

Não é somente coisa do passado

500 anos de história de violência, a Bíblia e nós europeus

Ulrich Schoenborn

Resumo

Numa perspectiva crítica de análise dos 500 anos do Brasil, somos confrontados com o fato de que os missionários cristãos europeus reforçaram as estruturas de colonização e dominação que migraram com os povos colonizadores. O discurso que acentua o “descobrimento” e o “encontro de culturas” não ajuda a esclarecer o que de fato aconteceu nesses

500 anos em termos de violência e imposição cultural. E a Igreja serviu ao projeto colonizador dando-lhe legitimidade a partir de uma interpretação bíblica seletiva. O desafio do momento presente é buscar uma releitura da Bíblia, auscultando a voz dos oprimidos que se apropriam da tradição mediante uma nova consciência da situação de opressão.

Resumen

En una perspectiva crítica de análisis de los 500 años de Brasil, somos confrontados con el hecho de que los misioneros cristianos europeos reforzaron las estructuras de colonización y dominación que migraron con los pueblos colonizadores. El discurso que acentúa el “descubrimiento” y el “encuentro cultural” no ayuda a esclarecer lo que realmente aconteció en estos 500

años en términos de violencia e imposición cultural. Y la iglesia sirvió al proyecto colonizador dándole legitimidad a partir de una interpretación bíblica selectiva. El desafío del momento presente es buscar una relectura de la Biblia auscultando la voz de los oprimidos que se apropian de la tradición mediante una nueva autoconciencia de la situación de opresión.

Abstract

In a critical perspective of analyzing the 500 years of Brazil, we are confronted with the fact that the European Christian missionaries reinforced the structures of colonization and domination that migrated with the colonizing peoples. The discourse that accentuates the “discovery” and the “meeting of the cultures” does not help clarify what actually happened in these 500 years in terms of violence and

cultural imposition. And the Church served the colonizing project, giving it legitimacy based on a selective interpretation of the Bible. The challenge of the present moment is to seek a rereading of the Bible, trying to hear the voice of the oppressed who appropriate for themselves the tradition through a new self awareness of the situation of oppression.

“O mundo moderno é obra da Europa burguesa”, constata o cientista da educação David Simo, da República dos Camarões. “Em cinco séculos os europeus penetraram em todos os recantos da terra e até do céu, destruíram, reconstruíram, remodelaram, reestruturaram, desintegraram, missionaram, civilizaram, em suma: tentaram organizar o mundo de acordo com suas próprias concepções.”¹ A realidade e as decorrências desse processo na verdade admitem para a relação entre a América Latina e a Europa somente o título “história de violência” e proibem qualquer tipo de bagatelação semântica. Ao invés de “descobrimto” deveríamos falar de “encobrimento”, ao invés de “cristianização”, de “hispanização”, ao invés de “encontro entre culturas diversas”, de “violação e destruição do outro”². Ademais, tentar harmonizar entre *leyenda rosa* e *leyenda negra* significaria justificar a dimensão daquilo que aconteceu. A continuidade da conquista para dentro do séc. XX leva a suspeitar também que a história de violência seja ao mesmo tempo uma história de recalque, na qual os europeus evitaram admitir perante si mesmos o seu dilema. O dilema reside em se terem compreendido pessoalmente como salvadores e portadores da redenção, porém de fato se terem apresentado como destruidores e aniquiladores.

Do grande complexo da história da violência abordarei a seguir a chamada *conquista espiritual* e destacarei correlações paradigmáticas, motivos e conseqüências. Em seguida será esboçado em que deve concretizar-se o “etos do saber histórico” (Augusto Roa Bastos). Por fim acrescento uma reflexão sobre a religiosidade brasileira como exemplo da for-

ça inovadora de um uso liberto e libertador da Bíblia.

Depois que a América Latina serviu por longo tempo como planilha de projeção para sonhos políticos, intelectuais e teológicos de muitos europeus, chegou agora o tempo de nos conscientizarmos das condições para um diálogo e intercâmbio autênticos. A necessidade disso origina-se não por último da mudança do mundo em que vivemos. O que inquieta cada vez mais a Europa em termos sociais, políticos e econômicos, determina há séculos a agenda da América Latina. Está na hora de em nosso país começarmos uma aprendizagem autocrítica, para termos êxito na busca de uma saída da crise intelectual. “Se todos estivermos alienados, ninguém poderá libertar ninguém. Somente nos libertaremos em comunhão”, afirmou tantas vezes Paulo Freire.

1.

1.1 – As pessoas que vieram da Europa ao Novo Mundo como colonizadores eram filhas de uma constelação peculiar. Oscilando entre a Idade Média e a Modernidade, perseguiam múltiplos sonhos de liberdade, poder, autarquia e salvação da alma. Uma idéia que naquela época encontrara enorme ressonância e deixara praticamente “os contemporâneos possessos” foi o tema da “reforma da igreja”. Enquanto na Europa causava impacto o movimento protestante, as ordens religiosas, particularmente as espirituais, tentavam criar no Novo Mundo um cristianismo renovado. Os monges colonizadores assumiam uma posição de rejeição da decadência e corrupção dos círculos dominantes. Estavam imbuídos do ideal de um cristianismo

originário, severo e simples, o qual tratavam de restabelecer. Muitos conheciam o humanismo filosófico de Erasmo de Roterdã ou os escritos utópicos de Thomas Morus. Por isso vieram com o alvo de transpor para a realidade a mensagem da salvação para todas as pessoas. “Sobre as ruínas dos templos e dos exemplos gentílicos, num novo continente cheio de almas consideradas sedentas de redenção e que ainda não estavam contaminadas pelos pecados do Velho Mundo, essas pessoas erigiram sua própria utopia de um prelúdio divino do reino dos céus.”³ A Conquista militar, que se desenrolava ao mesmo tempo, foi utilizada pelos missionários para concretizar seu projeto espiritual, no qual incluíam também o aniquilamento do mal na área de soberania dele. Dos fundamentos de sua atuação fazia parte, entre outros, a lenda de Tomé. O apóstolo Tomé, como se dizia⁴, teria vindo à América Latina nos primórdios do cristianismo e cristianizado os indígenas. Em breve, porém, eles teriam sido dominados por poderosos não-cristãos, que os forçaram novamente a adorar ídolos. Essa história de desgraça agora teria um fim. O objetivo era que os indígenas voltassem a ser o que eram no tempo de São Tomé. Os missionários viam na abertura e docilidade dos povos um sinal divino que confirmava seu trabalho. Por isso aceleraram a conversão em massa. Pedro de Gante, um deles, afirma ter batizado diariamente 14 mil indígenas e, às vezes, quando lhe faltava a água benta, até o teria feito “com sua própria saliva”⁵.

