado por uma vivência religiosa emotiva e aberto às curas e aos milagres. Encontrou também espaço para os seus “sonhos” reveladores e para novas experiências sensoriais.

4.2.3.2

Cristo no cristianismo quéchua

Vimos como o cristianismo quéchua tem passado por transformações na cidade e o impacto das novas Igrejas. Agora nos perguntamos sobre o lugar de Cristo nesse cristianismo andino. É uma pergunta importante, pois, para a teologia cristã, Jesus Cristo é a base da fé. Vamos refletir sobre como essa cultura tem expressado Jesus e nos perguntar que imagens autóctones poderiam expressá-lo com mais profundidade.

Marzal afirma que “a maioria dos quéchuas crê que Jesus Cristo é o Filho de Deus feito homem, que veio à Terra para nos redimir pela morte na cruz, mas seu modo de perceber e se relacionar com Cristo é diferente do da Igreja “oficial” da hierarquia, dos sacerdotes, religiosos e leigos mais cultos.” De acordo com o autor, o modo quéchua de “perceber e se relacionar com Cristo” dá-se a partir da concretude, de *Cristos concretos*, um *Cristo em cada cidade*, como uma *waka*.

⁴⁹⁷ Manuel Marzal classifica de “escatológicas” as denominações ditas *evangélicas* que têm uma ênfase nas profecias, como os adventistas, mórmons, testemunhas de Jeová e outras comunidades messiânicas. MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 217s.

⁴⁹⁸ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 217. O profetismo pentecostal é mais “espiritualista” que concreto. Ocupa-se com o futuro em detrimento das questões sociopolíticas, por exemplo. Em estudo recente, refletimos sobre as limitações do profetismo pentecostal. Cf. OLIVEIRA, D. M. “Profetismo bíblico e profetismo pentecostal: um chamado à transformação social”. In: OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostaismos e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, p. 39-63.

⁴⁹⁹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 218.

Em parte “se deve às diversas imagens e representações de Jesus e dos mistérios da sua vida, pois, para os quéchuas, as várias representações sugerem que são ‘irmãos’”, e não um único ser histórico. Mesmo porque eles conhecem pouco sobre a vida, sobre as virtudes e sobre os ensinamentos e decisões de Jesus, tendo pouco a imitar.⁵⁰⁰

Tal como no caso dos “santos”, o que receberam foram informações sobre alguns acontecimentos marcantes, como ter nascido de uma virgem, ter morrido pelos pecados dos homens, ter morrido em uma cruz, ter vindo de Belém, etc. Mas esse tipo de conhecimento mítico limita o alcance que a salvação de Jesus Cristo se propunha oferecer aos seres humanos em suas respectivas culturas. Mas não estamos lidando com uma situação ideal, de como deveria ter sido, e, sim, com uma situação concreta, em como ocorreu o encontro da fé cristã com a cultura quéchua.

Ainda com Marzal:

Embora eles aceitem a autoridade da Bíblia e ouçam sua leitura no templo ou pelo rádio, sua experiência de Cristo não está centrada no “livro”, mas na “imagem”. Tudo isso se explica pela própria socialização religiosa dos quéchuas pela Igreja: eles leem pouco ou não sabem ler e, desde o início, ela não os incentivou à leitura bíblica, e, sim, à devoção a imagens que escutam, consolam e fazem “milagres”.⁵⁰¹

Para compreender melhor a questão, Marzal propôs dois tipos ideais polares para comparar a visão de Cristo na Igreja “oficial” e na Igreja quéchua. Apresentamos os tipos e as relações daí decorrentes na tabela abaixo⁵⁰²:

	Igreja “oficial”	Igreja quéchua
Como Cristo se revela	Bíblia	Imagens
Como funciona	Modelo que intercede	Intercessor que motiva
Como é celebrado	Eucaristia	Festa do padroeiro
Como o povo se relaciona com Cristo	Preces e propósitos	Preces e promessas
Como Cristo se relaciona com o povo	Graças e provas	Milagres e castigos

Tabela 5 – Visão de Cristo na Igreja “oficial” e na Igreja quéchua

⁵⁰⁰ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 211 e 180.

⁵⁰¹ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 212.

⁵⁰² Adaptado de MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 212.

Essa reflexão sobre cristologia quéchua abre novos questionamentos. Por exemplo: na pesquisa de campo de Manuel Marzal em *El Agustino* (periferia de Lima-Peru) comentada no item anterior, dos sessenta e quatro cultos, apenas seis eram dirigidos a uma invocação de Cristo, enquanto dezessete a uma invocação da Virgem. É certo que havia dezenove cultos dirigidos a uma cruz, mas, como vimos, a cruz não estaria necessariamente ligada à imagem de Jesus. Muito provavelmente, refere-se a um domínio (conquista) e a uma garantia de bênçãos – ou minimamente, garantia contra males. Ainda assim, Marzal defende que “a piedade dos imigrantes acaba sendo bastante cristocêntrica, dado que é confirmado porque o culto ao Senhor dos Milagres é o mais espalhado na paróquia.”⁵⁰³

Por outro lado, Eleazar López Fernández, ao analisar a inculturação da fé em contextos indígenas latino-americanos, concluiu em outra direção:

Como o *Nican Mopohua*, por todos os cantos do Continente se produziram sínteses teológicas feitas com a mesma metodologia guadalupana. A Virgem Maria foi o principal recurso desse procedimento. A Aparecida no Brasil, Caacupé no Paraguai, Copacabana na Bolívia, etc. Por isso se pode afirmar que nossa evangelização foi mais mariana que cristológica.⁵⁰⁴

Pese o fato das muitas imagens de “Cristos” em diferentes zonas quéchuas, e a constatação de haver festas muito concorridas, receio que podemos dizer o mesmo sobre as muitas imagens e festas à Virgem Maria. Na pesquisa de Marzal, a relação de imagens de Cristo para a Virgem (6 para 17) evidenciam a realidade cultural. Concordo com López Fernández, no sentido de que a inculturação da fé cristã na América Latina foi mais mariana que cristocêntrica. Isso é história. Mas o que podemos fazer hoje por esse processo de inculturação em curso? Que imagens autóctones representariam melhor a Jesus Cristo, e, com isso, ganhariam mais relevância no cristianismo quéchua hoje? Seria o *Inkarri* andino (inca rei)? O Sol da Justiça? Que critérios propor para avaliar essas expressões andinas de

⁵⁰³ MARZAL, *A religião quéchua sul-andina*, p. 208.

⁵⁰⁴ LÓPEZ FERNÁNDEZ, E. *América, diálogo de la Iglesia con el mundo indígena*, p. 58. Eleazar López Fernández faz menção ao documento *Nican Mopohua*, um texto produzido no México no *Seminário Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco* (1535-1575), considerado o primeiro texto de “teologia índia”. O tema são os relatos das aparições da Virgem de Guadalupe. É a mostra de um símbolo cristão em processo de síntese com as crenças indígenas. López Fernández cita algumas afirmações da III e da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano que afirmavam que a virgem de Guadalupe é o “rosto materno de Deus para nossos povos” e que é o “melhor exemplo de inculturação do Evangelho”.

Cristo? Essas são algumas reflexões que faremos a seguir, naquela que será a última seção deste capítulo/tese.

4.3

Elementos para uma teologia quéchua-cristã

Aqui entramos em uma fase mais propositiva. Começaremos a reunir elementos que nos possibilitem apontar uma “teologia índia” a partir do contexto andino. Como seria o rosto quéchua de Deus? Como veem Jesus e sua proposta do Reino? Que pistas nos ajudariam a fazer teologia com as categorias indígenas quéchuas? Essas são questões norteadoras desta seção.

4.3.1

Contribuições cristãs à cosmovisão quéchua

Dada a reflexão teológica a que procedemos no segundo capítulo, claro está que a fé cristã tem várias contribuições a compartilhar com as diferentes culturas no mundo. Mas, quando assim procedemos, queremos ter todo o cuidado para não nos colocarmos acima dos demais. Frisamos que a fé não existe em estado puro, sempre é expressada culturalmente, por meio de elementos culturais e religiosos de seus respectivos contextos. Apresentaremos alguns elementos cristãos para o diálogo com os quéchuas, respeitando o tempo deles para a “resposta”.

4.3.1.1

O Deus de Jesus Cristo

É prudente trazer à tona a orientação de José Comblin, quando refletia sobre a inculturação em um dos seus textos:

Agora, se queremos começar um diálogo com as religiões ditas primitivas, ou seja, com as religiões tradicionais dos povos camponeses, vai demorar bastante tempo, talvez todo este milênio. Há necessidade de conviver realmente, desfazer-se de toda educação ocidental e começar a viver com eles para chegar a sentir com eles. Os ocidentais logo querem entender, julgar, ver como podem aproveitar o conhecimento que têm. Com certeza vai ser necessário deixar de querer compreender, mais ainda de querer julgar.

E continua:

O objetivo é conviver para ver se se consegue comunicar com a alma profunda de um povo. A convivência superficial será mais fácil, porque esses povos aprenderam dos próprios ocidentais as respostas mais convencionais, e porque eles mesmos não podem expressar, em termos de racionalidade ocidental, o que sentem. Também será necessário renunciar a querer entender tudo e, sobretudo, a querer enunciar uma pseudocompreensão. O cristianismo tradicional pensa e reflete-se a si mesmo. Os antigos vivem a sua religião sem explicá-la teoricamente.⁵⁰⁵

Comblin propõe algo desafiador: “chegar a sentir com eles” e “ver se se consegue comunicar com a alma profunda de um povo”. Também sugere que os 500 anos de contato com os indígenas – sobretudo pelo testemunho comprometido pela *colonização* – são pouco tempo para um processo de inculturação. Não temos a pretensão de resolver todo o processo de inculturação da fé entre os quéchuas nesta tese. Sabemos que o conhecimento superficial sobre a cultura e a fé dos povos aliado à estreita concepção de verdade de alguns grupos cristãos pode tornar estéril o contato, nem chegando a configurar-se como diálogo ou, mesmo, inculturação da fé – nos termos que viemos tratando.

Uma das maiores contribuições que o cristianismo pode fazer aos quéchuas é o convite para refletir mais e celebrar a vida e obra de Jesus de Nazaré, para descobrir novas vivências andinas e nas categorias andinas. Aliás, evangelizar é justamente “anunciar uma pessoa”, aquele que é a comunicação concreta de Deus: “evangelização verdadeira” pressupõe anunciar o Nome, a doutrina, a vida, as promessas, o Reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus (*Evangelii Nuntiandi*, 22). Se para os quéchuas os ancestrais são importantes como *orientadores*, pois o “passado” é o que vem primeiro, é adequado compartilhar a vida de um personagem-chave tão ilustre como Jesus. Mas também deveríamos nos importar em conhecer e refletir sobre a vida de outros ancestrais locais da *Abya Yala*. Por exemplo, líderes como *Tupac Amaru* e os outros personagens devem ser recordados em seus feitos e escolhas.⁵⁰⁶ Igualmente devem

⁵⁰⁵ COMBLIN, J. *O povo de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 308.

⁵⁰⁶ Tupac Amaru liderou um levante contra o sistema colonial. Ver, por exemplo: VALCÁRCEL, C. D. *La Rebelión de Túpac Amaru*. Lima: PEISA, 1973; FLORES GALINDO, A. “The Rebellion of Túpac Amaru”. In: ORIN STARN, C. I. D.; KIRK, R. (Eds.). *The Peru Reader*. Durham and London: Duke University Press, 1995, p. 147-156; _____. “La revolución tupamarista y los pueblos andinos (una crítica y un proyecto)”. *Allpanchis*, Cuzco, v.XV, n.17-18, p. 253-265, 1981.

ser considerados os nomes de Deus indígenas. No caso quéchua, *Pachakamak*, *Wirakocha*, além das representações, *Inti*, *Quilla*, etc. e das *wakas*.

Jesus, como *ancestral*, será mais que um exemplo ou modelo. É alguém com rosto quéchua, “nascido” nos Andes. Em sua vida, Jesus também apresentou e se relacionou com Deus como seu “Pai”. Traz a ideia de legado, continuidade, respeito ao anterior, submissão à vontade paternal. Essa filiação de Jesus nos inspira a ter uma relação com Deus também de filiação, de ligação com o passado – e mais que isso, a um passado marcadamente afetivo. Em Jesus somos chamados a sermos filhos de Deus, a buscar sua vontade na história, no “que veio antes”.

O Deus de Jesus Cristo é o Pai universal, o Salvador de todos os homens. Mas, de todos historicamente, a partir de um determinado lugar na sociedade onde Cristo concretamente “se encarna”. [...] O Deus de Jesus Cristo é o Deus *da história passada*, “dos pais...” e *da plenitude futura do Reino* que há de vir; é o Deus da tradição e da esperança final. E, ao mesmo tempo, é o Deus *que vem ao nosso encontro hoje*, e que hoje nos pede que vivamos em sua presença e lhe respondamos com atos concretos.⁵⁰⁷

Isso é importante porque, apesar de as festas e de os ritos contribuírem para uma fé inculturada, eles não são suficientes, do ponto de vista teológico.

Essa religião popular [na América Latina] é marcada sobretudo pelas festas, e os santos são pretextos das festas. Estas não são muito diferentes das festas que eram celebradas na América há 1.000 anos, ou no antigo Oriente há 5.000 anos. Disso não se pode concluir que não tenham valor. [...] Porém, não há grande diferença de valor entre uma festa de padroeiro ou uma festa do deus antigo; o exterior pode ser diferente, mas o fundo não mudou muito. [...] As festas são acontecimentos essencialmente sociais, e Jesus é outra coisa.⁵⁰⁸

Esse pessimismo de Comblin em relação à evangelização no continente é pertinente. A mensagem de Jesus não é a observância de ritos ou festas, nem frequentar templos, desenvolver hierarquias, etc. Antes, sua mensagem é para a vida ordinária. Está interessada nas pessoas, em suas culturas e nas sociedades que elas criaram. Ter Jesus como *critério* desafia todos para uma *conversão*: não só os indígenas, mas também a Igreja inculturada. Isso porque Jesus, como critério *último*, não se acomoda ao que é próprio de cada um, mas, antes, desafia para sair-de-nós-mesmos, para descentrar-se. Nesse sentido, analisando diferentes textos bíblicos, Ratzinger conclui: “A fé em Deus, o sim à vontade de Deus é-lhe

⁵⁰⁷ MUÑOZ, R. *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 147 e 241.

⁵⁰⁸ COMBLIN, *O povo de Deus*, p. 305.

arrancado continuamente [de Israel] contra suas próprias concepções e seus desejos. Deus contraria continuamente a religiosidade de Israel e sua cultura religiosa [...] Agora todos os povos são convidados a entrar neste processo da superação do que é próprio, que começou primeiramente em Israel.”⁵⁰⁹

Domingo Llanque Chana, no entanto, um dos pioneiros da teologia andina, a partir de outra perspectiva, entende que as celebrações festivas são o jeito de ser e se expressar andino. Combinando as duas perspectivas, é preciso assumir e valorizar essa característica andina e não fechar-se em si mesmo. Ele registra:

Os ritos são para restaurar o equilíbrio harmônico de relações entre o homem, a natureza e as divindades. O rito cristifica a existência, é a marca de Cristo em nossa vida. É a celebração da vida do homem, do povo, é um tempo e espaço sagrado, muito relacionado com o ciclo vital humano e da natureza. Os povos andinos manifestam a vida mediante as festas [...].⁵¹⁰

Esse rito que “cristifica a existência” dos andinos e a expressividade festiva não podem ser desprezados. Contudo, repensar toda a cristologia no mundo andino será uma grande contribuição para o cristianismo quéchua, tomando como tarefa a superação da perspectiva a-histórica e abstrata⁵¹¹. O desafio é construí-la em concordância com a densa humanidade de Jesus, sua mensagem sobre o Reino de Deus e sua liberdade. O encontro com esse Jesus é realizado na fé, e não através de tratados⁵¹².