De fato, porém, os missionários reforçaram, por meio de seu zelo utópico, estruturas que migraram com eles do Velho Mundo. Porque se mostravam cegos para as realidades do orgulho, da violência brutal, do legalismo e dos ver-

dadeiros motivos dos conquistadores. Alcançou uma importância paradigmática o *compelle intrare*, da “parábola da grande ceia” (Lc 14.15-24). Nele um homem decide, depois que todos os convidados da festa se haviam escusado, solicitar que venham à mesa os que estão nos becos e atalhos, para que a festa não seja cancelada. “Obriguem a todos a entrar” é a ordem que dá a seus servos. A parábola de forma alguma pensa no uso de violência para esse fim. Foi somente a história da interpretação e da influência do texto⁶ que introduz esse aspecto na passagem. Desse modo ela foi deformada para servir de legitimação para que se pudessem forçar outras pessoas para a sua salvação, não importa com que meios. Um missionário escreveu à Espanha: “A palavra penetra com sangue.”⁷

A origem dessa concepção doutrinária é uma autoconsciência religiosa que se aliou de maneira singular com a expansão dos estados nacionais europeus. Mariano Delgado defende que nesse pensamento se pode reconhecer uma “hermenêutica ‘fundamentalista’ do paradigma do êxodo do antigo Israel”. Pelo viés dos passos lógico-teológicos “1 – A terra é do Senhor; 2 – O Senhor pode doar a terra, ou parte dela, a seu povo eleito; 3 – nós somos o povo eleito dele”⁸ teria sido constituída uma consciência de envio que se sentia mais comprometida com o Deus de Josué, um Deus conquistador violento, que com o Pai de Jesus Cristo. Dados estatísticos e demográficos⁹ corroboram esse veredicto.

O *compelle intrare*, portanto, programou a alternativa de ou se tornar cristão ou se deixar assassinar. Assim, o nexos interior entre trabalho de convencimento religioso e aniquilamento físico tornou-se para os indígenas um problema

estrutural do cristianismo. “A igreja do séc. XVI não tinha uma natureza benéfica, mas conquistadora, saqueadora e mortífera. Batizavam-nos, e com esse passe de mágica nos enviavam a ferro e fogo para o paraíso.”¹⁰

1.2 – No fundo a utopia dos missionários permaneceu refém da Reconquista. O que fora alcançado na Espanha com a expulsão dos mouros e judeus também deveria ser concretizado no Novo Mundo. A Reconquista foi uma guerra civil de 400 anos com coalizões variáveis entre todas as religiões e reinos da Península Ibérica. Depois de um começo de convivência pacífica numa sociedade verdadeiramente multicultural, processou-se desde os sécs. XI e XII uma mudança profunda¹¹. A tolerância e coexistência foram postas de lado. A influência da política eclesiástica externa e o anseio de aceitação no Ocidente cristão constituíram as forças motoras desse processo. Foram forçados a se submeter inicialmente os mouros e mais tarde os judeus. Quando se recusavam, a consequência era a violência. Esse procedimento se alicerçava sobre a convicção doutrinária de que para um herege seria melhor morrer que continuar a viver no pecado (= na heresia). E herege era todo aquele que ouvira o evangelho mas não o aceitara com alegria.

Essa ideologia religiosa se impôs no Novo Mundo depois que as projeções utópicas da primeira onda missionária haviam sido levadas de roldão pela realidade. No entanto, o processo se desenrolou de maneira mais complexa que na Europa. Na Península Ibérica os monges, sacerdotes e teólogos lidavam com membros de religiões desenvolvidas similares, com os quais, além disso, partilhavam a mesma língua. No Novo Mun-

do, porém, confrontaram-se com um sem-número de religiões, sistemas rituais, estruturas de pensamento e línguas muito distintas. Não houve percepção da mudança de situação, nem tentativas de compreender os diferentes. Os sacerdotes indígenas foram eliminados sistematicamente. Salvo algumas exceções¹², não aconteceu uma aproximação entre a teologia ocidental e concepções religiosas autóctones. Pelo contrário, o desenvolvimento estava projetado para estabelecer uma igreja ibero-católica, na qual o elemento índio não era tolerado. A cristianização significava hispanização, com a decorrência de que os indígenas foram privados de sua identidade religiosa e cultural. Isso se expressa, p. ex., na prática do *requerimiento*, i. é, na proclamação da soberania legal espanhola sobre os índios. Inicialmente se devia “comunicar-lhes a aceitação interior da necessidade legal da livre submissão”. A ordem era renunciar ao uso da violência. “Em caso de não reconhecerem e não admitirem (a pregação da fé), de pleno direito se recorrerá à força e guerra, à expropriação e destruição de bens e à escravização de todos.”¹³

Durante o período colonial raramente aconteceram rebeliões. O motivo deve ser localizado num sistema de vigilância em que a igreja exerceu uma função de controle eficiente. Especialmente foi possível governar o comportamento social por meio da instrumentalização dos sacramentos¹⁴ e fomentar uma mentalidade de subordinação. “Arrancar o paganismo dos corações dos índios”, como se denominava a prática missionária, ou destruir os “simulacros do diabo” foi um objetivo realizado com tamanha perfeição e consequência que restaram muito poucos testemunhos da cultura e intelectualidade indígena antiga. Poucos anos

antes que o frei Diego de Landa lançasse ao fogo em Yucatán os livros dos maya, o arcebispo Cisneros havia queimado em Granada os livros islâmicos numa grande fogueira que ardeu por diversos dias. Junto com o espírito da Reconquista haviam chegado também ao Novo Mundo o desprezo ao ser humano e a injustiça.