Comblin afirma que “a inculturação não se faz por decreto. Não se faz pela decisão dos evangelizadores, pois ela é feita por cada povo. A inculturação é imprevisível. Não se pode saber de antemão se um povo se abrirá ou não, se aceitará algo do cristianismo ou não”. E continua, evidenciando nossa incapacidade de dar conta do fenômeno: “Num momento dado começa uma penetração entre cristianismo e outra cultura. Com certeza todos os chamados planos de pastoral são inúteis nesta matéria”⁵¹³. Nosso esforço continua em esperança, nunca conduzindo o processo, reconhecendo os muitos caminhos do Espírito Santo e o “tempo” de cada comunidade.

⁵⁰⁹ RATZINGER, *Fé, verdade e cultura I*, p. 470.

⁵¹⁰ LLANQUE CHANA, *Vida y teología andina*, p. 223.

⁵¹¹ Repensar a partir da chamada “nova cristologia” ou cristologia ascendente. Por exemplo, a partir das pistas de SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

⁵¹² Cf. RUBIO, A. G. “Orientações atuais na cristologia”. MIRANDA, M. F. (Org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 33-67. Aqui, p. 42.

⁵¹³ COMBLIN, *O povo de Deus*, p. 306, 307.

No próximo item, seguiremos considerando outros elementos de *conversão* no cristianismo quéchua, bem como contribuições para o desenvolvimento da própria cultura andina. Como vimos, as culturas são dinâmicas e se transformam ao longo dos anos, para melhor atender seus projetos de vida. E o Evangelho é um projeto catalizador e “complementar” de vida, junto com a cultura⁵¹⁴.

4.3.1.2

Um chamado à conversão

Todas as culturas e religiões, como grandezas históricas, têm elementos criticáveis. Não podemos tratá-las como grandezas estáticas e fechadas, mas abertas a contestações internas e externas, seja por falta de utilidade ou sentimento de frustração dos seus membros, seja pela alteração do contexto ou encontro com outras culturas e religiões. A presença do cristianismo em zonas andinas trouxe muitas mudanças, sendo algumas intencionais e outras de efeito colateral. A questão aqui é refletir sobre algumas mudanças *intencionais*, no campo da proposta, um convite, tomando os andinos em alta estima.

A primeira diz respeito à novidade do Evangelho, como uma boa notícia do Reinado de Deus. Deus se revela agindo na história coletiva dos seres humanos, abrindo um futuro e alentando uma viva esperança. Conforme vimos no segundo capítulo, o Espírito Santo age nas culturas. Estas são construídas pelo ser humano acionado pelo Espírito, que não sopra somente no cristianismo. Algumas sedimentações culturais, no entanto, são egoístas, evidenciando que os homens podem rejeitar a direção do Espírito Santo. A presença do Espírito atinge a todos: indivíduos, sociedade, história, povos, culturas e religiões (*Redemptoris Missio*, 28). França Miranda afirma: “A ação salvífica de Deus chega até nós pela atuação do Espírito Santo, que é o Espírito de Cristo, atualizando esse evento de salvação, permitindo-nos experiências salvíficas com outras configurações. Mais ainda. Nosso horizonte nos abre hoje novos sentidos, novas dimensões, novas respostas, até então desconhecidas”⁵¹⁵.

Ronaldo Muñoz também afirma:

⁵¹⁴ Cf. SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 16 e 151.

⁵¹⁵ MIRANDA, *Inculturação da fé*, p. 85.

O reinado de Deus, que Jesus anuncia e inaugura, implica um dinamismo de *libertação integral do homem*. Quer dizer, o Evangelho de Jesus Cristo concerne ao homem inteiro e à vida humana em todas as suas dimensões. Não é só uma reivindicação dos valores espirituais e religiosos, ou uma mensagem de esperança para depois da morte. Tudo isso é assim e tem importância medular. Mas é desvirtuado quando é separado da ação libertadora de Cristo, do dom do Deus da vida, que se dirigem ao homem em sua totalidade e o comprometem inteiramente.⁵¹⁶

É possível entender o Reino proposto por Jesus na categoria do *Pachakuti* andino. Esse tempo novo, qualitativamente diferente, que pode ser vivido hoje – ainda que na teologia cristã esse reinado não esteja pleno, lembrando a tensão entre o *já* e o *ainda-não*. Para que o *pachakuti* se inicie, é necessária uma liderança, chamada de *inkarri* (inca rei). Jesus pode ser o *Inkarri* que anuncia “Arrependei-vos, porque é chegado o *pachakuti* de Deus” (parafraseando Mateus 3.2). Essa cidadania compromete o homem na sua totalidade. Em grande medida os quéchuas, através da sua cultura tradicional recíproca e da sua ética elevada, já vivem esses valores. O *Inkarri* jesuânico fará do amor fraterno o fundamento último na vida do andino.

Nesse sentido, Jesus pode ser visto também como o “Sol da justiça”: “Mas, sobre vós que temeis o meu nome, levantar-se-á o sol de justiça que traz a salvação em seus raios. Saireis e saltareis, livres como os bezerros ao saírem do estábulo.” (Malaquias 4.2). Em uma cultura em que o sol (*Inti*) tem participação direta na vida devota do povo, essa “salvação em seus raios” evidencia o alcance da justiça que o *pachakuti* de Deus quer consumir: a “libertação integral do homem”, atingindo a totalidade do ser humano.

A segunda é uma crítica sobre a religião da *compensação*. Ao estabelecer uma relação com Cristo, baseada em “favores” e “castigos”, os quéchuas reduzem a relação a uma mecânica impessoal. François Varone indica que essa lógica é típica do mundo das religiões: “a ‘satisfação’ deforma o rosto de Deus fazendo dele um mostro ou uma máquina jurídica”⁵¹⁷. Mas em se tratando de salvação, da realização do humano, a lógica do sacrifício e da compensação (satisfação) não ajuda. A proposta é fomentar a gratuidade, o amor e a entrega evangélica. Em

⁵¹⁶ MUÑOZ, *O Deus dos cristãos*, p. 149.

⁵¹⁷ Inicialmente François Varone está fazendo uma crítica interna ao cristianismo, que deixou de ser uma prática da liberdade e reconhecimento do amor de Deus para assumir uma lógica baseada no sacrifício, no sangue, no pagamento de pecado. Mas entendemos que essa crítica aplica-se à religião quéchua igualmente. VARONE, F. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. 2. ed. Aparecida: Santuário, 2001, p. 11.

outros termos, uma “obra existencial de revelação”⁵¹⁸. Deus, assim, revela-se como poder de vida para o ser humano, por meio de uma prática semelhante à de Jesus.

O perigo de um esquema religioso que concebe o homem agindo sobre Deus para fazê-lo reagir é que a ênfase está no homem fraco que deve batalhar para obter os favores de Deus. É a lógica da satisfação e da compensação. Precisa fazer um “pagamento” para ter vida. Nela Deus é implacável, contabilista, sujeito a uma lógica jurídica penal, uma máquina que inspira medo. A festa à Mãe-Terra (“Pago” à *Pachamama*) acaba incorrendo nesse esquema. Talvez pensar na *Pacha* não como *Mama*, mas como irmã (*Nana* ou *Pana*), criaturas de um mesmo Deus, de um mesmo *Wirakocha*. Assim, *Pachanana* ou *Pachapana* e o *runa* seriam complementares como criaturas, sendo a *Pachamama* uma espécie de “irmã mais velha”, que “está ao lado”, que “cuida”.

Mas essa é uma tarefa para os próprios quéchuas. Eles precisam buscar exprimir essa relação com Deus em suas categorias, alcançando a profundidade de um elemento *fundante*, *último*. O evangelizador é apenas alguém que fala e escuta. Os sujeitos do processo são os próprios quéchuas – e o Espírito Santo que age sobre eles. Na próxima parte faremos o exercício inverso a esta parte. Isso é, perguntaremos que desafios os quéchuas apresentam ao cristianismo como um todo, às Igrejas. É de se esperar que nos “evangelizem” nesse diálogo aberto.

4.3.2

Contribuições quéchuas à teologia cristã

Em um autêntico processo de inculturação da fé cristã, haverá trocas mútuas, mútuo enriquecimento. Nesta parte, queremos considerar as principais contribuições da religião e cultura quéchua ao cristianismo.

4.3.2.1

Espiritualidade indígena

A espiritualidade quéchua tem suas peculiaridades, mas procuraremos tratá-la de forma integrada, isto é, considerando a influência multiétnica da região andina e as transformações sofridas nos últimos séculos. Ocupar-nos-emos de uma

⁵¹⁸ VARONE, *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 137.

espiritualidade vigente, não de uma espiritualidade idealizada, folclórica ou nostálgica.

Apesar de as profundas mudanças que vêm ocorrendo nas comunidades quéchuas – como os efeitos da modernidade, as crises econômicas, as alterações impostas aos migrantes na cidade, os prognósticos de desaparecimento da cultura quéchua –, paradoxalmente, a espiritualidade andina permanece atuante na vida do *runa*. Esse paradoxo se observa igualmente em todo o Ocidente, onde pese a força homogeneizadora da globalização econômica e cultural, distintas espiritualidades de cada nacionalidade insistem em permanecer (ou se darem a conhecer) no cenário internacional. Chamam especial atenção as espiritualidades indígenas, por seu caráter comunitário e de valorização da vida.

No primeiro capítulo, reunimos informações sobre a cosmovisão quéchua, sua racionalidade, suas categorias, sua religião, sua ética, etc. Esse contexto histórico-cultural forjou uma espiritualidade própria. A cosmovisão andina “está baseada na holística, que reconhece tudo quanto existe e forma parte da experiência humana como fonte de vida e participa na vida do homem através do diálogo permanente.”⁵¹⁹ Concordamos com Zenón Depaz quando afirma:

A tradição andina contém pressupostos ontológicos e valorativos que, por favorecer a expansão da diversidade e da dimensão celebratória e lúdica da ação, desde uma visão holística, relacional do ser, podem constituir uma referência para a aposta coletiva de refundação radical das bases civilizatórias no mundo contemporâneo.⁵²⁰

Essa visão holística e relacional andina impacta “profeticamente” sobre o tipo mais comum e vigente de cristianismo no Ocidente. Já na tradição, a “teologia ascética e mística” enquadrou a espiritualidade cristã em termos de ascese, pobreza e celibato (Antônio do Egito, 250-356), e do martírio e virgindade (Pastor de Hermas), pautas que vigoraram até o começo da Idade Média, quando Tomás de Aquino restringiu o “estado de perfeição” ainda mais: somente os monges (pelos votos) e os bispos (dedicação pastoral). O Concílio Vaticano II fez importantes correções, especialmente ao “incluir” os leigos na vida da Igreja.

⁵¹⁹ CHÁVEZ, A. “Aproximación lingüística a la cosmovisión andina”. In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 177-189. Aquí, p. 187.

⁵²⁰ DEPAZ, Z. “Horizontes de sentido en la cultura andina”. In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 47-76. Aquí, p. 69.

Defendemos que as espiritualidades indígenas são novas fontes de “correções”, que contribuem para um cristianismo inculturado.

Na mesma linha, Josef Estermann reflete:

As espiritualidades indígenas são, como qualquer outra espiritualidade, parte íntegra de uma “cultura” particular: sua ancoragem profunda e imprescindível, sua dimensão de orientação e sentido. Segundo meu parecer, é impossível e ainda violento separar os aspectos “abertamente culturais” dos aspectos “espirituais e religiosos” de uma cultura. Há certas igrejas e movimentos religiosos (sobretudo neopentecostais e evangélicos fundamentalistas) que defendem como postura ante o mundo andino: “Cultura andina sim, religião (religiosidade ou espiritualidade) andina não!”. Admite-se o idioma aimará ou o quéchua, mas não a folha da coca ou a *waxt’a*; faz-se uma distinção maniqueísta entre o que é “de Deus” e o que é “do diabo”. Entretanto, promovem “valores” culturais de procedência estrangeira, tal como o individualismo, a escrituralidade, a privacidade e a superação pessoal.⁵²¹

Na espiritualidade andina não há a dicotomia ocidental do sagrado e do profano, pois a vida cotidiana é uma vida espiritual: a espiritualidade, os andinos a vivem em seu viver diário em contato com a natureza e com o cosmos.⁵²² Conforme vimos, o elemento-chave da sensibilidade andina é a relacionalidade do todo, que prevê que os *entes* não são autônomos, como indivíduos autossuficientes, mas inseridos em uma rede de múltiplas relações, como nós de relações. Dessa forma, nas palavras de Zenón Depaz, “nenhum ente se concebe completo em si mesmo senão em virtude de sua *complementaridade* com outros em diversos planos da realidade”⁵²³. Privilegia uma integração harmônica entre os *entes*, sejam eles seres humanos ou não – como as plantas, as montanhas, os rios, e até os que morreram e os que virão. É uma visão relacional “universal”. Por isso, uma simples pedra no caminho, uma montanha na paisagem, podem ser autênticos meios para conectar os *entes* com o sagrado, como afirmou Angelit Guzmán Chávez⁵²⁴. Tudo está “vivo” e entrelaçado.

⁵²¹ ESTERMANN, J. “Más allá de la ortodoxia: pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa”. In: CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 167-180. Aqui, p. 172.

⁵²² CLASTRES, P. *Sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Avila, 1979; BASCOPÉ, V. *Espiritualidad originaria*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006.

⁵²³ DEPAZ, *Horizontes de sentido en la cultura andina*, p. 55 e 57, respectivamente.

⁵²⁴ GUSMÁN CHÁVEZ, A. “¿La extirpación de egolatrías? Los retos de la misión cristiana con el pueblo andino”. In: CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 113-164. Aqui, p. 129.

Há uma orientação vertical da sensibilidade andina (os três mundos quéchuas), mas não é descrita em termos de hierarquia nem em sentido transcendental. Eles estão articulados – os três compõem o mundo, a *pacha*. Assim, o sagrado está em toda a *Pacha*, como *ponte* vital: “a comunidade de deidades não é estranha ao mundo, faz parte dele como sua dimensão sacramental e se intensifica nas ‘zonas de transição’”⁵²⁵. Esse “panenteísmo”⁵²⁶ tem lugares e tempos de transição simbólicos privilegiados. Os locais podem ser as *wakas* (que foram cristianizadas pelo catolicismo com cruzeiros) e também as fontes, os raios, o arco-íris, etc. Os tempos de transição são as estações do ano e, especialmente, os solstícios. Em ambos os casos, vinculam-se polaridades complementárias.

A espiritualidade andina promove uma integração harmônica do diferente, é complementar, relacional (sintetizada no *uyway*: “te crio e me crias”, que veremos mais adiante), tem um profundo respeito à natureza, uma compreensão especial da conexão entre corpo e alma (como enfrentam as enfermidades e a importância dada ao “ânimo”), e, especialmente, na memória dos que foram – como maneira de atualizar sua presença e influência.⁵²⁷

Marcelino Tapia afirma, na esperança de que as espiritualidades indígenas nos ajudem a ser uma Igreja melhor, mais humana, comunitária, encarnada, vinculante e fraternal: “É preciso reconhecer que os povos indígenas representam um dos últimos refúgios onde o ser humano pós-moderno espera encontrar uma genuína espiritualidade. A sabedoria ancestral dos diversos grupos étnicos da América, potenciada com o Evangelho de Jesus Cristo, constitui um patrimônio universal.”⁵²⁸ Roberto Zwetsch e Rogério Link, por sua vez, ponderam que nem os próprios povos indígenas se veem como os que têm a chave do futuro ou como o “repositório das utopias salvadoras da humanidade”⁵²⁹.

⁵²⁵ DEPAZ, *Horizontes de sentido en la cultura andina*, p. 58.

⁵²⁶ Alguns entendem que na concepção andina há de fato um panteísmo (“tudo é Deus”). No entanto, uma vez que assumiram a noção de Deus Criador em contato com o cristianismo, é possível perceber uma mudança de *eixo* para o panenteísmo (“Deus está presente na natureza”). Essa percepção especial da presença de Deus na natureza “impediria”, por exemplo, o uso indiscriminado dos recursos naturais, tão comuns no mundo do “mercado”. A lógica de mercado instrumentalizou a crítica do cristianismo à natureza como não-divina (Gênesis) para explorá-la.

⁵²⁷ GUSMÁN CHÁVEZ, *¿La extirpación de egolatrías?* p. 155.

⁵²⁸ TAPIA, M. “La antropología, la espiritualidad indígena y los desafíos para la misión de la iglesia en el siglo 21”. In: CORDERO, L.; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 11-57. Aqui, p. 52.

⁵²⁹ ZWETSCH, R. E.; LINK, R. S. “Sentando na rede indígena para ouvir melhor: desafios da questão indígena para a teologia”. In: JACOBSEN, E.; SINER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.).

Concluimos esse item, com a perspectiva de Zwetsch & Link, considerando a visão indígena uma importante contribuição ao debate, valorizando, assim, a reflexão teológica com outros saberes: “A teologia cristã, as igrejas e a própria sociedade podem aprender – num diálogo respeitoso e mutuamente relevante – dos e com os povos indígenas e assim encetar uma nova caminhada que, a partir das distintas singularidades, permita traçar um destino comum para todos, resguardando autonomias, modos de ser e viver, a partir da convivência entre diferentes”⁵³⁰.

4.3.2.2

Ética cósmica

A ética andina é outra contribuição às culturas de recorte ocidental – perspectiva essa que embasa importantes construções cristãs. Seja no *Tricálogo* ou em sua visão *pachasófica*, a ética quéchua parte de uma visão integradora do mundo, cobrando responsabilidades compartilhadas.

O ser humano quéchua é concebido de duas maneiras. Como *runa* é um ser concreto, imerso entre seus semelhantes, seu próximo (*masi*, em quéchua). Como tal, têm direitos e obrigações, e respondem como solidários e transformadores da natureza (*pacha*) e criadores de bens e valores, como a *Pachamama* (Mãe Natureza). Como *ayllu*, é onde o *runa* se realiza, em sociedade e família. É ser coletivo com uma existência real, também concreta, tomando como referência um lugar na *pacha* (natureza, espaço, tempo).⁵³¹ É um “ser para si” e um “ser para o outro”, simultaneamente (*uyway*).

Em um mundo vivo como o andino, onde o valor supremo de tudo quanto existe é a consolidação da própria vida, o estar bem ou sentir-se bem não está parcelado em componentes. *Allin kawsay* (bem viver), *sumaq kawsay* (lindo viver), *misk'i kawsay* (doce viver) etc., são noções que têm uma conotação holística. Todos os habitantes da *pacha* devem viver bem, dinamizados pelo compartilhar que atravessa todas as manifestações da vida.⁵³²

Teologia pública: desafios sociais e culturais. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012, p. 37-71. Aqui, p. 40.

⁵³⁰ ZWETSCH; LINK, *Sentando na rede indígena para ouvir melhor*, p. 40.

⁵³¹ MEJÍA, M. “La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina”. In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 89-103. Aqui, p. 96.

⁵³² ASAP – ASOCIACIÓN SAVIA ANDINA PUKARA. “Los quechuas: Puno”. In: PRATEC. *Allin Kawsay. El Bienestar en la concepción Andino Amazónica*. Lima: Bellido, 2002, p. 101-117. Aqui p. 103.

Josef Estermann desafia as demais culturas a criticarem-se em suas opções éticas desenvolvimentistas:

O andino aposta, em última instância, por uma universalidade ética: o bem comum. Essa aposta podem fazê-la também outras culturas. Desde sua experiência, essa aposta é o fundamento de um projeto econômico e político, pois o bem comum é uma perspectiva com que se busca propor uma sociedade sustentável: respeitando a vida dos seres humanos e da natureza.⁵³³

Estermann coloca em relevo os critérios de desenvolvimento no mundo andino: “Desde o andino se propõem critérios como: justiça, solidariedade, libertação, felicidade. Esses são os critérios de desenvolvimento”⁵³⁴. É importante notar que no idioma quéchua não tem o termo “progresso”⁵³⁵. Essa ausência significa uma visão diferente e própria do mundo, da vida e da cultura. O mais importante é estar bem: “O *allin kawsay* simplesmente ‘é’, não pode ser pensado. Não há um enfoque mental para o *estar bem*, pois este não vem pela via do conhecimento”. O *allin kawsay* “se manifesta por si mesmo, quando conversamos e nos sintonizamos de maneira carinhosa, respeitosa e ritualmente com todas as circunstâncias e ciclicidades da *pacha*”⁵³⁶.

Na tabela abaixo, procuramos sintetizar as principais diferenças entre uma concepção de mundo ou “racionalidade” andina e uma tipicamente ocidental. Estamos cientes dos riscos simplificadores e generalizadores de tais descrições. Mas essa confrontação faz-se necessária para ressaltar as qualidades indígenas, começando pela discussão sobre sua racionalidade. Os saberes indígenas estão em categorias distintas das ocidentais, e a simples descrição inadequada poderia reduzi-los ou relativizá-los. Segue:

⁵³³ ESTERMANN, J.; MAIDANA, F. L.; QUEZADA, V. *Lo andino: una realidad que nos interpela*. La Paz: ISEAT, 2006, p. 32.

⁵³⁴ ESTERMANN, *Lo andino*, p. 33.

⁵³⁵ ROJAS, L. “El concepto de progreso en la cultura quechua”. In: VV.AA. *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas. Memoria del Foro*. La Paz: GTZ; PIEB, 2004, p. 71-80. Aquí, p. 73.

⁵³⁶ CEPROSI-CENTRO DE PROMOCIÓN Y SERVICIOS INTEGRALES. “Los quechuas: Cusco”. In: PRATEC. *Allin Kawsay. El Bienestar en la concepción Andino Amazónica*. Lima: Bellido, 2002, p. 119-126. Aquí p. 121.

RACIONALIDADE ANDINA	RACIONALIDADE OCIDENTAL
É simbólica: presença vivencial, conhece vitalmente (não teoricamente), cristalizando o pensamento nos ritos e nas celebrações	É teórica, descritiva, analítica, separa o sujeito cognoscente da realidade conhecida.
É de pensamento festivo	É de pensamento lógico
É relacional	É substancialista
É coletivista	É individualista
É vinculada	É independente
É seminal, segue o curso da vida	É causalista
É solidária	É hedonista
É da reciprocidade	É da máxima liberdade, hiperbólica autonomia
É afetiva, apoiando-se no tato, no olfato, no ouvido. Desenvolveu uma memória auditiva	É racionalista, baseada na visão e na razão para ter acesso ao conhecimento
É celebratória, interpretada, uma “recriação” da realidade, presença concentrada, intensa, ritual	Experiência primária pragmática (instrumental) e cognoscitiva (representacional)
É integradora	É autossuficiente e pragmática
É holística	É cientificista, fragmentação dos saberes
Integra mito, sabedoria popular e o ancestral	É dicotômica (científica e não-científica)
Equilíbrio dinâmico, capacidade de previsão	Razão instrumental: coerência entre meios e fim
Baseada na vivência, nas sensações	Baseada na ciência e na tecnologia
Preferência pelo concreto	Preferência por modelos universais
Intuitiva: do concreto e do detalhe, translada conhecimentos (não por indução, mas por generalização)	Dedutiva: do universal para o particular e o individual
Valorização do passado	Valorização do presente
O futuro é guiado pelo que veio antes	O futuro está aberto, pura possibilidade
Assume a diversidade e a variedade	Tendência homogeneizadora, produção em massa, combate ao diferente
Convivência com a natureza e imersão no mundo	Preferência pelo geral, por leis, normas, regularidades universais
Relação vital com a natureza, ritual, quase mágica	Relação mecanizada com a natureza, produtividade (uso excessivo de máquinas)
Tempo sacralizado, intenso	Tempo especializado (relógio)
Consciência ecológica	Uso desordenado dos recursos naturais, utilitarista, consumista
Ética coletiva	Ética privada e relativista
Ética cósmica, sentimento de responsabilidade coletiva	Ética consumista, narcisista, hedonista

Tabela 6 – Racionalidade andina e racionalidade ocidental

Antonio Peña exemplifica a preferência do andino pelo equilíbrio ao critério da rentabilidade e dos lucros. Separamos dois exemplos: a batata e a domesticação de animais e plantas. Sobre o primeiro exemplo, constata-se que a variedade genética de batatas na região andina é impressionante. Calculam-se por volta de duas mil variedades genéticas de batata. Isso se deve ao processo de semeadura considerando os diferentes pisos ecológicos (produção verticalizada): “Hoje são os Andes a reserva mais rica de variedades genéticas e a despesa preferida dos bancos de gemoplasmas estabelecidos nos países industrializados, preocupados com o empobrecimento genético no mundo, a causa do aperfeiçoamento contínuo de algumas espécies ou variedades intraespecíficas a expensas do restante [...]”⁵³⁷.

Sobre a domesticação de plantas e animais, fica evidente a preferência pelo concreto e pela variedade à uniformidade. Considera-se que nos Andes, cinco animais foram domesticados, além de dezenas de plantas: “Nos Andes tropicais domesticou-se um número de plantas que, em nível mundial, representa uma proporção significativa. O Conselho Nacional de Investigação dos Estados Unidos, em sua publicação *The lost of the Incas*, afirma que os antigos peruanos domesticaram mais de 70 plantas, igual quantidade que se domesticaram na Europa e Ásia juntas.”⁵³⁸ As cabaças e o algodão, por exemplo, teriam sido domesticadas desde 3600 a.C. Os camélidos, desde 4000 a.C.⁵³⁹

As contribuições indígenas – sejam elas da sua ética e também da sua espiritualidade –, nos ajudam a optar por uma vida mais simples, sem muitas elaborações e construções abstratas. Conduzem-nos por uma via mais vivencial e menos intelectualizadora. Pela separação que há no Ocidente entre teoria e prática, espiritual e carnal etc., fica a impressão de que no Ocidente podemos ser profundos “conhecedores de Deus” – nas sistematizações, nos esquemas e nos longos tratados –, mas pouco dessa erudição se plasma na vivência diária. Fica o convite dos quéchuas às Igrejas ocidentais⁵⁴⁰: celebrar o Deus da Vida em vida.

⁵³⁷ PEÑA, A. “Racionalidad occidental y racionalidad andina: una comparación”. In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 29-45. Aqui p. 42.

⁵³⁸ PEÑA, A. *Racionalidad occidental y racionalidad andina*, p. 42.

⁵³⁹ Ver, por exemplo, OSSIO, J. M. *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 38.

⁵⁴⁰ É importante ressaltar que nem todos os dados da fé cristã são ocidentais. As riquezas revelacionais do Novo Testamento, por exemplo, são provocações de Deus que ultrapassam as culturas. É preciso “reconhecer um processo no qual Deus luta juntamente com o homem para o abrir pouco a pouco para Sua Palavra mais profunda e para Si próprio: para o Seu Filho que é o Logos”. Cf. RATZINGER, *Fé, verdade e cultura I*, p. 470.

4.3.3

Por uma teologia quéchua-cristã

O *inkarrí* Jesus nos fortalece e nos capacita para seu *pachakuti*; já podemos celebrar o *allin kawsay* e “viver bem” não só por fé, mas já concretamente. Esta é a última parte deste capítulo e ocupar-se-á de alguns elementos específicos da chamada “teologia índia”, tomando como base as categorias quéchua-andinas.

4.3.3.1

Macroteologia

A teologia índia (quéchua-cristã) mostra-se como uma “macroteologia”. É *macro* por conta do seu objeto: Deus na *Pacha*. Ela ocupa-se com o todo integrado e relacionado. Pensa na vida concreta e no Deus da vida presente, conectado, hipostasiado. É uma crítica ao saber fragmentado no Ocidente, engessado em classificações frias que se empobrecem ao não se relacionarem (fragmentação dos saberes). Os profissionais da teologia ficam entre as generalizações panorâmicas e os “especialistas em vírgulas” de textos sagrados. Com o conhecimento produzido em série a partir de carteiras escolares, perdeu-se o contato com a vida, com a comunidade, com a natureza.

Uma macroteologia é o teologizar vivencial, a partir do povo e para o povo. Investe nas relações sociais, na humanização da teologia. “Descobre” Deus nas relações interpessoais e nas atividades ordinárias. Redescobre a comunidade e a comensalidade. Convida para ser comunidade não só os que têm afinidade, mas também os discrepantes, os críticos, os que têm objeções, como polos que se complementam, que se necessitam. Torna o tempo mais intenso, qualitativamente diferente, sagrado, interligado, une céu e terra.

É celebrativa, festiva, de comunhão. Reconhece e aceita a mesma “casa” em comum, não como um fardo ou uma lástima, mas como uma oportunidade de estar junto, de ser irmão, de ser uma grande família (*ayllu*). Família unida por parentesco natural, mas também por opção, por contrato, por

complementaridade⁵⁴¹. É também ecumênica e inter-religiosa, aberta ao diálogo, capaz de sofrer (ser impactado) pelo outro. Não está blindada, mas convidativa, inclusiva, de caminhada. Para isso, precisa enfrentar o preconceito para com as relações de gênero em um cristianismo monocultural⁵⁴². Uma e outra versão cultural da fé cristã têm dominado as comunidades dos que creem. Que a atitude jesuânica salvadora de sair-de-si-mesmo nos alcance a todos, e possamos ir em direção ao outro para acolhê-lo e celebrarmos juntos, unidos.

A realidade das Igrejas indígenas na América Latina, especialmente no seio das Igrejas *evangélicas* no mundo andino, é ainda de negação do próprio, de desconfiança em relação ao seu rico patrimônio cultural-religioso. Como exemplo, podemos recobrar o tema da música autóctone andina, chamada música folclórica. Angelit Guzmán Chávez confidenciou:

Meu primeiro ato de “rebeldia” em minha igreja local foi compor um hino cristão com ritmo de *huayno* ayacuchano em épocas em que isso era absolutamente proibido no povo evangélico por considerar-se “carnal”. Ainda que hoje se cantem todos os ritmos folclóricos e populares, houve tempos em que isso era impensável porque os missionários estadunidenses e europeus que vieram nos ensinaram que o único “espiritual” eram os hinos de seus países (muitos dos quais eram parte do seu folclore).

Mais adiante no texto a autora declara:

Ainda que nas últimas três décadas algumas expressões próprias de nossos países tenham sido permitidas, esse processo é todavia muito superficial, porque se refere a certas formas artísticas mas que se fecha a outras ricas expressões culturais. No caso específico do mundo andino, há muito por fazer-se em termos de ir além de traduções e transposições idiomáticas superficiais. Muito do que se canta nas expressões quéchuas tem formas que não são propriamente andinas senão ocidentais.⁵⁴³

⁵⁴¹ Ver, por exemplo, nossa reflexão sobre o emparentar-se quéchua. OLIVEIRA, D. M. “*Aylluyachiy*: Novo olhar sobre inculturação e teologia índia”. *Atualidade Teológica*, v. 39, p. 622-632, 2011.

⁵⁴² SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 195. Ver, também, Josef Estermann, que defende uma superação do *monocultural* mais radical: “Empezando con el idioma, que fue por mucho tiempo el griego y latín, pasando por los símbolos canónicos (pan y vino), hasta llegar a la formulación conceptual del credo (‘Padre’; ‘hipóstasis’; ‘persona’; ‘sustancia’) y la exclusión de la mujer (sacerdocio femenino etc.), de personas con orientación sexual diferente, de las y los indígenas, de personas de otros credos”. ESTERMANN, *Más allá de la ortodoxia*, p. 170.