1.3 – Os mecanismos interiores da história de violência estão estreitamente ligados à tentativa de implantar o modelo europeu de civilização no Novo Mundo. Estruturas autóctones sofreram descrédito por meio do mito do progresso, pela crença no desenvolvimento e pela atitude expansionista. Critério supremo nesse processo era a pessoa branca, ou melhor, o homem branco. Por ocasião da famosa controvérsia de Valladolid (1550)¹⁵ os eruditos discutiam se havia igualdade entre indígenas e espanhóis. Foi em vão o pleito de cinco dias que

Bartolomé de las Casas fez em defesa dos indígenas¹⁶. As exposições de seus antagonistas correspondiam mais ao poder dos fatos, i. é, a uma sociedade que se estruturava segundo a superioridade e a inferioridade. O espírito daquele tempo é articulado de modo paradigmático na seguinte argumentação de Giné de Sepúlveda:

*Em inteligência e tirocinio, virtudes e humanismo os espanhóis são tão superiores a esses bárbaros como os adultos são superiores às crianças, e os homens superiores às mulheres. Entre eles há uma diferença igual à existente entre pessoas selvagens e cruéis e aqueles que são moderados e comedidos, e quase diria, como entre macacos e seres humanos.*¹⁷

Essa argumentação contém um traço básico dualista que pode ser ilustrado na seguinte seqüência de proporções:

índios	crianças (filho)	mulheres (esposa)	animais (macacos)		
espanhóis	adultos (pai)	homens (marido)	pessoas		
selvajaria	descontrole	matéria	corpo	desejo	mau
mansidão	comedimento	forma	alma	razão	bom

Dicotomias desse tipo não são dadas pela natureza. Expressam relações de poder. Estruturam a realidade e estabelecem que aquilo que não corresponde à razão é o inferior. E isso tem de “ser submetido ao comando, ao cabresto ou à prisão” (H. Böhme/G. Böhme). Com uma lógica dessas se legitimava uma prática que submeteu os “descobertos”

à colonização e expropriação. Diante dos parâmetros eurocêntricos, o outro estranho jamais teve uma chance de preservar sua autonomia. O antropocentrismo e a crença no progresso como substituto velado da escatologia deram origem a uma presunção de onipotência que foi incapaz de perceber a justaposição de coisas distintas. Por isso impõe-se a

posteriori o julgamento de que essa perspectiva do modelo europeu de civilização já conferira nos tempos de Colombo à estrutura do conhecimento uma tendência finalista: “Não houve descobrimento de nada ou, de qualquer modo, somente daquilo que já se pressupunha de antemão.”¹⁹ Ou seja, já existia a imagem daquilo que deveria ser descoberto – ainda que de maneira inconsciente – nos conquistadores, bem antes de terem iniciado a viagem. É por isso que sempre só encontraram suas próprias projeções. A ciência que havia conduzido aos alvos propostos se havia transformado num véu encobridor. Tornou-se um obstáculo, justamente porque não ajudou a entender o que discordava dela. Diante da experiência maciça de que a realidade e a projeção não podiam ser coadunadas, disseminou-se a convicção de que a primeira é imprestável e não merecedora de respeito. A cegueira para com os outros e o diferente instalou-se como não percepção, intensificou-se como desrespeito e terminou como negação, até que tão-somente restasse o próprio eu: “Conquistado, logo existo.”²⁰

1.4 – Guamán Poma de Ayala viajou pelo Peru depois da Conquista, registrando em seus esboços as condições de vida dos indígenas²¹. Como cristão ele se compreendia como alguém “em busca dos pobres no Senhor”. O que encontrou foi que seus conterrâneos morriam antes do tempo e pelas conseqüências da injustiça. Por isso denunciou com sua obra o profundo desprezo da pessoa humana que acompanhou o sentimento religioso de envio dos missionários. Pois lhes convinha até mesmo o uso da violência como meio de evangelização.

Bartolomé de Las Casas cita “a avidez pelo ouro” como a verdadeira razão

da união de violência e religião. A palavra *ouro* perpassa como um fio condutor os próprios diários de Colombo. Durante sua quarta viagem (1502-1504) ele escreve:

*O ouro – que produto excelente! Do ouro provém toda a riqueza. Quem tem ouro pode fazer na terra tudo o que lhe apraz. Com ouro até se pode fazer almas chegarem ao céu.*²²

Em seguida desenvolveu o plano de financiar, com as riquezas saqueadas, uma cruzada para a reconquista de Jerusalém. Ao mesmo tempo realista e cínico, Hernán Cortés observou: “Os espanhóis trazem em seu coração uma enfermidade, e o ouro é o único remédio contra ela.”²³ Outro conquistador, Bernal del Castillo, formulou com grande franqueza: “Viemos para cá a fim de (...) servir a Deus e nos enriquecer.”²⁴ A ganância material chegou ao ponto de alguns indígenas acreditarem que o ouro era o deus dos recém-chegados, porque procuravam com tanta intensidade por ele. Uma anedota relata a respeito de um cacique que, quando ouviu falar das atrocidades dos conquistadores, convocou assim o seu povo:

*Reunamos todo o nosso ouro e afundemo-lo no mar E quando eles vierem, não farão nada a nós, porque o deus deles é o ouro, e o que procuram é o deus deles. Então, para que não nos importunem, desapareçamos com esse deus que é o ouro.*²⁵

Muito esclarecedora é também uma parábola, escrita na perspectiva dos conquistadores, que tenta explicar a ocorrência das minas de ouro e prata no Novo Mundo:

Havia certa vez um homem rico que tinha duas filhas, uma bela e outra feia, as quais queria dar em casamento. Bastava que anunciasse que pretendia dar em casamento sua filha bela, e os candidatos já fariam fila. Para arranjar marido para a filha feia, pensava ele que a única coisa que poderia fazer era prometer um dote apreciável, o que talvez não causasse um assédio de candidatos, mas um ou outro certamente mostraria interesse.

Com essa história se justificava ao mesmo tempo o procedimento dos espanhóis e se difamava o discurso de uma pessoa como Las Casas. A Europa, a filha bela, teria casado rapidamente com os emissários do evangelho. A outra filha somente poderia ser a América. A ela tinha de ser dado o dote rico, porque do contrário ninguém teria vindo. Nessa parábola também se encontra a frase: “Para onde está o ouro, o evangelho corre sobre asas.”²⁶

Se acolhermos essas vozes de forma correta, será inevitável concluir que o discurso do “descobrimento” ou do “encontro de culturas” não contribui para a compreensão histórica do que aconteceu. Na verdade a invasão dos europeus não apenas significou um choque entre uma cultura de arco e flecha e culturas do ferro e da pólvora. Igualmente houve confronto do pensamento mitológico com o cálculo racionalista. Antes de tudo, porém, um sistema baseado no equilíbrio ecológico e nas relações de troca colidiu com um modelo (ascendente) de economia monetária e de acumulação mercantilista²⁷. A lógica indígena, que tinha no centro a terra e a comunidade, foi arrasada por uma razão que tinha por fim o interesse próprio. Sempre

de novo é preciso recuperar a memória de que nessa destruição o cristianismo prestou serviços de servente, fornecendo modelos de justificativa por meio de uma interpretação seletiva da Bíblia.

2.

Quem se debruça sobre a história de violência de 500 anos depara-se com um fato surpreendente. “Na verdade a colonização espanhola é o único caso na história ocidental em que se formou claramente uma consciência crítica oposta à guerra de conquista, um verdadeiro anticolonialismo.”²⁸ Faz parte dele, entre outros, a *igreja profética*, cuja voz ressoa desde Bartolomé de Las Casas até a atualidade, e que faz com que a análise histórica transcenda a mera observação de eventos passados. “A Europa tem de vestir-se de luto!”, demanda Norbert Greinacher, dirigindo a atenção para conseqüências óbvias²⁹. Com vistas ao envidamento externo, p. ex., há tempo já estão sendo sugeridas medidas pertinentes. Muito mais importante, porém, seria que por parte da Europa se confessasse a culpa (também pelos crimes de gerações passadas) e se dessem passos para uma reparação abrangente. Os europeus poderão caminhar nessa direção se, como *sinais de arrependimento*, (1) assumirem a perspectiva das vítimas (olhar de baixo) e (2) praticarem a solidariedade (convivência) com elas.

Isso é muito mais necessário diante do fato de que a separação entre autores e vítimas, causada pela história de violência, assumiu uma nova dimensão na mais recente evolução política e econômica. As decorrências negativas começam a retroagir, de modo que “também os autores se tornam vítimas de seus em-

preendimentos econômicos” (H. Branscheidt). Sem aprender a lição, continuam mesmo assim a inverter os papéis de causadores e atingidos.

2.1 – Admitindo-se que não tiveram sucesso as grandes transformações na natureza e sociedade, com as quais a humanidade sonhou desde o raiar da Idade Moderna, teria de acontecer o “abandono da posição de sermos o centro do mundo” (Dieter Kamper). Com essa mudança de posição poderia ser revitalizado o antigo postulado da igualdade. Pois

*o alvo é a igualdade por princípio, que (...) concede espaço à diversidade. Trata-se da diferença na igualdade (...) O reconhecimento do outro, de sua exterioridade, protege-o contra a minha agressão, contra a violência dentro de mim. Contudo, igualmente protege a mim de reduzir o mundo e o outro aos meus parâmetros, de modo que eu venha a perder qualquer transcendência.*³⁰

Assumir a perspectiva das vítimas significa perceber a outra história, a “história do outro, daquele que não conta e jamais contou, cuja voz, porém, fala ainda hoje a mesma verdade que naquela época”³¹. No séc. XVI os indígenas eram os outros. Olhar para eles ajuda a revelar como na fisionomia deles se tornam transparentes todos aqueles que ainda hoje estão oprimidos pela pobreza, injustiça e violência. Em consequência, a história traz em seu bojo um desafio incontornável ao arrependimento. À medida que os outros, apesar de terem sido feitos ninguém, são levados em consideração, o evangelho também adquire uma importância nova.

2.2 – A peculiaridade da igreja profética ou dos “santos rebeldes”³² do passado foi que praticaram a solidariedade. Diante daquilo que aconteceu esse dado pode parecer relativamente banal. Que resultados trouxe, afinal, essa atitude? – Analisado mais de perto, o paradigma deles se apresenta como uma orientação quando a questão é resistir às variantes modernas da Reconquista. Esta se manifesta, p. ex., quando o progresso da ciência e tecnologia é propagado como história secularizada de salvação. Ou quando se faz do abandono de categorias sociais uma premissa para a solução dos conflitos norte-sul. Ou quando se recomendou uma espécie de custódia para os países do hemisfério sul (Ulrich Menzel). Ou quando aumentou de um salto a falta de interesse do Primeiro Mundo pelos outros.

Nos últimos anos a palavra “solidariedade” perdeu muito de sua plausibilidade. Entre outras, a causa também foi seu uso inflacionário e ideológico. Por isso as pessoas cristãs têm a obrigação de definir seu entendimento da solidariedade no sentido da empatia³³, se quiserem preservar a substância que o termo expressa. O pressuposto elementar continua sendo a condescendência de Deus, sua tomada de partido em favor dos escravizados, dos pobres, dos outros. Por intermédio da história de Jesus de Nazaré essa opção divina foi concretizada e elevada à categoria de paradigma.