⁵⁴³ GUSMÁN CHÁVEZ, *¿La extirpación de egolatrías?* p. 117 e 147, respectivamente. Ver, também, McINTOSH, S. *La Música en la Iglesia Evangélica*. Lima: PUSEL, 1981; _____. *El otro cristianismo andino: Un análisis de la religión quechua*. Lima: IBLima; IEP; ‘La Casona’, 1992.

Igualmente, ainda não se conseguiu ouvir o clamor por Deus com outros nomes senão com aqueles títulos que domesticamos. É um desafio grande ver uma inculturação que dê conta das diferentes categorias para Deus em meio aos povos indígenas⁵⁴⁴. Passaram por muitas privações e continuam com feridas que nunca cicatrizaram: “o mundo indígena tem sido profundamente ferido física e espiritualmente”⁵⁴⁵. Pouco se fala em reparação. Não devemos ser paternalistas, mas tampouco podemos deixar de ser “irmãos”, de criar *ayllus* e comunidades de irmãos. Por outro lado, não queremos diminuí-los outra vez, como se não tivessem recursos e meios de saírem adiante. Propomo-nos, como Igreja cristã e como reflexão teológica, acompanhá-los, caminhar juntos “vendo as pedras amorfas” no caminho.

Os missionários da inculturação pretendem sentir-se emissários não propriamente de uma igreja instituída, consagrada, em nome da qual falam a outros o “anúncio da Boa Nova”. Ao contrário, eles querem se representar como emissários de uma mensagem com o poder de criar Igrejas. Eis o sentido da passagem de uma “evangelização das culturas” para uma “evangelização inculturada”[...], realizar o anúncio da passagem de uma Igreja emissária de uma pastoral indigenista para uma missão co-criadora, com índios, de múltiplas Igrejas.⁵⁴⁶

Uma macroteologia nunca estará pronta, acabada, completa. Sempre se verá em construção, em desenvolvimento, em diálogo. Cada caso concreto é relevante, tem seu interesse. Responde a perguntas concretas, de pessoas concretas e com respostas específicas. Por isso seu desafio é imenso. Igualmente, reconhece sua transitoriedade – não é universal nem autoaplicável. Fala de Deus, fala com Deus, serve aos homens.

4.3.3.2

Teologia recíproca

Na esteira do reconhecimento de uma cidadania eclesial⁵⁴⁷ às espiritualidades indígenas, com seus nomes próprios de Deus, hipóstases salvíficas e ética cósmica, defendemos uma teologia “recíproca”, com base na reciprocidade andina.

⁵⁴⁴ LÓPEZ HERNÁNDEZ, *América, diálogo de la Iglesia con el mundo indígena*, p. 58.

⁵⁴⁵ GUSMÁN CHÁVEZ, *¿La extirpación de egolatrias?* p. 113.

⁵⁴⁶ BRANDÃO, C. R. PESSOA, J. M. *Os rostos do Deus do outro: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 131.

⁵⁴⁷ SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 200 e 210.

Estamos frente a um mundo de equivalentes vinculados por relações de parentesco e reciprocidade que encontra seu sustento em uma sensibilidade atenta à interpenetralidade das formas de vida, em virtude da qual, em cada manifestação da vida, habitam outras formas desta, sem que para isso seja condição a coexistência “atual” que a noção de tempo remunerado planteia.⁵⁴⁸

Ser recíprocal pressupõe interação, integração, vinculação, complementaridade, correspondência e relacionalidade. Todas são categorias privilegiadas pela andinidade. Incluem os seres humanos, mas não só – abarcam toda a *pacha*, a divindade, a natureza. A meta é o equilíbrio, a justiça. Aqui convergem com as bases da fé cristã. Como exemplos podemos citar: o amor fraterno ensinado por Jesus; a noção paulina de comunidade no Novo Testamento, onde o cristão é exortado a ajudar o próximo, a voltar-se para os outros; à visão positiva da criação como obra de Deus, estando Ele presente, e até mesmo “falando” por meio da natureza (especialmente nos Salmos); à noção neotestamentária da fé como vida, como seguimento de Jesus, fé e práxis; à proposta do Reino de Deus, do bem comum, de uma sociedade justa; ao cuidado da natureza, sendo o ser humano posto como mordomo, cuidador da mesma.

Existem elementos ricos enraizados na cultura andina, fruto da ação do Espírito Santo, sedimentados dentro desse horizonte particular. No primeiro capítulo, descrevemos a reciprocidade.⁵⁴⁹ O que agora fazemos é teologizar essa relação. Josef Estermann afirmou: “a reciprocidade andina não pressupõe necessariamente uma relação de interação livre e voluntária; trata-se de um ‘dever cósmico’ que reflete uma ordem universal da qual o ser humano forma parte”. E segue:

A “solidariedade”, em perspectiva indígena, é outra palavra para a “justiça cósmica” da contribuição e retribuição de elementos imprescindíveis para a conservação e o fomento da vida. Nesse sentido, a “solidariedade” é um aspecto fundamental do divino. Deus é fundamentalmente solidário, isto é, vela pela conservação e restituição da rede universal de relações que fundamentam a vida em todos seus aspectos.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ DEPAZ, *Horizonte de sentido en la cultura andina*, p. 62.

⁵⁴⁹ Para saber mais sobre reciprocidade, ver também: ALBERTI, G.; MAYER, E. (Comp.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP, 1974; VITRY, C. “Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos”. In: TERRA, C; ANDRADE, R. (Eds.). *Paisagens Culturais*. Contrastes sul-americanos. Rio de Janeiro: UFRJ; EBA, 2008, p. 47-65.

⁵⁵⁰ ESTERMANN, *Equilibrio y cuidado*, p. 130.

A reciprocidade que promove a justiça e o senso de participação na sociedade é um mecanismo para manter todos em contato, sob cuidado mútuo. Do ponto de vista teológico, é uma forma de experimentar a *atitude fundante* de Jesus. Quando um membro da comunidade sofre, todos sofrem juntamente com ele, todos se unem para socorrê-lo, todos como um só povo. Há uma rede de múltiplas relações que conecta tudo e todos, em correspondência e relacionalidade. Não é uma simples mecânica compensatória de lógica impessoal. As relações são humanizadas e pessoais, concretas.

A perspectiva do cuidado no mundo andino tem implicações teológicas interessantes para toda a Igreja. Ainda com Josef Estermann, temos:

O ser humano é basicamente o “cuidador” (*arariwa*) e não o proprietário, o produtor ou o *homo faber* da modernidade ocidental. A função de “cuidar” (*qhaway* que significa “olhar”, “examinar”) consiste em vigiar pelo equilíbrio frágil e complexo do ecossistema, da comunidade humana, das relações rituais e religiosas e do cumprimento dos preceitos andinos do “*ama suwa, ama llulla, ama q'ella*”.⁵⁵¹

Uma vez mais, há uma forte convergência com as raízes da fé cristã. No Gênesis já estava posto o ser humano como cuidador. Na mesma linha, os andinos, pois, para eles, o ser humano não é o controlador, construtor ou produtor do equilíbrio; é um cuidador, alguém conectado com tudo e com todos, que pratica a justiça. Uma particularidade andina é que exercem o cuidado porque se sentem “vinculados”, enquanto no cristianismo, a ênfase recai sobre a “gratuidade”. Segundo Estermann: “As perspectivas ‘holísticas’ e cosmocêntricas dos povos indígenas complementam as concepções aparentemente ‘altruístas’ da diaconia cristã com um enfoque que supera tanto um *antropo* – como um androcentrismo teológico”⁵⁵².

Seja nos Andes, seja em outras partes do continente, uma teologia índia⁵⁵³ (quéchua-cristã) baseada na reciprocidade, isto é, uma teologia recíproca, tem

⁵⁵¹ ESTERMANN, *Equilibrio y cuidado*, p. 135.

⁵⁵² ESTERMANN, *Equilibrio y cuidado*, p. 138. Ele prossegue: “Apesar da primazia protorreformatória da “graça”, em muitas igrejas se pratica uma atividade “diaconal” muito ativa e até ativista que nem sempre respeita as redes de solidariedade e “cuidado” existentes nas comunidades originárias. Parece que a antiga teologia do empenho humano de “ganhar o céu” mediante obras diaconais e caritativas se converteu em uma “graça secularizada”, através dos projetos de desenvolvimento de agências de cunho evangélico ou inclusive fundamentalista”.

⁵⁵³ Diego Irarrázaval reflete considerando a teologia índia com sua epistemologia relacional, feminina e masculina, concreta, simbólica, corporal, ritual, contemplativa, como uma corrente teológica solidária com uma humanidade sofrida que busca libertar-se: “essa opção metodológica

contribuições para as diferentes Igrejas. As práticas do *ayllu* (tornar parente, grande família) y do *ayny* (reciprocidade) são desafiadoras. Que os quéchuas tenham condições de assumir sua condição de povo, valorizando sua identidade e sendo reconhecidos; que resgatem⁵⁵⁴ sua cultura e sua fé originária; que se permitam renovar seus símbolos e rituais como resultado do processo seminal que assumem; que expressem o Espírito que moveu seus ancestrais e que vejam em Jesus um *Inkarri* disposto a conduzi-los, entre montanhas e vales, a um *pachakuti* transformador, onde Deus, Wirakocha, Pachakamak... nos receba a todos.

a distingue das teologias centradas na mente humana e preocupadas por explicar a doutrina. Dita opção inclui uma leitura crítica do acontecer latino-americano a fim de transformá-lo". IRARRÁZVAL, *Teología en la fe del Pueblo*, p. 151.

⁵⁵⁴ Ver, por exemplo: ESTERMANN, J. "Complementariedad de culturas y cosmovisiones: interculturalidad y diversidad cultural a partir de lo 'andino'". In: MEINHARDT, G. (Org.). *Alteridade Peregrina*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Oikos, 2008, p. 63-77; RIBAS, W. K. "Resistência, valorização e resgate da tradição cultural andina". *Cadernos de História*, v. 10, n. 13, p. 47-55, 2008; SALAZAR LOHMAN, H. *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Buenos Aires: CLACSO, 2013; GARCÉS, F. V. *Los indígenas y su Estado (Pluri)nacional*. Una mirada al proceso constituyente boliviano. Buenos Aires: CLACSO; Tarija: JAINA; Cochabamba: UMSS, 2013; ÁVILA ROMERO, A.; VÁZQUEZ, L. D. (Coords.). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los Pueblos originarios*. Buenos Aires: CLACSO, 2012; STAVENHAGEN, R. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires : CLACSO; CTA, 2010.

5 Conclusão

Teologizar sobre “o agir de Deus nos Andes” é um grande desafio, pois trata-se de culturas específicas e contemporâneas. A ação de Deus entre os quéchuas começou antes que essa cultura fosse gestada pelos andinos. O Espírito Santo “pairava” sobre a cordilheira, provocando-a à Vida. E isso fica evidente nas sedimentações culturais andinas. Essa tese buscou contribuir para o diálogo e a missão entre os quéchuas, aprofundando a reflexão sobre as consequências do encontro entre o Evangelho e as culturas, no sentido de reconhecer as riquezas da cultura e da religião local como provenientes de Deus e torná-las comuns a todos.

O lugar privilegiado para a experiência de Deus nessas culturas não é a “teologia”, em sentido ocidental (conceitos, abstrações), mas o “concreto”, as vivências e as experiências compartilhadas no Cosmo (*Pacha*). Em outras palavras, uma “teologia índia”. Como vimos ao longo desta tese, a teologia índia não precisa ser criada, mas valorizada e reconhecida. Os povos indígenas, bem como as demais culturas, não são somente destinatários da salvação de Jesus Cristo, mas, também, como culturas humanas sob o influxo do Espírito Santo, são portadoras da revelação de Deus. Por isso fiz a opção de dialogar com essa cultura, a partir do paradigma da inculturação da fé. Essa perspectiva ensejou um conceito de missão que não vê a fé como algo estranho, mas como tendo lugar em cada cultura.

Busquei refletir sobre a inculturação da fé como uma constante reinvenção do cristianismo no mundo. A dimensão de Deus como Mistério serve como alerta para o fato de que jamais a reflexão dará conta de esgotá-lo. Nesse sentido, busca-se uma *criação* em cada contexto particular e não meramente a *transmissão* de uma fé revelada e pronta, que precisa ser adaptada à linguagem do outro. Vai além da *tradução* de músicas ao idioma indígena, da mudança decorativa dos templos ou de uma apresentação litúrgica com elementos locais. Trata-se de um pensar novo, local, em diálogo com a teologia cristã. Nesse dialogar, constrói-se uma “nova” cultura.

A inculturação da fé implica uma adesão total à fé em Cristo Jesus. Ainda que feito à maneira deles, o contato com o Evangelho é transformador, convidando as culturas a dar um “salto” em direção a Deus. Tal sucedeu com a

cultura de Israel. Deus não a vaticinou. Reiteradas vezes Ele enviou profetas para chamá-los à conversão, à superação, a ir além. Hoje, esses “profetas” são os “evangelistas” que ouvem o chamado de Deus, da *Missio Dei*. Seguir a Cristo, portanto, implica estar em uma cultura, mas também em rupturas com alguns elementos culturais.

Aprendi que a história dos povos, em sua recepção revelacional, é um tipo de *Primeiro Testamento* que integra a História da América à História Universal. Com a evangelização aberta, centrada na pessoa e na obra de Jesus Cristo (*Novo Testamento*), completa-se o ciclo revelacional de Deus para cada povo e cada cultura no mundo. Essa provocação de Deus (como revelação e como início de um diálogo) chama os povos para saírem de-si-mesmos, tal como sucedeu com Israel, e é esperada em todas as culturas.

O encontro do cristianismo com as religiões indígenas na América Latina não ocorreu de maneira simétrica e harmônica. Mas, ainda assim, é inegável a contribuição positiva que trouxe o Evangelho à configuração religiosa dos Andes. Os quéchuas atuais, em mais de 500 anos com os cristãos, aprenderam e ensinaram. A experiência do *ayllu* (comunidade) como uma fraternidade, tornar irmão, vinculado, complementado um pelo outro, é um grande desafio à vida nas cidades, onde já não há laços estreitos de convivência e vive-se literalmente na frieza do concreto dos condomínios. Conformar comunidades é potencializar a possibilidade de profunda experiência de Deus. Sobretudo porque, nessa família extensa, integra-se o diferente. É uma unidade que aceita e valoriza a pluralidade e a diversidade. Dessa forma, contribuem para que a Igreja cristã viva o “sacerdócio universal de todos os santos”, servindo uns aos outros, enfocando mais a vivência da fé do que os credos e a filiação institucional.

A visão de mundo do indígena é subversiva. A começar pela noção de tempo e espaço: os autores não entram em acordo, se é cíclica ou linear. Ao contrário, os quéchuas não têm a necessidade de sistematizar os conceitos para viver, nem de assumir a racionalidade produtiva e seriada ocidental. Eles ensinam ao mundo a ser mais humano, a buscar expressar-se melhor e a tomar-se o tempo para a escuta comprometida do outro. Sua perspectiva não é centrada no ser humano, mas no “todo”, na “casa comum” (*Pacha*). Assim, construíram uma ética e uma justiça “cósmica”, que vincula toda a criação em sua diversidade. Ao fazer

isso, convidam a Igreja a dedicar-se mais ao Deus da Vida e a não se curvar diante dos ídolos do mercado nem dos projetos de concentração de poder pelo poder.