Em consequência, solidariedade é seguir a Cristo, é caminho de cruz, caminho de salvação, caminho de libertação. Não pode haver sofrimento alheio que me deixe indiferente, que não tenha nada a ver comigo, que seja politicamente sem

*interesse. É sempre o sofrimento de Cristo no mais humilde dos irmãos.*³⁴

Que aspecto poderia ter a solidariedade? – Com referência à América Latina diferenciamos, com Paulo Suess, um componente sócio-político e um cultural. O primeiro tem a possibilidade de fazer um longo retrospecto desde a diáconia cristã até a ajuda para o desenvolvimento. Ao lado dessa forma consolidada, o componente cultural da solidariedade conquista importância crescente. Enquanto aquele sempre já foi discutido de modo controverso, este último requer com muito mais razão uma mudança de pensamento na teoria e prática da fé. De forma alguma se trata de se integrar, incorporar ou assimilar a um sistema dominante.

*Inculturação é a tentativa de não mais proclamar o evangelho a partir de uma cultura dominante. É a tentativa de não reproduzir no campo religioso as condições assimétricas entre a civilização mundial e a cultura regional.*³⁵

Possibilitar que o evangelho seja articulado a partir das condições de vida do outro, e com elas, não seria isso um ato construtivo de solidariedade e empatia, bem como um ato de arrependimento?

3.

Enquanto ainda forem possíveis a análise, o discurso e a discussão, nossa melhor preparação para o trabalho a ser realizado será que nos voltemos a um fenômeno que causou impacto e admiração tanto na América Latina quanto na Europa: a explicação de textos bíblicos

praticada pelos pobres e pelos outros. Porque aí nos deparamos com uma provocação formulada da seguinte maneira por Leonardo Boff: “Deus chega antes que o missionário.”³⁶ Em termos de ciência literária trata-se da chamada *releitura*, uma interação de ler, auscultar, indagar, buscar e praticar o que é justo³⁷. Apesar de todas as conseqüências negativas da interpretação bíblica da tradição eclesiástica, houve pessoas que se apegaram ao texto da Bíblia. Descobriram-no para si mesmas de maneira nova e experimentaram libertação da pressão da história de violência.

Diante do pano de fundo da história de violência já causa surpresa que Maria, a mãe de Jesus de Nazaré, esteja tão firmemente arraigada na prática religiosa dos latino-americanos e determine o cotidiano. Afinal, a prática da igreja oficial foi tudo menos amiga das mulheres. Inúmeras mulheres no Brasil têm o nome de Maria. Ou aparece ligado a outros nomes, como Ana Maria, Maria José, Maria Helena, Maria Teresa, ou a termos da tradição mariológica, como Aparecida, Fátima, Lourdes, Conceição, Carmelita, Piedade, Socorro, Rosário, Carmen, Amparo, Consuelo, Assunção, Mercês, Estela, Graça, Pilar, Dulce³⁸. Sempre e em todos os lugares ela está presente. Na rua, nos lares, no linguajar, nas canções:

*Maria, Maria! é um dom,
uma certa magia,
uma força que nos alerta.
Uma mulher que merece viver e amar
como outra qualquer no planeta.*

*Maria, Maria! é o som,
é a cor, é o suor,
é a dose mais forte, lenta,
de uma gente que ri
quando deve chorar,
que não vive, apenas agüenta.*

É assim que canta o cantor brasileiro Milton Nascimento. Projeta a imagem de uma mulher cuja existência individual pode ser abordada de milhões de maneiras e que evoca mais que compaixão.

*Mas é preciso ter força,
é preciso ter raça,
é preciso ter gana, sempre.
Quem traz no corpo a marca
Maria, Maria, mistura a dor e alegria.*

*Mas é preciso ter manha,
é preciso ter graça,
é preciso sonho, sempre.
Quem traz na pele esta marca
possui uma estranha mania
de ter fé na vida.³⁹*

Quando as mulheres verbalizam sua própria existência, elas saem das sombras da passividade e se intrometem no discurso religioso, como também no social⁴⁰.

500 anos de evangelização conjugaram a Maria do catolicismo tradicional com os anseios das mulheres oprimidas por justiça e dignidade humana. A espiritualidade busca enraizar-se no cotidiano. Isso se evidencia, entre outras, na versão latino-americana da “Ave Maria”:

*Ave Maria,
atenta aos anseios dos pobres.
O senhor é convosco.
Sois venerada entre os oprimidos;
e bendito é o fruto do vosso ventre,
Jesus, nosso Libertador.*

*Santa Maria, mãe da América Latina,
rogai por nós, que confiamos em
Deus,
agora, quando lutamos por justiça,
e na hora em que a justiça
e a liberdade conquistarem a vitória.*

Uma tradição que perdurou por séculos ganha nova força de expressão no

processo de recepção. Numerosos exemplos⁴¹ mostram que, na apropriação, a tradição e a situação se entrelaçam. Na conhecida imagem de Maria da tradição devota (Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora do Livramento, etc.) é incorporada Iemanjá, a deusa dos escravos negros, do mesmo modo como também o empenho das mulheres oprimidas para alcançar respeito e cidadania. Maria torna-se figura de identificação e parceira de diálogo. Ela é a mulher do povo, uma das pobres, não diferente delas. Sem permissão do ministério eclesiástico desenvolve-se à margem da teologia oficial um discurso teológico na religiosidade popular:

*Maria, falta o feijão,
hoje não há nada pra comer.
Maria, falta o pão,
mas não as contas pra pagar.
Maria, falta o remédio,
assim não dá pra ninguém viver.
Maria de Deus, mulher decidida,
exemplo de fé e libertação,
ajuda, mãe Maria, a transformar
água em vinho
e em pão, para alimentar nós pobres.*

*Ensina-nos, Maria, a construir o
reino de Deus.
Maria, queremos caminhar,
não sabemos para onde.
Maria, todos os dias lutamos por
libertação.
Ajuda, mãe Maria, a vencer toda a
opressão.
Ensina-nos, Maria, que a vida se
vive lutando,
e não se vive no medo.⁴²*

Nesse texto não somente é apropriada ou atualizada a tradição. Articulam-se sobretudo uma autoconsciência e uma perspectiva de vida que, depois de 500

anos de anulação dessas pessoas, inauguram uma nova fase na história de suas vidas.