No *primeiro capítulo*, situei os quéchuas no tempo e no espaço, fazendo um breve panorama histórico-cultural dos últimos 500 anos da presença cristã nos Andes. Deixei claro que Deus não chegou com os missionários cristãos, pois Ele age desde a formação/transformação das culturas humanas. Atenção especial tive com a formação do Estado Inca e das instituições que ele desenvolveu, pois ainda são referências em muitos estudos modernos. Procurei trazer uma série de informações que possibilitassem ao leitor captar parte da cosmovisão andina, como suas crenças, seus mitos, seus ritos, seu ordenamento cósmico ou *pachasófico*, seu panteão, suas categorias de pensamento e especialmente sua ética e sua espiritualidade. Importância capital dei ao idioma quéchua, tentando, com isso, mostrar os impactos do idioma na formação do quéchua (*runa*).

Ainda nesse capítulo, procurei sintetizar a teologia índia-quéchua, a partir da religião e da cultura autóctone. O enfoque e a perspectiva giraram em torno da vivência da fé do *runa*, expressa, especialmente, nas festas religiosas e nos mitos. Essa abordagem mostrou-se fecunda, uma vez que o *runa* tem, como característica religiosa principal, a integralidade e relacionalidade do mundo (*Pacha*): humano (social), natural (ambiente) e sobrenatural (espiritual).

No *segundo capítulo* explicitiei uma teologia cristã aberta ao diálogo com as culturas e com as religiões. Parti de uma teologia da criação, mostrando um Deus Criador, Deus Amor, Deus Vida, agindo continuamente sobre sua criação. Essa perspectiva conduziu-me ao sentido e amplitude da Revelação, que não está concentrada em uma cultura, seja esta judaica ou grega, mas que Deus, em seus muitos caminhos e sendo Mistério, buscou revelar-se (salvar) em todos os tempos e gerações. A Revelação é, portanto, um gesto salvífico. Deus se revela porque quer salvar.

Essa reflexão trouxe para a discussão como se dá a salvação cristã e o papel das religiões na economia salvífica divina. Sobre a dinâmica da salvação frente à Revelação, observei que o fato de Deus revelar-se não implica salvação automática dos povos e culturas. Essa Revelação precisa ser corretamente tematizada e, sobretudo, ser captada e acolhida pelo ser humano. Não se pode tomar como suposto que todos os povos estejam fazendo uma autêntica experiência de Deus. Esta precisa ser uma tomada de consciência explícita. Frente

à Revelação, o ser humano (livre) pode submeter-se ou não, pois esse agir de Deus chama o mundo à conversão. Nesse sentido, as culturas humanas podem ajudá-lo nessa percepção, mas também podem ser um empecilho, ao fechar-se em seu mundo cultural. Essa é uma das razões pelas quais a cultura não pode ser tomada como essência, senão como um processo histórico, dinâmico e sempre em transformação. Em sentido teológico, o Espírito Santo é o agente de transformação por excelência.

Sobre o papel das (outras)religiões, notou-se que estas são positivas (e cumprem seu papel) quando promovem o encontro com a Revelação de Deus, quando se abrem para o Transcendente. Tanto as culturas como as religiões querem o bem dos seres humanos. O Evangelho, como Boa Nova ao mundo, igualmente está ocupado com o bem dos seres humanos. Mas o faz a partir do convite a uma profunda relação com Deus, de uma contínua conversão, de uma abertura para o Deus de Jesus Cristo. Sendo uma iniciativa de Deus, o Evangelho, embora tematizado na cultura do missionário, atua como critério para as religiões e culturas, que, assim, como todas as outras criações humanas, podem ser aperfeiçoadas. O diferencial do Evangelho é que ele revela a pessoa e obra de Jesus Cristo. Evangelizar é justamente apresentar essa pessoa específica, contribuir para que as pessoas atinjam a profundidade da *atitude fundamental* de Jesus (amor fraterno).

A salvação divina não é outra senão a salvação de Jesus Cristo. O Espírito Santo, que age continuamente no mundo, prepara o caminho para que os povos recebam essa salvação. Daí ser a obra do Espírito Santo, crística. Assim, Jesus Cristo apresenta-se com uma especificidade ímpar: *único*. Ele é o único e perfeito mediador entre Deus e os homens, justamente por sua *particularidade* (encarnação) e sua *universalidade* (ressurreição). Ele revela a expectativa de Deus para com a humanidade, o que Deus espera que seja sua criatura. Por outro lado, a salvação de Jesus é um desafio para sair de-si-mesmo, para amar o próximo, recebê-lo, cuidar uns dos outros. Com isso, conformamos um só povo, conclamados pelo Espírito para integrar a *comunidade dos que creem*.

No *terceiro capítulo* busquei uma abordagem dialógico-missionária. Aqui a preocupação foi apresentar elementos metodológicos que possibilitem à Igreja cristã uma evangelização inculturada, a partir de dentro da cultura quéchua. Trata-se de uma evangelização *dos e com* os quéchuas. Eles serão apresentados à pessoa

de Jesus Cristo e, simultaneamente, deverão fazer as conexões desse Jesus com as provocações históricas de Deus em seu seio cultural. É outra forma de dizer que os próprios quéchuas devem ser os agentes dessa inculturação, guiados pelo Espírito Santo.

Eles devem participar ativamente do processo, propondo analogias e vivências, inclusive cometendo os próprios erros. Todo processo de inculturação tem “ganhos” e “perdas”. Foi assim com a inculturação, no mundo greco-romano, no Novo Testamento, visto que categorias judaicas se perderam. Ao inculturar a fé cristã em contextos indígenas, alguns elementos ocidentais serão reformulados, enquanto novos florescerão. É preciso valorizar o encontro pessoal deles com Cristo, dentro de suas categorias. Um Jesus ocidental não tem o mesmo poder de transformação e atração entre os quéchuas que um Jesus visto com o olhar do próprio quéchua.

Nesse capítulo, esbocei o paradigma da inculturação, apresentei os principais passos metodológicos e as etapas seguintes ao encontro explícito Evangelho-cultura quéchua. Refleti sobre o processo de inculturação em curso no continente latino-americano ao longo desses 500 anos. O fruto desse encontro, desencontro e reencontro, gerou o cristianismo quéchua, que busquei apresentar. Ao final, considere que há outras questões que precisam ser trabalhadas para um amadurecimento do processo de inculturação vigente entre os quéchuas.

A reflexão que ofereci encaminhou-se no sentido de valorizar e assumir as categorias da cultura quéchua, bem como as percepções da sua religião, para assim desenvolver a teologia índia-quéchua (teologia índia). Tomando as marcas características do andino, como a reciprocidade, a relacionalidade, a vinculação e a complementaridade, busquei apresentar as mútuas apropriações do encontro Quéchua-Evangelho. Para a fé cristã, poder recuperar a percepção da concretude da vida, a revalorização da Natureza, a vinculação dos seres humanos entre si e com a criação, entre outros, são provocações quéchuas que evangelizam a Igreja cristã. Por outro lado, o Evangelho oferece aos quéchuas a vida e obra de Jesus, um ancestral ilustre, único, que convida a reorientar a vida em função do chamado de Deus à salvação. Até o momento a evangelização inculturada tem-no apresentado como um “santo”, e se mantido como expressão mariana. De igual maneira, ele tem sido percebido como uma *huaca*, um mito, uma fonte de milagres para o aqui e agora.

Sugeri que se trabalhem as analogias míticas quéchuas, como a do *Inkarri* (inca rei) e a do *Pachakuti* (novo tempo), em que Jesus viria inaugurar seu reino, o Reino de Deus, fundamentado na justiça, no amor e na equidade. Essa esperança faz do mundo uma grande comunidade (*ayllu*), onde o ser humano é chamado a se realizar em Deus por meio dos seres humanos, do respeito, da solidariedade, do amor fraternal.

Ainda há muito por fazer no desenvolvimento de uma teologia índia latino-americana. Essa tese quis ser uma contribuição e reconhecimento desse esforço, refletindo sobre a inculturação entre os quéchuas, ao mesmo tempo em que se revela uma defesa e uma valorização das culturas autóctones da *Abya Yala*. Que os “raios solares da justiça” de Deus em Jesus Cristo continuem aquecendo o coração dos quéchuas – e que tragam vida, vida em abundância.

ALBERTI, G.; MAYER, E. (Comp.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP, 1974.

ALBÓ, X. (Org.). *Raíces de América: el mundo Aymara*. Madrid: Alianza, 1988.

_____. “Violencia cultural en los países andinos”. In: MAC GREGOR, F. (Ed.). *Violencia en la región andina*. Lima: APEP, 1993, p. 41-78.

_____. *Cultura, interculturalidad, inculturación*. La Paz: Federación Internacional de Fe y Alegría, 2003.

_____. et al. *Para comprender las culturas originarias de Bolivia*. 3. ed. La Paz: SNPP, CIPCA y UNICEF, 1995.

_____. *Iguals aunque diferentes*. Hacia unas políticas interculturales y lingüística para Bolivia. La Paz: CIPCA, 1999.

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

AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1995.

ANDRADE, C. C. *Dicionário teológico*. 9. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

ANDRADE, S. *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya Yala; FLACSO; Lima: IFEA, 2004.

ANJOS, M. F. (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. (Org.) *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

ANTHONY, F-V. *Ecclesial Praxis of Inculturation*. Roma: Las, 1997.

ARGUEDAS, J. M. “Mitos quechuas post-hispánicos: el mito de Inkarrí y las Tres Humanidades”. In: OSSIO J. M. (Ed.). *Teología Mesiánica del Mundo Andino*. 2. ed. Lima: IPP, 1973, p. 379-391.

_____. *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Buenos Aires: Arca; Calicanto, 1976.

ARIARAJAH, W. *Repensando a missão para os nossos dias*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011.

ARROBO RODAS, N. “Leitura da Bíblia desde e com o índio”. *Ribla*. n. 9, 1991/2, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, p. 119-132, 1991.

ARRUPE, P. *Ecrits pour évangélizer*. Paris: DDB, 1985.

ASAP-ASOCIACIÓN SAVIA ANDINA PUKARA. “Los quechuas: Puno”. In: PRATEC. *Allin Kawsay. El Bienestar en la concepción Andino Amazónica*. Lima: Bellido, 2002, p. 101-117.

ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO – ASETT. *II Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología (Viacha-Bolivia, del 4 al 8 de noviembre de 1991)*. Quito: Abya-Yala, 1992.

_____. *III Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología (Quito-Ecuador, 1992)*. Quito: Abya-Yala, 1993.

_____. *Por los muchos caminos de Dios I*. Verbo Divino, 2003.

_____. *Por los muchos caminos de Dios II*. Quito: Abya Yala, 2004.

AULÉN, G. *A fé cristã*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002.

ÁVILA ROMERO, A.; VÁZQUEZ, L. D. (Coords.). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los Pueblos originarios*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

ÁVILA, F. *Dioces y hombres de Huarochirí*. Lima: UARM, 2007 [1598].

AZEVEDO, M. C. “Contexto geral do desafio da inculturação”. In: ANJOS, M. F. *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 13-27.

_____. “Evangeliização, inculturação e vida religiosa”. *Convergência*, n. 209, Petrópolis: Vozes, p. 33-45, 1988.

_____. *Modernidade e Cristianismo: o desafio da inculturação*. São Paulo: Loyola, 1981.

_____. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. “Cristianismo, uma experiência multicultural”. *REB-Revista Eclesiástica Brasileira*, 220. Petrópolis: Vozes; SOTER, p. 771-787, 1995.

BALTHASAR, H. U. *Epilogue*. San Francisco: Ignatius, 1995.

BARRO, A. C. “A singularidade de Cristo no século XXI”. In: PRICE, D. E. (Org.). *Que será dos que nunca ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000, p.77-90.

BASCOPÉ, V. *Espiritualidad originaria*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

_____.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BERNAND, C. (Comp.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: FCE, 1994.

_____. “El mundo andino: unidad y particularismos”. In: BERNAND, C. (Comp.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: FCE, 1994, p. 67-90.

BÍBLIA. Quéchua. *Qheshwa Biblia*. La Paz: SBB, 1992.

BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Nova evangelização. Perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

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

BRANDÃO, C. R.; PESSOA, J. M. *Os rostos do Deus do outro: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

BRIGHENTI, A. “Por uma evangelização realmente nova”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, a. 45, n. 125, p. 83-106, jan.-abr. 2013.

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

BRITTO, M. L. (Ed.). *Diccionario español-quechua/quechua-español*. Lima: EGSELUR,[s.d.].

CANAVIRI VARGAS, Z. *Qhichwa anti runakunaq parlaynin: el quechua idioma del mundo andino*. 3. ed. Oruro: [s/n], 2002.

_____. *Moderno léxico de lenguas nativas: castellano, aymara y quechua*. 4. ed. Oruro: [s.n.], 2003.

CARRASCO, V. “Antropología indígena e bíblica: ‘Chaquiñan’ andino e Biblia”. *Ribla*. Petrópolis: Vozes, n. 26, p. 25-47, jan.-jun. 1997.

CARTER, W.; ALBÓ, X. “La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto”. In: ALBÓ, X. (Org.). *Raíces de América: el mundo Aymara*. Madrid: Alianza, 1988, p. 451-492.

CASTILLO, C. M. “El retorno de lo que jamás se fue”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 49-89.

CASTRO QUIROGA, L. A. *El gusto por la misión: manual de misionología para seminarios*. Bogotá: Celam, 1994.

CEPROSI-CENTRO DE PROMOCIÓN Y SERVICIOS INTEGRALES. “Los quechuas: Cusco”. In: PRATEC. *Allin Kawsay. El Bienestar en la concepción Andino Amazónica*. Lima: Bellido, 2002, p. 119-126.

CHAMORRO, G. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG-EST, 1998.

CHÁVEZ, A. “Aproximación lingüística a la cosmovisión andina”. In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 177-189.

CHEUICHE, A. C. *Evangelización y adveniente cultura*. Bogotá: Celam, 1991.

CHIAPPE, M. *Curanderismo*. Lima: UNMSM, 1974.

CHOQUE, C. S. *Castellano, quechua, aymara: manual práctico*. Cochabamba: Nazca, 2002.

CIEZA DE LEÓN, P. *Del señorío de los incas*. Buenos Aires: Solar, 1934.

_____. *La crónica del Perú*. Las guerras civiles peruanas. Madrid: Monumenta Hispano-Indiana, 1985.

CIPRIANI, R. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.

CLAROS, S. V. (Comp.). *Kusiywan Diosman takinachej: quéchua-castellano*. Cochabamba: Diosmanta Yachaykuna, 2001.

CLASTRES, P. *Sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila, 1979.

COMBLIN, J. “As aporias da inculturação I”. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 56, fasc. 223, Petrópolis: Vozes, p. 664-684, set. 1996.

_____. “As aporias da inculturação II”. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 56, fasc. 224, Petrópolis: Vozes, p. 903-929, dez. 1996.

_____. *O povo de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *O tempo da ação: Ensaio sobre o Espírito e a História*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.

CONSTANZA CERUTI, M. “Montañas y deidades andinas: acerca del poder y la autoridad entre los Incas”. *Inka llaqta – Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*. Lima, a. 3, n. 3, p. 109-131, 2012.

CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010.

CORNEJO BOURONCLE, J. *Por el Perú incaico y colonial*. Buenos Aires: SGA, 1946.

DE LA TORRE, M.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Diaconía y solidaridad desde los pueblos indígenas*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CETELA, 2007.

DE LAS CASAS, B. *Obra indigenista*. Madrid: Alianza, 1985.

DEPAZ, Z. “Horizontes de sentido en la cultura andina”. In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 47-76.

DUSSEL, E. “Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)”. In: RICHARD, P. (Org.). *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. San José, Costa Rica: DEI, 1981, p. 401-452.

_____. *1492: o encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUVIOIS, P. “Los nombres quechua de Viracocha, supuesto ‘Dios Creador’ de los evangelizadores.” *Allpanchis*, Cuzco, vol. X, p. 53-63, 1977.

_____. *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. México: UAM, 1977.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____.; COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes: 1995.

ESPEJA, J. (Coord.). *Inculturación y teología indígena*. Salamanca: San Esteban, 1993.

ESTERMANN, J. “Complementariedad de culturas y cosmovisiones: interculturalidad y diversidad cultural a partir de lo ‘andino’”. In: MEINHARDT, G. (Org.). *Alteridade Peregrina*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Oikos, 2008, p. 63-77.

_____. “Equilibrio y cuidado: concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal. In: DE LA TORRE, M.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Diaconía y solidaridad desde los pueblos indígenas*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CETELA, 2007, p. 126-139.

_____. “Más allá de la ortodoxia: pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa”. In: CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 167-180.

_____. *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT; Plural, 2006. 2 v.

_____. “Las cruces verdes en las puntas de los cerros: Gracia e Cruz en la dinámica de la esperanza de los pueblos originarios andinos”. In: ZWETSCH, R. E. (Ed.). *CETELA: Encuentro de Cochabamba*. Bolivia, p.1-16, nov. 2005 (CD-ROM).

_____.; MAIDANA, F. L.; QUEZADA, V. *Lo andino: una realidad que nos interpela*. La Paz: ISEAT, 2006.

FERREIRA SANTOS, M. “Fiestas & educação ancestral em Ameríndia: um exercício mitohermenêutico”. In: PERES, L. M. V. (Org.). *Imaginário: o “entre-saberes” do arcaico e do cotidiano*. Pelotas: UFPel, 2004, p. 39-69.

_____. “Maria, Pachamama e Ñandecy: matrialismo basco, quéchua e guarani e seus desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos”. *Anais do XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário*. Congresso Internacional: As dimensões imaginárias da natureza. Recife: UFPE/Associação Ylê Setí, p. 94-113, 2006.

FLORES GALINDO, A. “La revolución tupamarista y los pueblos andinos (una crítica y un proyecto)”. *Allpanchis*, Cuzco, v. XV, n.17-18, p. 253-265, 1981.

_____. “The Rebellion of Túpac Amaru”. In: ORIN STARN, C. I. D.; KIRK, R. (Eds.). *The Peru Reader*. Durham and London: Duke University Press, 1995, p. 147-156.

FLORES, H. et al. *Hacia una Teología Evangélica Indígena*. Lima: CEMAA, 1995.

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

FORNET-BETANCOURT, R. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Harmonia; Sinodal, 2007.

GALILEA, S. *Vivir el Evangelio en tierra extraña*. Bogotá: IAPS, 1976.

GÁLVEZ HERRERA, C. *Predicciones del renacimiento andino*. 4. ed. Huncayo-Peru: Marfel, 2005, p. 299, 300.

GARCÉS, F. V. *Los indígenas y su Estado (Pluri)nacional*. Una mirada al proceso constituyente boliviano. Buenos Aires: CLACSO; Tarija: JAINA; Cochabamba: UMSS, 2013.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. “Hacia una teología india en América I. *Ecclesia*, XVII/1, p. 183-204, 2003.

_____. “Hacia una teología india en América II”. *Ecclesia*, XVII/2, p. 321-347, 2003.

GARCILASO DE LA VEGA, I. *Comentarios reales de los Incas*. T. I. Lima: FCE, 1991 [1609].

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GIESECKE, M. S-L. “La crisis de la persona: la búsqueda del sentido de la vida en un contexto posmoderno”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú – 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 241-275.

GIRARDI, G. *Desde su propia palabra*: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente. Quito: Abya-Yala, 1998.

GOMES BACAREZA, D. *Manual de gramática quéchua. Parlarikunanchispuninimin kanman*. La Paz: El País; La Razón, 2002.

GÓMEZ DÍEZ, F. J. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del S. XVI*. Bilbao: Desclée, 2000.

GOMIS, J. (Org.). *El Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*. Barcelona: Herder; El Ciervo, 2001.

GONZÁLEZ, R. E.; PLIEGO IGLESIAS, M.; BERIAIN AGUIRRE, F. “A conversão de Jesus à fé originária andina: processos de síntese vital no encontro de duas revelações”. In: TOMITA, L. E.; VIGIL, J. M.; BARROS, M. (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 61-78.

GRONDIN, M. N. *Método de quechua. Runa simi*. 3. ed. La Paz: Los Amigos del Libro, 1990.

GROOME, T. “Inculturação: como proceder num contexto pastoral”. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*. n. 251. Petrópolis: Vozes, p. 134-149, 1994.

GUAMAN POMA DE AYALA, F. *El primer nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo Veintiuno, 1980.

GUSMÁN CHÁVEZ, A. “¿La extirpación de egolatrías? Los retos de la misión cristiana con el pueblo andino”. In: CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 113-164.

HAGEN, W. V. *El imperio de los incas*. México: Diana, 1971.

HEGGARTY, P. *Archaeology and Language in the Andes*. Oxford: Oxford University Press, 2012;

_____.; BERESFORD-JONES, D. G. “Ampliando nuestros horizontes: hacia una prehistoria interdisciplinaria de los Andes”. *Boletín de Arqueología PUCP*, n. 14, p. 61-84, 2010.

_____.; _____. “Arqueología, lenguas y el pasado andino: principios, metodología y el nuevo estado de la cuestión”. *Boletín de Arqueología PUCP*, n. 14, p. 29-60, 2010.

HIEBERT, P. *O evangelho e a diversidade das culturas: um guia de antropologia missionária*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

IRARRÁZAVAL, D. “Evangelio inculturado y universal”. *Ciberteologia: Revista de teologia e cultura*. n 2, p. 1-22, out.-dez. 2005. Disponível em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2009/05/evangelho_inculturado>. Acesso: 02 jan. 2012, p. 1.

_____. “El desafío intercultural y la teología andina”. *Polis* [online], 18, 2007. Disponível em: <<http://polis.revues.org/4068>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

_____. “El saber indígena sopesa la modernidad”. In: VV.AA. *Teología india II*. Sabiduría indígena, fuente de esperanza. Aportes. Peru: IPA; IDEA; Bolívia: CTP, 1997, p. 275-299.

_____. *De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.

_____. *Teología en la fe del Pueblo*. San José: DEI, 1999.

ITIER, C. *Viracocha o el océano*. Naturaleza o funciones de una divinidad inca. Lima: IFEA; IEP, 2012.

JACOBSEN, E.; SINER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012.

KIRK, J. A. *O que é missão? Teologia bíblica de missão*. Londrina: Descoberta, 2006.

KLEE, C. A. & LINCH, A. *El español en contacto con otras lenguas*. Washington: Georgetown University Press, 2009.

KNITTER, P. “A transformação da missão no paradigma pluralista”. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*. fasc. 319-323 (1). Petrópolis: Vozes, p. 99-109, 2007.

_____. *Introducing theologies of religions*. New York: Orbis Books, 2002.

_____. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. New York: Orbis Books, 1985.

SCHWAGER, R. “Salvação”. In: LACOSTE, J-Y. (Dir). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1597-1608.

LACUEVA, F. *Diccionario teológico ilustrado*. rev. ampl. Barcelona: CLIE, 2001.

LADARIA, L. F. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books, 1999.

LARA, J. *Diccionario qhëshwa-castellano, castellano- qhëshwa*. La Paz: Amigos del Libro, 1978.

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

LIENEMANN-PERRIN, C. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

LLANQUE CHANA, D. *Vida y teología andina*. Cuzco: CBC; Puno: IEA, 2004.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. (Comp.). *500 años de resistencia y de lucha de los pueblos de América contra la opresión*. México: CENAMI, 1991.

_____. “América: diálogo de la Iglesia con el mundo indígena, flores y espinas”. In: SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS. *Una fe, diversos lenguajes*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006, p. 49-62.

_____. “Pueblos indios e Iglesia: Historia de una relación difícil”. *Yachay*, a.16, n. 29, Cochabamba, p. 69-90, 1999.

_____. “Teologías Indias de hoy”. *Christus*, n. 696, p. 34-40, 1996.

_____. *Insurgencia teológica de los pueblos indios*. México: CENAMI, 1995.

_____. *Las Teologías Indias en la Iglesia*. México: CENAMI, 1996.

_____. *Los indios ante el tercer milenio*. México: CENAMI, 1998.

_____. *Teología India*, Antología. Cochabamba: Verbo Divino, 2000.

LOZANO BARRAGÁN, J. “La teología india”. In: PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA AMÉRICA LATINA. *Reunión plenaria*. Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América*. Vaticano: LEV, 2001, p. 159-175.

MAC GREGOR, F. (Ed.). *Violencia en la región andina*. Lima: APEP, 1993.

MARCONI, M. A.; PRESOTTO, Z. M. N. *Antropologia: uma introdução*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MARDONES, J. M. *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid: PPC, 1995.

MARIÁTEGUI, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1952.

MARZAL, M. M. “A religião quéchua sul-andina peruana”. In: MARZAL, M. M. et al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 163-225.

_____. “La Cristianización del Indígena Peruano.” *Allpanchis*. Cusco, v. I, p. 89-122, 1969.

_____. “Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 15-48.

_____. et al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP, 1983.

_____.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP, 2004.

MASON, J. A. *Las antiguas culturas del Perú*. México: FCE, 1962.

MCDERMOTT, G. R. *Grandes teólogos. Uma síntese do pensamento teológico em 21 séculos de igreja*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

McGRATH, A. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. São Paulo: Shedd, 2005.

McINTOSH, S. *El otro cristianismo andino: Un analisis de la religion quechua*. Lima: IBLima; IEP; La Casona, 1992.

_____. *La Música en la Iglesia Evangélica*. Lima: PUSEL, 1981.

MEINHARDT, G. (Org.). *Alteridade Peregrina*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Oikos, 2008.

MEJÍA, M. “La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina”. In: PEÑA, A. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 89-103.

_____. *Tecse: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima: URP, 2011.

MÉNDEZ, C. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. 2. ed. Lima: IEP, 2000.

MENDÍVIL, J. “El despertar de los quechuas del Perú: nuevos retos en los Andes”. *Revista de Interculturalidade*. a. 1, n. 1, p. 78-105, out.-nov. 2005.

MENESES, G. *Tradición oral en el imperio de los incas: historia, religión y teatro*. San José, Costa Rica: DEI, 1992.

MILLONES, L. *Perú indígena: poder y religión en los Andes centrales*. Lima: FECP, 2008.

MIRANDA, M. F. “A experiência do Espírito Santo: abordagem teológica”. In: ANJOS, M. F. (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 113-138.

_____. “As religiões na única economia salvífica”. *Atualidade Teológica*. a. VI, n. 10, p. 9-26, jan.-abr. 2012.

_____. *A igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Um homem perplexo. O cristão na atual sociedade*. 3. ed. São Paulo: 1996.

MÓDOLO, P. “Os incas: língua, cultura e música. Etnicidade e apropriações cultural-religiosas”. *REVISTA USP*, São Paulo, n.72, p. 143-156, dez.-fev. 2007.

MOLTMANN, J. *A fonte de vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. rev. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

MONTOYA, R. *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul, 1987.

MUÑOZ, R. *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1986.

NOBLE, J.; LACASA, J. *Introduction to Quéchuá. Language of the Andes*. 2. ed. Indianápolis: Dog Ear, 2007.

OLIVEIRA, D. M. “Flammende Mission: Elemente einer pfingstlichen Missiologie in Lateinamerika”. *Evangelisches Missionswerk in Deutschland – EMW*. ANDRÉE, U. (Ed.). *Wie uns der Geist bewegt: Erfahrungen in der Begegnung mit lateinamerikanischen Pfingstkirchen*, Hamburg: EMW, p. 27-34, 2012 (Blaue Reihe, n. 16.).

_____. *Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

_____. (Org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013.

_____. “Aylluyachiy: Novo olhar sobre inculturação e teologia índia”. *Atualidade Teológica*, v. 39, p. 622-632, 2011.

_____. “Profetismo bíblico e profetismo pentecostal: um chamado à transformação social”. In: OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, p. 39-63.

ORIN STARN, C. I. D.; KIRK, R. (Eds.). *The Peru Reader*. Durham and London: Duke University Press, 1995.

OSSIO J. M. (Ed.). *Teología Mesiánica del Mundo Andino*. 2. ed. Lima: IPP, 1973.

_____. *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE, 1992.

PACHECO MEDRANO, K. *Incas, indios y fiestas: reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*. Cuzco: INC, 2007.

PANIKKAR, R. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist, 1978.

PAREDES, T. *Con permiso para danzar*. Lima: CEMAA, 2006, p. 55.

PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEÑA, A. “Racionalidad occidental y racionalidad andina: una comparación”. In: _____. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005, p. 29-45.

_____. et al. *La racionalidad andina*. Lima: Mantaro, 2005.

PERES, L. M. V. (Org.). *Imaginário: o “entre-saberes” do arcaico e do cotidiano*. Pelotas: UFPel, 2004.

PERÚ. Ministerio de Educación. *Homenaje a la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 40° aniversario: 1948-1988*. Serie de traducciones a lenguas autóctonas del Perú. Quechua de Pomabamba (Ancash). Lima: ILV; CNCT, 1988.

PIERIS, A. “Inculturation in Non-Semitic Asia”. *The Month*, n. 1420, p. 83-87, mar. 1986.

_____. *An Asian Theology of liberation*. New York: Orbis Books, 1988.

PLATT, T. “Le rôle de l’ayllu dans la reproduction du système marchand simple dans le nord de Potosí”. In: RIST, G. et al. (Org.). *De l’empreinte à l’emprise: identités andines et logiques paysannes*. Paris: Presses Universitaires de France; Genebra: Institut Universitaire d’Études du Développement, 1982, p. 31-89.

PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA AMÉRICA LATINA. *Reunión plenaria*. Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in América. Vaticano: LEV, 2001.

PORTUGAL, A. R. *O ayllu andino nas crônicas quinhentistas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

PRATEC. *Allin Kawsay. El Bienestar en la concepción Andino Amazónica*. Lima: Bellido, 2002.

PRESCOTT, W. H. *Historia de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Shapire, 1967.

PRICE, D. E. (Org.). *Que será dos que nunca ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000.

_____. “A importância da singularidade de Cristo para a prática missionária ou será que só Jesus salva?” In: PRICE, D. E. (Org.). *Que será dos que nunca ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 9-40.

QUICANA, F. A. *La sociedad andina: su identidad cultural desde la visión bíblica*. Huanta-Peru: [s/n], 2012, [mimeo.].

QUIROZ VILLAROE, A. *Gramática quechua*. La Paz: UNICEF, 2000.

RAHNER, K. “Änonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche”. *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln, p. 498-515, 1970.

_____. “Mission und implizite Christlichkeit”. *Sacramentum Mundi III*, Freiburg, p. 547-551, 1969.

RAMOS, G. *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: IEP; IFEA; CRPA, 2010.

RATZINGER, J. “Fé, verdade e cultura: reflexões a propósito da encíclica *Fides et Ratio* I”. *Communio*. a. XVI, 1999/5, p. 464-472, 1999.

_____. “Fé, verdade e cultura: reflexões a propósito da encíclica *Fides et Ratio* II”. *Communio*. a. XVI, 1999/6, p. 557-568, 1999.

REGAN, J. *Hacia la tierra sin mal*. Estudio de la religión en la Amazonía. Iquitos: CETA, 1989.

RENARD CASEVITZ, F. M.; SAIGNES, Th; TAYLOS, A.C. *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XVI y XVII*. 2. ed. Quito: Abya-Yala; Lima: IFEA, 1988.

RIBAS, W. K. “Resistência, valorização e resgate da tradição cultural andina”. *Cadernos de História*, v. 10, n. 13, p. 47-55, 2008.

RICARD LANATTA, X. (Ed.). *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI: una mirada desde el Perú y Bolivia*. Cuzco: CBC, 2005.

RICHARD, P. (Org.). *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. 1981.

_____. “Hermenêutica bíblica índia”. In: *Ribla - Revista de interpretação bíblica latino-americana*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1992, p. 7-20.