Até aqui mencionamos dois elementos da *releitura*, a realidade, ou o mundo em que vivemos, e as premissas da igreja. No processo hermenêutico o texto da Bíblia assume a função de um interlocutor dos dois outros elementos. A explicação é entendida como interação desses três fatores (texto, contexto e pré-texto), como Carlos Mesters sempre de novo ensaiou em seus trabalhos bíblicos⁴³. De forma alguma ficam de fora as informações exegéticas. Pelo contrário, são adicionadas na medida apropriada para a pedagogia da libertação. Como singularmente esclarecedores mostraram-se quatro aspectos de indagação sócio-histórica que lêem o texto com vistas a suas implicações econômicas, sociais, políticas e ideológicas. À mesma análise também é submetido o texto do “presente”, a realidade, antes de se produzir um posicionamento crítico.

Uma forma digna de nota da *releitura* exegética constitui o modelo dialogal das comunidades de base⁴⁴. Também a catequese parte da estrutura comunicativa fundamental da fé. A Bíblia, portanto, não existe para si, e tampouco é descolada do cotidiano, nem é lida de modo elitista, esotérico ou excludente, mas acompanha a caminhada da fé, como complemento da luta pela sobrevivência. Sinal dessa inserção é o processo ininterrupto em que os antigos textos recuperam sua vitalidade como canções, orações, paráfrases ou outras formas de literatura popular⁴⁵.

A autocompreensão da hermenêutica na teologia da libertação sempre esteve disposta a refletir criticamente sobre sua caminhada. Isso se tornou especialmente urgente nos últimos anos, pois

o processo de globalização que se delineia desde 1989 desafia a América Latina de um modo específico. Novos elementos (entre outros, os pensamentos feminista e ecológico; questionamentos de minorias étnicas e sociais, e de grupos marginalizados; impulsos do ecumenismo e de novos agrupamentos religiosos) imiscuíram-se no discurso teológico⁴⁶, conferindo-lhe um perfil colorido. Em relação à exegese podemos assinalar que essa evolução não significa nem retrocesso nem estagnação. O alvo da “libertação” não foi abandonado. No caminho até lá, contudo, interage uma dinâmica que irrita quem está de fora do processo.

4.

Como nós europeus lidamos com a certeza e determinação nas explicações latino-americanas da Bíblia? – Será que observar como os outros usam a Bíblia ajuda a nós europeus a desaprendermos reivindicações implícitas e explícitas de que temos o monopólio do trabalho exegético? – Será que permitimos que o fazer exegético dos outros nos entusiasme? – Nosso passado, ainda que os descendentes não sejam causadores da história de violência, não deixa de ser um ônus. Agrega-se a isso a tendência de diagnosticarmos tão-somente história de decadência e nos instalarmos no círculo da crítica extrema, da resignação e da autocomiseração. Uma constelação de nossa época ainda parece reforçar essa síndrome, uma vez que na modernidade a razão se desmascarou como razão instrumental e foi decididamente dispensada pela pós-modernidade. O autismo latente na sociedade afasta cada vez mais os outros. Entretanto, no convívio com a

teologia dos outros ou no encontro direto com sua atitude de fé também surgem momentos de revelação⁴⁷. São convites para trabalharmos juntos num mundo que, apesar de todo o afastamento de Deus, continua sendo a criação dele. No estilo da paráclise profética, Jon Sobrino

recomenda a nós europeus buscarmos uma “razão que se sensibiliza”⁴⁸. Dar ouvidos a esse encorajamento poderia ajudar a transformar o trabalho exegético na Europa.

(Tradução: Werner Fuchs)

Notas

- ¹ D. SIMO, Die Nord-Süd-Problematik aus der Sicht des Südens, in: WORLD UNIVERSITY SERVICE/DEUTSCHES KOMITEE (Eds.), *Der Nord-Süd-Konflikt*, Wiesbaden, 1991, p. 52-63, 54.
- ² A literatura que trata do Quinto Centenário da Conquista é imensa. Cf. P. DRESSENDÖRFER, Die Wehrlosigkeit der Missionierten: Indios unter Bekehrungs- und Ausbeutungsdruck, in: J. MEIER (Ed.), *Wem gehört Lateinamerika?* : Die Antwort der Opfer, München/Zürich, 1990, p. 46-58, 52s.; G. SELSER, Amerika: Entdeckung, Begegnung, Erfindung, Zufallsfund? Nominalistische Querele?, in: H. DIETRICH (Ed.), *Die Neuentdeckung Amerikas*, Göttingen, 1990, p. 178-195; G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, 500 Jahre “Entdeckung“ Amerikas – aus der Sicht der “Entdeckten”, *Evangelische Theologie*, v. 51, p. 492-503, 1991; K. L. HÜBENER et al. (Eds.), *Weissbuch Lateinamerika*, Wuppertal, 1991; FORSCHUNGS- UND DOKUMENTATIONSZENTRUM CHILE-LATEINAMERIKA (Ed.), Berlin 1992: ensaios de R. CONCATTI (p. 11-22), A. ROA BASTOS (p. 172-180), E. GALEANO (p. 97-106); F. E. ANHELM (Ed.), 1992 – *Fünfhundert Jahre danach* : Vom kolonialen Blick zum interkulturellen Dialog, Bielefeld, 1992; T. SCHREIJÄCK (Ed.), *Die indianischen Gesichter Gottes*, Frankfurt/M., 1992; B. SCHLEGELBERGER, M. DELGADO (Eds.), *Ihre Armut macht uns reich* : Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Berlin/Hildesheim, 1992; *Religionpädagogische Beiträge*, 500 Jahre Eroberung: 1492-1992, n. 29, 1992; W. DREIER et al. (Eds.), *Entdeckung-Eroberung-Befreiung* : 500 Jahre Gewalt und Evangelium in Amerika, Würzburg, 1993; H. WALDENFELS (Ed.), *500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung-Wirtschaft-Politik-Religion*, Bonn, 1993.
- ³ R. CONCATTI, op. cit., p. 17.
- ⁴ Cf. N. SCHIFFERS, Campesinos und Kirche : Ethnologische und religionswissenschaftliche Reflexionen über schwierige Beziehungen, in: J. MEIER (Ed.), op. cit., p. 80-97, 86s.; M. DELGADO, Wir waren es nicht, sondern die anderen : Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas, *Stimmen der Zeit*, n. 209, p. 688-694, 689, 1991.
- ⁵ Cit. ap. R. CONCATTI, op. cit., p. 17.
- ⁶ Sobre essa questão, cf. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, Neukirchen-Vluyn, 1996, p. 517ss. (EKK, III/2).