_____. “Interpretação bíblica desde as culturas indígenas (maias, kunas e quéchuas) da América latina”. In: *Ribla*. N. 26 (1), Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 48-62.

RIES, J. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

RIST, G. et al. (Org.). *De l’empreinte à l’emprise: identités andines et logiques paysannes*. Paris: Presses Universitaires de France; Genebra: Institut Universitarie d’Études du Développement, 1982.

RIVARA DE TUESTA, M. L. *Pensamiento incaico. Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Trotta, 1992.

RIVET, P. *As origens do homem americano*. São Paulo: Anhembi, 1960.

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

ROJAS, L. “El concepto de progreso en la cultura quechua”. In: VV.AA. *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas. Memoria del Foro*. La Paz: GTZ; PIEB, 2004, p. 71-80.

ROSTWOROWSKI, M. *Estructuras del poder*. Ideología religiosa y política. Lima: IEP, 2007.

_____. *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: IEP, 1999.

RUBIO, A. G. “Orientações atuais na cristologia”. MIRANDA, M. F. (Org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 33-67.

_____. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

RUIZ ARENAS, J. O. “Inculturación del Evangelio y teología india en los escritos del P. Javier García”. *Ecclesia*, XXIII, n. 4, p. 471-482, 2009.

_____. “Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la teología india”. *Boletín CELAN*, n. 299, p. 1-12, mar. 2003 [2002]. Disponível em: <http://www.celan.org/documentos.php> Acesso em: 10 de out. 2013.

SALAZAR LOHMAN, H. *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

SALOMON, F. “Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748-1754”. In: STERN, S. (Ed.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Lima: IEP, 1990, p. 34-63.

SANDERS, J. (Ed.). *E aqueles que nunca ouviram? Três pontos de vista sobre o destino dos não-evangelizados*. Arapongas: Aleluia, 1999.

SANTOS, A. A. J. “Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros”. *Interações – Cultura e comunidade*. v. 4, n. 5, p. 149-162, 2009.

SARMIENTO GAMBOA, P. *Historia de los incas*. Buenos Aires: EMECE, 1942.

SASS, W. “Cosmovisão indígena e teologia cristã”. In: SUSIN, L. C.; SANTOS, J. M. G. (Orgs.). *Nosso planeta, Nossa vida*. Ecologia e teologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 193-213;

_____. “O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, a. 44, n.2, p. 73-81, 2004.

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

SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS. *Una fe, diversos lenguajes*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006.

SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C. *Os fundamentos bíblicos da missão*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SICHRA, I. “Cultura escrita quechua en Bolivia: contradicción en los tiempos del poder”. *Tellus*, a. 8, n. 15, Campo Grande-MS, p. 11-34, jul./dez. 2008.

_____. *¿Para qué me enseñan quechua! ¿Acaso voy a ser dirigente campesino?* La enseñanza del quechua en colegios de la ciudad de Cochabamba, Bolivia. Cochabamba: PROEIB Andes, 2001.

_____. *Enseñanza de lengua indígena e interculturalidad: ¿entre la realidad y el deseo?* Investigación sobre la enseñanza del quechua en dos colegios particulares en Cochabamba. Cochabamba: PROEIB Andes, 2006.

SILLER, C. L. *La evangelización guadalupana*. México: CENAMI, 1984.

SILVA, S. A. S. *Virgem, Mãe, Terra: festas e tradições bolivianas na metrópole*. Hucitec, 2003.

SOUCHAUD, S.; BAENINGER, R. “Collas e cambas do outro lado da fronteira: aspectos da distribuição diferenciada da imigração boliviana em Corumbá, Mato Grosso do Sul”. *R. bras. Est. Pop.*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 271-286, jul./dez. 2008.

STAVENHAGEN, R. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO; CTA, 2010.

STERN, S. (Ed.). *Resistencia, rebelión y consciencia campesina en los Andes*. Lima: IEP, 1990.

STEWART, J. H. (Org.). *Handbook of South American Indians*. Nova Iorque: Cooper Square Publishers, 1963. 2. v.

SUESS, P. “Desafios da inculturação. Reflexões teológicas e pistas pastorais”. In: VV.AA. (Org.). *Banquete da vida. Culturas e inculturação: fé cristã, ecumenismo e diálogo inter-religioso*. Curso de verão - Ano XII. São Paulo: Paulus, Ceseq, 1998, p. 119-139.

_____. “Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena”. In: VV.AA. (Org.). *Inculturação e libertação*. Semana de estudos teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 160-175.

_____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *La nueva evangelización*. Quito: Abya-Yala, 1991.

SUNG, J. M. “Cristianismo y ‘otro mundo es posible’”. *Pasos*, n. 125. San José, Costa Rica: Segunda Época; DEI, p. 24-31, mai.-jun. 2006.

SUSIN, L. C.; SANTOS, J. M. G. (Orgs.). *Nosso planeta, Nossa vida*. Ecologia e teologia. São Paulo: Paulinas, 2011.

SWIDLER, L. *Cristãos e não-cristãos em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 1988.

SZEMIŃSKI, J. *Wira Quchan y sus obras: teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: IEP/BCRP, 1997.

TABORDA, F. “Cristianismo e culturas indígenas. Impasses e dilemas de uma prática evangelizadora”. *REB-Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 53, fasc. 210, Petrópolis: ITF; Vozes, p. 259-282, jun. 1993.

TAMAYO, J. J. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.

TAPIA, M. “La antropología, la espiritualidad indígena y los desafíos para la misión de la iglesia en el siglo 21”. In: CORDERO, L; VARGAS, M. (Eds.). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2010, p. 11-57.

_____. “Teología andina en perspectiva misiológica”. *Boletín Teológico - Revista de la Fraternidad Teológica Latinoamericana*, a. 26, n. 53, p. 25-47, mar. 1994.

TAUSSIG, M. T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

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

TERRIN, A. N. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte, 2009.

TOMITA, L. E.; VIGIL, J. M.; BARROS, M. (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TORERO, A. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1974.

TORRES QUEIRUGA, A. “Cristianismo y religiones: inreligión y cristianismo asimétrico”. *Sal Terrae*, 997, p. 3-19, jan. 1997;

_____. “El diálogo de las religiones en el mundo actual”. In: GOMIS, J. (Org.). *El Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*. Barcelona: Herder; El Ciervo, 2001, p. 67-84.

_____. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TORRES RODRÍGUES, O. *Justicia andina. Hacia una antropología jurídica*. Lima, 1995.

VALCÁRCEL, C. D. *La Rebelión de Túpac Amaru*. Lima: PEISA, 1973.

VALCÁRCEL, L. “The Andean calendar”. In: STEWARD, J. H. (Org.). *Handbook of South American Indians*. v. 2. Nova Iorque: Cooper Square Publishers, 1963, p. 471-476.

_____. *Historia de la cultura antigua del Perú*. Lima: Juan Mejía Baca, 1946.

VALERA, B. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. Lima: LIDM, 1946.

VALIENTE-CATTER, T. “El ciclo de vida en la región andina: época prehispánica, retrospectiva y reflexión”. *Pueblos indígenas y educación*. n. 53, p. 41-61, jul.-dez. 2003.

VARONE, F. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. 2. ed. Aparecida: Santuário, 2001.

VICEDOM, G. *A missão como obra de Deus*. Introdução à teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996.

VIGIL, J. M. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

VITRY, C. “Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos”. In: TERRA, C; ANDRADE, R. (Eds.). *Paisagens Culturais*. Contrastes sul-americanos. Rio de Janeiro: UFRJ; EBA, 2008, p. 47-65.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999.

VV.AA. (Org.). *Banquete da vida. Culturas e inculturação: fé cristã, ecumenismo e diálogo inter-religioso*. Curso de verão - Ano XII. São Paulo: Paulus, Cesepe, 1998.

_____. (Org.). *Inculturação e libertação*. Semana de estudos teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas. Memoria del Foro*. La Paz: GTZ; PIEB, 2004.

_____. *Cultura andina y teología*. La Paz: ASETT, 1991.

_____. *Estudios indígenas*. México: CENAMI, 1991.

_____. *Teología india II*. Sabiduría indígena, fuente de esperanza. Aportes. Perú: IPA; IDEA; Bolivia: CTP, 1997.

_____. *Teología india*. Quito: Abya-Yala, 1991.

WACHTEL, N. *Sociedad e ideología*. Ensayos de historia y antropología andina. Lima: IEP, 1973.

ZWETSCH, R. E. (Org.). *500 anos de invasão. 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas; CEDI, 1992.

_____. “Inculturação”. In: BORTOLETTO, F. F.; SOUZA, J. C.; KILPP, N. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 524-527.

_____. “Las Casas – um profeta da causa indígena”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 31(2), p. 134-151, 1991.

_____. “Perspectiva de diálogo entre fé indígena e fé cristã”. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, EST/IEPG, 36, (1), p. 45-60, 1996.

_____.; LINK, R. S. “Sentando na rede indígena para ouvir melhor: desafios da questão indígena para a teologia”. In: JACOBSEN, E; SINNER, R.; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012, p. 37-71.

7

Glossário quéchua

Achik – adivinho que encontra coisas perdidas

Alli – forte, são, bom

Ama – não

Ama Llulla – expressão do código moral quéchua, “não sejas mentiroso”

Ama Qella – expressão do código moral quéchua, “não sejas preguiçoso”

Ama Suwa – expressão do código moral quéchua, “não sejas ladrão”

Amaru Mayu – uma das serpentes que conectam “os três mundos” quéchua

Amauta ou *hamaut’a* – sábio, conselheiro

Anta – cobre

Antisuyu – leste (pontos cardiais)

Apu – grande senhor

Atauwallpak – Benemérito Criador

Atau Wallpak – último Inca no século XVI, contemporâneo do espanhol Francisco Pizarro

Atiy – poder

Awani – figura do bordado ou do tecido

Ayamarca – culto aos mortos

Ayllu – comunidade, parentesco, divisão política

Ayni – ajuda mútua, equilíbrio, reciprocidade

Chaka – ponte

Chakra – parcela de terra cultivável

Chakaspa – vassalagem, tributo

Chakiñan – atalho

Chaska – Vênus

Cheka kay – quantidade

Chekaj – reto, verdadeiro

Chekay – direito

Chekap kausay – pessoa livre

Chicha – bebida fermentada preparada a partir do milho

Chinchaysuyu – norte (pontos cardiais)

Chuki Chinchay – constelação de Sete Cabrillas

Chullpa – tumba, sarcófago, local de adoração

Collasuyu – sul (pontos cardiais)

Cuntisuyu – oeste (pontos cardiais)

Cuzco – ver *Kusko*

Hamawt'a – ver *Amauta*

Hamurpapay – razão, entendimento

Hananpacha – mundo de “cima”, do sol, lua, estrelas, arco-íris, chuva, representado pelo condor

Hatalliy – terra do Inca

Hatun runa – comunheiro, vassalo

Huaca – ver *Waka*

Illapa – raio, trovão, tiro

Inca – ver *Inka*

Inka ou *inca* – soberano na civilização quéchua mais desenvolvida (*Tawantinsuyu*); civilização que dominou a região dos Andes, na América do Sul.

Inkarri – líder no *pachakuti*

Inti – astro sol, divindade quéchua

Inti Raymi – Festa do Sol

Kahuna – semana

Kamak – o que cria, governador

Kancha – espaço aberto ao redor do qual se dispõe as habitações ou as casas

Kani – verbo “ser”

Kapak – gracioso, nobre, ilustre

Kapak Yupanki – poderoso e memorável

Kapuykay – pensamento qualitativo em quéchua

Karma pacha – relações temporais, tempo

Kaypacha – mundo do “meio”, dos homens, povoado pelos “espíritos”, representado pelo puma

Kechua – ver *Quéchua*

Kenko – sinuoso, ondulado, rocha sagrada em Cuzco

Kespi wachaska – nascido em liberdade

Kellakay – preguiça

Killa – ver *Quilla*

Kinua – ver *Quinua*

Khipu – ver *Quipu*

Kochu – alegria, amigo

Koka (coca) – planta de zona temperada, suas folhas tem propriedades especiais

Kunupa ou *konopa* – deidade familiar

Kuichi – arco-íris, símbolo da fertilidade

Kuntor (condor) – maior ave que habita a zona andina

Kuraka – irmão mais velho, senhor étnico

Kurakazgo – distrito ou província na organização social quéchua-inca

Kusi – alegre, jubiloso

Kusi Pata – praça de festividades em Cuzco

Kusko (Cuzco) – capital do *Tawantinsuyu*

Kuyaymanta – por amor

Llama (lhama) – mamífero ruminante da zona andina

Llapa pacha – relações espaciais, espaço

Lloke Yupanki – ungido e memorável

Machu Pikchu – monumento arqueológico, residência de *Pachakutec Inka*

Maka – raiz comestível própria de regiões altas

Makikapchi – artesanato

Mamapacha – ver *Pachamama*

Mana allin – não bom

Manko – antigo cereal andino

Manko Kapak – senhor poderoso

Marka – antigo território do *ayllu*

Marka kamayuk – autoridade que controlava a *marka*

Maska Paycha – borla de cor vermelha, símbolo do poder incásico

Mikuni – “eu como”, conjugação do verbo comer.

Minka – trabalho coletivo ou em reciprocidade

Mita – trabalho temporal, turno

Mitma ou *Mitmakuna* – gente transladada de uma região a outra

Nuna – alma, espírito

Nina – fogo; fino por excelência

Ñakarina – trabalhar

Ñakay – maldição

Ñakeskana – passar coisa ao sol

Ñaupap – antes

Ñaupapacha – diante, em frente; corresponde à noção de “passado” ocidental

Ñawi – face, rosto

Pacha – tempo, espaço, mundo

Pachakamak, *Pachakamaq* ou *Pachacamac* – divindade quéchua da costa, senhor dos terremotos, criador

Pachakutek – o que reestabelece o tempo

Pacha Kutek Inca Yupanki – Inca que governou o império no século XV

Pachakuti ou *pachakutiy* – cataclismo, revolução

Pachamama ou *Mamapacha* – divindade que representa a terra

Panaka – *ayllus* nobres emparentados por linhagem materna

Paqarina – subsolo, lugar onde brota a vida na cosmovisão andina

Patma – metade

Pisak – nome de uma ave andina

Puma – leão andino

Qampis kikillataq – expressão quéchua “faça você o mesmo”

Quechua, *kechua* ou *kichua* – vale, terra temperada; cultura e idioma local da região dos andes

Qhepa – depois

Quilla ou *killa* – lua; mês; divindade quéchua

Quinoa ou *kinua* – planta dos Andes

Quipu ou *kipu* – corda colorida de lã para registro; certa classe de escritura não fonética

Rayku – atribuir, culpar

Raykukay – causalidade
Rimak – divindade da mitologia quéchua
Runa – o ser humano, homem quéchua
Saciy – jejum, dieta
Saksay Waman – águia real; fortaleza de Cuzco
Sallka – serra
Sapa Inka – único soberano, o Inca
Sapsi – terra e bens comunais
Shamuy pacha – futuro
Sonqōwan – intuição (vem de *sonqo* – “coração”)
Sumaj ou *sumak* ou *sumaq* – formoso; muito
Taptana – tabua de cálculo
Taski – peso; medida equivalente ao peso de uma pessoa
Tawantinsuyu – quatro horizontes fundindo-se; império quéchua
Titukusi – magnânimo e solícito
Tukapu – tecido fino que contem informação abstrata
Tukuy Rikuk (o que tudo vê) – funcionário incásico
Tupak Yupanki – região, memorável, justo
Tupu – medida agrária
Tawakuchu – quadrado
Uchu – pimenta
Unka – corda de medição
Ukhu – corpo humano, fundo
Ukupacha – mundo de “baixo”, dos mortos, profundezas da terra, as águas, representado pela serpente
Upa Marka – mundo dos mudos, dos mortos
Usnu – altar
Viracocha – ver *Wirakocha*
Waka – divindade, lugar sagrado
Wakar Wallpak – irmão do Inca Atau Wallpak
Wakay Pata – praça de solenidades religiosas em Cuzco
Waman – falcão
Wanka – escultura

Wasi – casa

Wasimanta – desde a casa

Wayna Kapak – Inca no século XVI

Wayru – assembleia de poderosos

Willak Umu – sumo sacerdote

Wirakocha, *Wiracocha* ou *Wira Quchan* – Divindade quéchua. Alguns dizem que significa, literalmente, “água” e “sebo”, representando os elementos fecundadores, substância primordial; Deus criador

Witku – canal

Yachay wasi – casa de estudo, escola

Yana – servidor, colaborador

Yanga – em vão

Yunka – habitante costeiro

Yupana – apreço, honra; relação quantitativa

Yupanki – tu és glorioso

Yurayana – desenvolver

Zancu – pão branco feito de milho

8 Índice Remissivo

Abya Yala, 16, 165, 189

Acolhida, 16, 80, 85-87, 98, 113, 122, 140, 186

Ayllu e família extensa, 32-34, 48, 52, 58, 153, 158, 174, 179, 185

Ayni e reciprocidade, 23, 47, 53, 62-65, 152s., 156, 158, 176s., 180-182, 188.