- ⁷ Cit. ap. G. GUTIÉRREZ, Emanzipation und Identität, in: H. DIETRICH (Ed.), op. cit., p. 120-130, 123; cf. também N. GREINACHER, Bekehrung durch Eroberung : Kritische Reflexion auf die Kolonisations- und Missionsgeschichte in Lateinamerika, *Evangelische Theologie*, v. 51, p. 510s., 1991.
- ⁸ M. DELGADO, op. cit., p. 691, 692. Cf. ID. (Ed.), *Gott in Lateinamerika* : Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf, 1991, p. 13ss. Acerca da teologia ibérica da eleição o autor apresentou recentemente dois estudos: *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen*, Immensee, 1994; *Abschied vom erobernden Gott* : Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Immensee, 1996.
- ⁹ Cf. apenas L. BOFF, Nach 500 Jahren : Die Herausforderung der Evangelisierung für die Franziskaner, in: MISSIONSZENTRALE DER FRANZISKANER (Ed.), *Berichte Nr. 48*, Bonn, 1991, p. 6-27, 8; N. GREINACHER, op. cit., p. 508; P. SUESS, Zur Sache der Indios in Lateinamerika, in: J. MEIER (Ed.), op. cit., p. 8-28, 11s.
- ¹⁰ L. CARDOZO Y ARAGÓN, Die Eroberung Amerikas, in: H. DIETRICH (Ed.), op. cit., p. 36-40, 40.
- ¹¹ Cf. P. DRESSENDÖRFER, op. cit., p. 48ss.; N. SCHIFFERS, op. cit., p. 87s.; G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, op. cit., p. 94s.; N. GREINACHER, op. cit., p. 505s.; C. LEGGEWIE, Das grausame Ende der Convivencia, *Die Zeit*, n° 15 (3.4.1992), p. 45; além de: W. OTTO, *Conquista, Kultur und Ketzerwahn*, Göttingen, 1992, e D. BORIS, *Ursprünge der europäischen Welteroberung*, Heilbronn, 1992, p. 31ss., 53ss.
- ¹² Sobre Bernardino de Sahagún cf. H.-J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, 1978, p. 235s.; M. SIEVERNICH, Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaften*, v. 71, p. 181-199, 1987; J. G. PIEPKE, Die prophetische Kirche Lateinamerikas von Las Casas bis Oscar Romero, in: B. MENSEN (Ed.), *Fünfhundert Jahre Lateinamerika*, Nettetal, 1989, p. 113-141.
- ¹³ Cit. ap. N. GREINACHER, op. cit., p. 512.
- ¹⁴ Especialmente os sacramentos do matrimônio e da confissão asseguraram, como demonstrou P. DRESSENDÖRFER (cf. op. cit., p. 54s.), a subjugação da população.
- ¹⁵ Cf. a esse respeito H.-J. PRIEN, op. cit., p. 175s.; T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas* : Das Problem des Anderen, Frankfurt/M., 1985, p. 177ss.
- ¹⁶ Quanto a B. de Las Casas, cf. J. MEIER, A. LAGENHORST (Eds.), *Bartolomé de las Casas* : Der Mann – das Werk – die Wirkung, Frankfurt/M., 1992; M. DELGADO, Las Casas und seine Gegner, *Stimmen der Zeit*, n. 210, p. 841-854, 1992.
- ¹⁷ Cit. ap. T. TODOROV, op. cit., p. 185; cf. H. MELBER, Die Bürde des weissen Mannes : Von der Last mit uns selber, *Peripherie*, n. 43/44, p. 8-20, 11, 1992; cf. também G. SELSER, op. cit., p. 188ss.
- ¹⁸ T. TODOROV, loc. cit.
- ¹⁹ H. BRANSCHIEDT, 500 Jahre Verdrängungsgeschichte und die Wiederkehr des Verdrängten, in: B. HÖFER et al. (Eds.), *Das Fünfhundertjährige Reich*, Dietzenbach, 1990, p. 225-248, 227; cf. R. CONCATTI, op. cit., p. 12.

- ²⁰ Cf. N. GREINACHER, op. cit., p. 510.
- ²¹ Cf. as reproduções em H.-J. PRIEN, op. cit., p. 221-228.
- ²² Cit. ap. N. GREINACHER, op. cit., p. 507; cf. G. SELSER, op. cit., p. 186ss.
- ²³ Cit. ap. R. CONCATTI, op. cit., p. 16.
- ²⁴ Cit. ap. N. GREINACHER, op. cit., p. 507.
- ²⁵ Cit. ap. G. GUTIÉRREZ, op. cit., p. 124.
- ²⁶ Cit. ap. ID., *ibid.*, p. 125.
- ²⁷ Cf. J. MEIER, *1992 - 500 Jahre Kolonialismus und Widerstand*, manuscrito, 1991, p. 2s.; R. CONCATTI, op. cit., p. 21; P. SUESS, op. cit., p. 10: “O motor da Conquista não foi a conversão dos gentios, mas o saneamento de finanças públicas arruinadas”; D. BORIS, op. cit., p. 53ss., 101ss.
- ²⁸ A. ROA BASTOS, op. cit., p. 175.
- ²⁹ N. GREINACHER, op. cit., p. 516. Cf. também U. DUCHROW, *Europa im Weltsystem 1492-1992* (Beilage zu “Junge Kirche”, fasc. 9, 1991); E. KRÄUTLER, 500 Jahre Leidensgeschichte in Lateinamerika, in: T. SCHREIJÄCK (Ed.), op. cit., p. 267ss.; P. FROSTIN, Umkehr in der Metropole : Eine Antwort der Ersten Welt auf die Theologie der Dritten Welt, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK (Ed.), *Theologie als konziliarer Prozess*, Hamburg, 1988, p. 96ss. (Weltmission heute, 3).
- ³⁰ C. Wulf, cit. ap. H. MELBER, op. cit., p. 15.
- ³¹ G. GUTIÉRREZ, op. cit., p. 121; cf. H. J. SANDER, Entdeckung durch Eroberung – ein Verdecken von Humanität, in: W. DREIER et al. (Eds.), op. cit., p. 161ss.
- ³² Expressão de N. SCHIFFERS, op. cit., p. 87; cf. também P. SUESS, op. cit., p. 102s.
- ³³ H. KOHLER-SPIEGEL, Betroffenheit ermöglichen – handeln lernen, *Religionspädagogische Beiträge*, op. cit., p. 31ss.
- ³⁴ P. SUESS, op. cit., p. 100.
- ³⁵ ID., *ibid.*, p. 107; cf. ID., Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: E. AHRENS (Ed.), *Anerkennung der Anderen* : Festschrift für H. Peukert, Freiburg, 1995, p. 64ss.
- ³⁶ Título de uma de suas obras (*Gott kommt früher als der Missionar*, Düsseldorf 1991).
- ³⁷ Estimulado por Gerard GENETTE (*Palimpseste* : Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt/M., 1993 [em francês em 1982]), esse fenômeno vem recebendo também na exegese européia uma atenção crescente.
- ³⁸ Cf. C. MESTERS, *Maria, a mãe de Jesus*, 2. ed., Petrópolis, 1978.
- ³⁹ Traduzido ao alemão por U. SCHOENBORN; cf. A. JAKOBS, *Es ist dunkel, aber ich singe*, Mettingen, 1986, p. 185; LP Polygram nº 24012, Buenos Aires, 1983.
- ⁴⁰ Cf. J. ESQUIVEL, Die eroberte und vergewaltigte Frau, *Concilium*, n. 26, p. 490-496, 1990; C. KARGL-SCHNABL, Vergewaltigt und missbraucht : Fragmente zur Conquista aus der Sicht der Frauen, in: P. ROTTLÄNDER (Ed.), *Die Eroberung Amerikas und wir in Europa*, Aachen, 1992, p. 102-131 (Misereor-Bericht und Dokumente, 5); B. FÜNFSINN et al. (Eds.), *Töchter der Sonne* : Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie, Hamburg, 1996; E. TAMEZ, *Visionen in Zeiten messianischer Dürre*, Münster, 1997.

- ⁴¹ Cf. já H. GOLDSTEIN, Anwältin der Befreiung : Mariologische Neuansätze in Lateinamerika, *Diakonia*, v. 12, p. 396-402, 1981; ID. (Ed.), *Tage zwischen Tod und Auferstehung*, Düsseldorf, 1984, p. 100s., 135; 256s.; P. G. SCHOENBORN (Ed.), *Kirche der Armen : Basisgemeinden und Befreiung*, Wuppertal, 1989, p. 193ss.
- ⁴² Ap. CAIPORA (Ed.), *Frauen in Brasilien*, Göttingen, 1991, p. 54.
- ⁴³ Quanto a C. Mesters, cf. U. SCHOENBORN, *Gekreuzigt im Leiden der Armen* : Beiträge zur kontextuellen Theologie in Brasilien, Mettingen, 1986, p. 120s.; H. BRANDT, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika* : Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie, Hamburg, 1992.
- ⁴⁴ Cumpre citar aqui não apenas E. CARDENAL com o *Evangelium der Bauern von Solentiname* (Wuppertal, 1980), publicado por ele, mas sobretudo o trabalho do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI) no Brasil. A esse respeito, cf. W. SCHÜRGER, *Theologie auf dem Weg der Befreiung* : Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien, Erlangen, 1995.
- ⁴⁵ É significativa a recepção de motivos e metáforas bíblicas na música popular (extra-eclésiástica, p. ex. Chico Buarque) e em grupos de rock.
- ⁴⁶ Cf. EVANGELISCHE AKADEMIE ISERLOHN (Ed.), *Befreiungstheologie* : Projekt der Vergangenheit oder Wegweiser in eine menschliche Zukunft?, Tagungsprotokoll 51, 1996; U. SCHOENBORN, Ausgeschlossen vom Markt – ausgeschlossen vom Heil? : Anmerkungen zur “teologia dos excluídos”, *Una Sancta*, v. 51, p. 209ss., 1996; R. FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Befreiungstheologie* : Kritischer Rückblick und Perspektive für die Zukunft, 3 vols., Mainz, 1997.
- ⁴⁷ Constituem sinais promissores, p. ex., a acolhida de impulsos da teologia da libertação na educação cristã (cf. H. K. BERG, *Ein Wort wie Feuer* : Wege lebendiger Bibelauslegung, Stuttgart/München, 1991) ou a monografia de T. SCHMELLER, *Das Recht der Anderen* : Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika, Münster, 1994 (NTA, 27).
- ⁴⁸ J. SOBRINO, op. cit., p. 124s. Na introdução à 7ª ed. de sua “Teologia da libertação” (Lima, 1990) Gustavo GUTIÉRREZ recomenda “*mirar lejos*” (olhar para o futuro).

Ulrich Schoenborn
Georg Voigt Str. 72a
35039 Marburg
Alemanha