Chullpas, sepulturas e morte, 37, 46, 51, 53, 56s., 148, 150s., 156

Colonialismo, 22, 25, 35, 37s., 38, 50, 72, 131, 133s., 139, 145, 165

Conversão, 19s., 37, 79, 83s., 87, 94, 122, 129, 132, 134, 136, 140, 166-168, 185, 187

Cosmovisão, 19, 25, 39, 60, 71, 78, 115s., 148-151, 158, 164, 171, 186

Cultos, 21, 30s., 34s., 46-55, 67-70, 72-75, 88, 90, 149, 151s., 154s., 159-163

Cultura ocidental, 17, 40, 52, 78, 83, 148, 150, 154, 174, 176, 182, 184s., 188

Cultura quéchua, 18s., 23-25, 35, 37, 39, 51s., 78, 116, 150, 154, 158-162, 170s., 187s.

Curandeirismo, ver *Medicina quéchua*

Diálogo, 19-24, 40, 66, 75, 77, 79, 88-98, 104, 107, 116-118, 123, 134-139, 142s., 158, 164s., 170s., 174, 179s., 184-186

Ecumenismo e diálogo inter-religioso, 88s., 91, 93-95, 123

Equilíbrio, ver *Ayni*

Escatologia, 150s., 160s.

Espírito Santo, 23, 79, 98, 109-113, 118-122, 130, 134, 143s., 148, 167s., 170, 181, 184, 187s.

Espiritualidade quéchua, 171s., 177

Ética, 52, 63, 72, 185s.,

Extirpação da idolatria, 51, 145, 153, 155

Feminino e mulheres, 46, 48, 63, 77, 151, 182

Festas religiosas, 19, 22, 24, 45, 48s. 57, 59, 69, 74, 146, 148, 150-154, 158-163, 166s., 186

Huaca ou *Waka*, 30-33, 36, 45, 52, 56, 70, 149, 153, 155, 157, 161, 166, 173, 188

Inca, 16, 22, 24s., 28-38, 41, 46-61, 66-75, 91, 123, 155, 169, 177, 186

Inkarri, 73, 163, 169, 178, 183, 189

Inculturação, 18s., 23, 41, 78, 82, 95, 116, 124-148, 150, 155, 158, 163-165, 167, 170, 180, 184, 188s.

Identidade, 20, 29, 76s., 84, 90, 108, 115, 128s., 135, 138, 147, 160, 180, 183

Inreligiosa, encontro de religiões, 79, 136s.

Interculturalidade, encontro de culturas, 18, 21, 132s., 137, 142

Inti Raymi, 20, 22, 48-51, 74

Justiça, 45, 53, 63, 79, 94, 102, 116, 126, 129, 136, 142, 163, 169, 175, 181s., 185, 189

Medicina quéchua e *Curandeirismo*, 48, 55, 57s., 157s.

Missão, 18-23, 40, 66, 76, 79-84, 88s., 92-96, 118, 121, 123, 136, 184

Missionário, 18-22, 37s., 40, 76, 78s., 86, 88, 92-96, 104, 114, 129, 136, 138, 141s., 149s., 153, 157, 179s.

Morte, ver *Chullpas*

Natureza e Pachamama, 22, 46-47, 56, 61, 69-71, 116, 122, 132, 148, 151, 155-157, 170, 172-176, 178, 181, 188

Pachakamaq, 31, 47s., 68-71, 166, 183

Pachakuti, 71-73, 161, 169, 178, 183, 189

Pachamama, ver *Natureza*

Pentecostais, 17, 19-21, 104, 159-161, 172

Prática missionária, 19-21, 79, 88, 92s., 96, 117s., 131, 141

Protestantes e evangélicos, 19, 90, 103, 127s., 172, 131, 148s.

Reciprocidade – ver *Ayni*

Reino de Deus, 19, 94, 107s., 113, 118, 130-132, 136, 138, 142-144, 164-169, 181, 189

Resistência quéchua, 22, 38s., 73, 77s., 115, 128, 145, 153

Revelação, 18, 23, 77, 80, 84-82, 96-100, 103, 106, 109, 112, 114, 118, 122, 127, 129s., 132-135, 138, 142, 170, 184-187

Sacrifício, 48-50, 55, 57, 70, 148, 169

Salvação cristã, 16, 80-82, 85, 91, 96, 99, 123, 162, 184, 186

Teologia índia, 18, 19, 77s., 86, 114-116, 163s., 178s., 182, 184, 186, 188s.

Wirakocha, 47s., 66-69, 166, 183

9 Índice Onomástico

- Agostinho 118
- Alberti, G. 181
- Albó, X. 32, 39, 115
- Almeida, I. 25, 27-38, 46, 55, 59-62, 64
- Amaladoss, M. 78, 92, 129-132
- Ameghino, F. 26
- Andrade, C. C. 127
- Andrade, R. 181
- Andrade, S. 17, 25, 45-46
- Anjos, M. F. 110, 128
- Anthony, F-V. 127
- Arana, P. 127
- Arguedas, J. M. 28, 73
- Ariarajah, W. 95
- Arrobo Rodas, N. 123
- Arrupe, P. 18, 126, 139
- ASAP 175
- ASETT 114
- Atanásio 105
- Atau Wallpak 36-37
- Aulén, G. 97-98, 100, 103, 109
- Ávila Romero, A. 183
- Ávila, F. 67
- Azevedo, M. C. 126, 128-129, 134
- Baeninger, R. 159
- Balthasar, H. U. 89-90, 118
- Barbosa, R. 127
- Barro, A. C. 103-104
- Barros, M. 79
- Bascopé, V. 172
- Beresford-Jones, D. G. 16
- Beriain Aguirre, F. 79
- Bernand, C. 123, 144
- Blumhardt, C. 118
- Boff, L. 85-86, 106
- Bosch, D. J. 93, 125, 128-129, 132, 134-137
- Brandão, C. R. 180
- Brighenti, A. 19, 127, 141-144, 146
- Canaviri Vargas, Z. 24, 53, 73
- Carrasco, V. 60-61
- Carter, W. 32
- Castillo, C. M. 74-76
- Castro Quiroga, L. A. 134, 139-141

- CEPROSI 175
- Chamorro, G. 78
- Chávez, A. 171
- Cheuiche, A. C. 140
- Chiappe, M. 158
- Cieza de León, P. 22
- Clastres, P. 172
- Comblin, J. 18-19, 87, 113-114, 164-167
- Comissão Teo. Internacional, 93, 95, 100-101
- Constanza Ceruti, M. 157
- Cordero, L. 172-173
- Cornejo Bouroncle, J. 50
- Coulano, I. P. 48, 64
- De la Torre, M. 5C
- De las Casas, B. 114
- Depaz, Z. 171-173, 181
- Dover, R. 25
- Dussel, E. 114-115, 146
- Duviols, P. 47
- Eliade, M. 28, 46, 48, 64
- Escobar, S. 127
- Espeja, J. 116
- Estermann, J. 56, 62, 114, 172, 175, 179, 181-183
- Ferreira Santos, M. 24
- Flores Galindo, A. 165
- Flores, H. 116
- Flores, L. P. 21
- Fornet-Betancourt, R. 124, 132-133
- Galilea, S. 140
- Gálvez Herrera, C. 70
- Garcés, F. V. 183
- García González, J. 114-116
- Garcilaso de la Vega, I. 69-70, 123
- Geertz, C. 22, 40-45, 51-52, 54-55
- Geffré, C. 99, 103
- Giesecke, M. S-L. 158
- Girardi, G. 75
- Gómez Díez, F. J. 114
- Gomis, J. 92
- González, R. E. 79
- Groome, T. 136, 141
- Guamán Poma de Ayala, F. 67
- Gusmán Chávez, A. 173, 179-180
- Hagen, W. V. 16, 56
- Heggarty, P. 16
- Hiebert, P. 76, 133
- Irarrázaval, D. 114, 117, 124-125, 182-183

- Itier, C. 45
- Jacobsen, E. 173
- João Paulo II, 79, 156
- Johnson, M. 65
- Jones, S. 76
- Kirk, J. A. 117-118, 125-126, 128, 136
- Kirk, R. 165
- Klee, C. A. 17
- Knitter, P. 94
- Lacueva, F. 127
- Ladaria, L. F. 97, 102, 104-105, 112, 119, 122
- Lakoff, G. 65
- Ledezma Rivera, J. L. 64-65
- Lienemann-Perrin, C. 95-96
- Linch, A. 17
- Llanque Chana, D. 71-73, 77, 167
- López Hernández, E. 18, 114, 155, 163, 180
- Lozano Barragán, J. 115-116
- Mac Gregor, F. 115
- Maidana, F. L. 175
- Manoel da Nóbrega, 21
- Marconi, M. A. 26
- Mardones, J. M. 74
- Mariátegui, J. C. 53
- Marzal, M. M. 73-74, 77-79, 145-163
- Mason, J. A. 58
- Mayer, E. 181
- McDermott, G. R. 105
- McGrath, A. 111
- McIntosh, S. 179
- Meinhardt, G. 182
- Mejía, M. 69-71, 174
- Méndez, C. 25
- Mendívil, J. 123
- Meneses, G. 16, 22, 24, 31, 46, 49-51, 55-58
- Millones, L. 66-67
- Miranda, M. F. 80-91, 94-99, 102-112, 120-126, 130, 134-137, 147, 167-168
- Moodle, R. L. 58
- Módolo, P. 28
- Moltmann, J. 104, 110-112, 118, 121-122
- Montoya, R. 159
- Muñoz, R. 166, 168-169
- Oliveira, D. M. 20-21, 113, 118, 135, 144, 161, 179

- Orin Starn, C. I. D. 165
- Ossio, J. M. 73, 177
- Pacha Kutek Inca Yupanki 34
- Pacheco Medrano, K. 75
- Padilla, R. 127
- Panikkar, R. 92
- Paredes, T. 20
- Peirano, M. 54-55
- Peña, A. 171, 174, 177
- Peres, L. M. V. 24
- Pessoa, J. M. 180
- Pieris, A. 136-137
- Pizarro, F. 36-37, 50
- Platt, T. 32
- Pliego Iglesias, M. 79
- Pontificia Comisión para la América Latina 115
- Portugal, A. R. 32
- PRATEC 174-175
- Prescott, W. H. 49
- Presotto, Z. M. N. 26
- Price, D. E. 103-104
- Quezada, V. 175
- Quicaña, F. A. 54
- Rahner, K. 95
- Ramos, A. 127
- Ramos, G. 56
- Ratzinger, J. 129-130, 133-134, 166-167, 177
- Regan, J. 158
- Renard Casevitz, F. M. 25
- Ribas, W. K. 183
- Ricard Lanatta, X. 39
- Richard, P. 115, 123
- Ries, J. 43
- Rist, G. 32
- Rivara de Tuesta, M. L. 70
- Rivet, P. 26
- Robr, E. 39-40, 64
- Rojas, L. 175
- Rostworowski, M. 25, 46
- Roy, S. 127
- Rubio, A. G. 80, 83-84, 106, 167
- Ruiz Arenas, J. O. 115-116
- Saignes, Th. 25
- Salazar Lohman, H. 183
- Salomon, F. 47
- Sanders, J. 94
- Santa Cruz Pachacuti, J. S. C. Y. S. 67
- Santos, A. A. J. 115

- Santos, J. M. G. 78
- Sarmiento Gamboa, P. 22
- Sass, W. 18, 93
- Scherer, J. A. 23
- Schillebeeckx, E. 98, 167
- Schwager, R. 102
- Segunda Asamb. Mund. Misionól. Católicos 155
- Senior, D. 80-81
- Sichra, I. 17
- Siller, C. L. 114
- Silva, S. A. S. 150
- Sinner, R. 173
- Souchaud, S. 159
- Stavenhagen, R. 183
- Stern, S. 47
- Steuernagel, V. 127
- Steward, J. H. 48
- Stransky, T. 125
- Stuhlmüller, C. 80-81
- Suess, P. 114, 130-131, 138-139, 168, 179-180
- Sung, J. M. 108
- Susin, L. C. 78
- Swidler, L. 92
- Szemiński, J. 66-69
- Taborda, F. 117
- Tamayo, J. J. 133
- Tapia, M. 116, 173
- Taussig, M. T. 150
- Taylos, A.C. 25
- Temple, D. 64
- Terra, C. 181
- Terrin, A. N. 43-44, 55
- Tillich, P. 103, 107-109
- Tomás de Aquino 105, 118, 171
- Tomita, L. E. 79
- Torero, A. 29
- Torres Queiruga, A. 85, 91-92, 132, 136-137
- Torres Rodríguez, O. 71
- Tupac Amaru 165
- Turner, V. 40
- Valcárcel, C. D. 165
- Valcárcel, L. 30, 48
- Valera, B. 53, 56-57
- Valiente-Catter, T. 24, 44
- Vargas, M. 172, 173
- Varone, F. 169-170
- Vázquez, L. D. 183
- Vicedom, G. 19
- Valverde, V. 36-37, 50

Vigil, J. M. 79, 88, 91, 93-95, 137

Vitry, C. 181

Viveiros de Castro, E. 18, 21

Wachtel, N. 60

Wakar Wallpak 36

Wayna Kapak 36

Zabatiero, J. P. T. 127

Zwetsch, R. E. 56, 64, 78, 114, 116,
128, 173-17

10 Anexos



Quéchuas peruanos na Inti Raymi 2013, praça central de Cuzco.



Grupo de música autóctone, Inti Raymi 2013, praça central de Cuzco.



Cidade sagrada inca, Machu Picchu, rodeada por montanhas (*Apus*)



Muda de coca, amplamente cultivada nos Andes



Tumba Wari, no centro de Lima-Peru. Civilização anterior à quéchua. Corpos mumificados, espigas de milho (alimento), lhama, vasilhas, instrumentos, etc.



Tumba Wari, em uma pirâmide na cidade de Lima.



Inti Raymi 2013. Entrada do "inca" na praça central de Cuzco.



Inti Raymi 2013. Cerimônia presidida pelo "inca".



Templo ao Sol (*Inti*), Cuzco.



Bandeira andina hasteada ao lado da bandeira peruana, Cuzco.



Líder e pastor evangélico, Fernando Quicaña, orando em quéchua por ocasião do V Congresso Latino-americano de Evangelização - CLADE V, em San José, Costa Rica, 2012, organizado pela Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL).



Fernando Quicaña, Tito Paredes, Marcelo Vargas et al: grupo de estudos indígenas, por ocasião do CLADE V.



Casal de amigos e missionários brasileiros, Roberto e Rosana, em um culto evangélico com quéchuas, na Bolívia.



Mulher indígena, vendedora ambulante, Equador.