

**“DEUS NOS FALA POR MEIO DE NOSSA PRÓPRIA
CULTURA”:
DOM SAMUEL RUIZ GARCÍA E OS CATEQUISTAS
INDÍGENAS DE CHIAPAS (1970-1973)**

*Igor Luis Andreo*¹

RESUMO: Os apontamentos que escolhemos apresentar neste artigo visam destacar o relevante papel sociorreligioso e político desempenhado pelos catequistas indígenas do estado mexicano de *Chiapas* a partir dos primeiros anos da década de 1970 e as transformações ocorridas em sua formação desde a assunção de Samuel Ruiz García ao bispado da diocese localizada na cidade de *San Cristóbal de las Casas* em 1960; as características e importância da “catequese do Êxodo” instaurada na região e, por fim, os posicionamentos político-teológicos que Dom Samuel Ruiz havia assumido às vésperas de se iniciarem os preparativos para o Congresso Indígena de 1974.

PALAVRAS-CHAVE: Catequistas indígenas. Catequese do Êxodo. Dom Samuel Ruiz García.

ABSTRACT: The notes that we have chosen to present in this article are intent to highlight the relevant socio-religious and political role played by the catechists Indians in the Mexican state of *Chiapas* from the firsts years of the 1970's and the changes in his training since the assumption of Samuel Ruiz García as Bishop of the dioceses located in the city of *San Cristobal de las Casas*, in 1960; the characteristics and importance of the “catechesis of Exodus” established in the region; and finally, the political and

¹ Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História e Sociedade da Universidade Estadual Paulista (Unesp) – Campus de Assis.

theological positions that Bishop Samuel Ruiz had taken on the eve of embarking upon preparations for the Indigenous Congress of 1974.

KEYWORDS: Indigenous catechists. Catechesis of Exodus. Bishop Samuel Ruiz García.

Nuestra cultura es como un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde encontramos Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura.

*Livro de catequese das comunidades
Tzeltales colonizadoras da Selva Lacandona*

conocer estas culturas, no por un imperativo antropológico, sino porque es el único camino, teológicamente hablando, de conocer lo que Dios esta haciendo ahí... antes de llegar a desarrollar cualquier actividad, tengo que conocer qué es lo que Dios está haciendo ahí... Descubrir esta historia salvífica, en cada cultura, y tomar esta como punto de partida de una evangelización encarnada en esta cultura

Dom Samuel Ruiz García

Introdução

Este artigo consiste em uma síntese de reflexões que constam na dissertação de mestrado *Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional*,² cujo

² ANDREO, Igor Luis. *Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. 2011. 201 f. Dissertação (Mestrado em História) –

conteúdo, entre outros motes centrais, apresenta uma explanação do papel de conscientização étnico-política desempenhado, no período de 1968 a 1974, pela Teologia da Libertação entre comunidades indígenas do estado de *Chiapas* (México), partindo da tentativa de compreensão das especificidades político-teológicas assumidas pela diocese localizada na cidade de San Cristóbal de las Casas sob o bispado de Samuel Ruiz García iniciado em 1960.

A trajetória de Samuel Ruiz foi marcada por sua criação em um ambiente familiar e escolar católico radicalmente conservador, vivenciado sob um contexto político nacional de perseguição e limitação dos privilégios e direitos da Igreja Católica, e por uma formação eclesial tradicional iniciada aos treze anos de idade no México e reforçada por uma estada para estudos em Roma sob o pontificado reacionário de Pio XII, no qual o anticomunismo ocupava um espaço central. Para fornecer uma ideia das características que marcavam o pensamento de Samuel Ruiz ao assumir a diocese de *San Cristóbal*, segue um trecho de sua primeira carta pastoral dirigida violentamente contra a Revolução Cubana:

detrás de una doctrina que toma como bandera la justicia social, el comunismo se fue infiltrando al esgrimir la antigua arma de la falsedad, la hipocresía, el engaño y la calumnia; habiendo logrado que muchos vean la hoz y el martillo como un símbolo de libertad y reivindicación social, sin que perciban el fondo rojo de iniquidades y crímenes sin cuenta con que este destruidor del sistema se ha impuesto donde ha colocado su garra opresora.³

No primeiro capítulo dessa mesma Dissertação de Mestrado, defendemos a hipótese de que a partir de 1968 ocorreu uma ruptura

Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

³ RUIZ, García apud SAINT-PIERRE, Héctor Luis. Don Samuel Ruiz, el obispo guerrillero de Chipas y la declaración de guerra de la selva Lacandona. *Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, n. 12, p. 63-84, 2001.

radical nas orientações socioteológicas advindas da diocese de *San Cristóbal* em direção a posturas pluralistas (que tendiam à formação de igrejas autóctones) e libertárias, sobretudo e respectivamente em virtude da influência exercida sobre Dom Samuel Ruiz pelo Segundo Encontro do Departamento de Missões do Conselho Episcopal Latino Americano (Celam) – realizado em *Melgar* (Colômbia) – e pela Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano – realizada em *Medellín* (Colômbia) – eventos estes nas quais começavam a se delinear a Teologia Indígena e da Libertação.

Assim sendo, propomo-nos a focar este artigo na apresentação de paulatinas transformações ocorridas em decorrência dessa viragem empreendida pela diocese de *San Cristóbal* e na análise de características que o pensamento socioteológico do bispo Samuel Ruiz havia assumido às vésperas de se iniciarem os preparativos para o Congresso Indígena de 1974, realizados ao longo de um ano de intensos trabalhos com as comunidades indígenas organizados pela diocese e cujas consequências interpretamos e defendemos como fundamentais para o desenvolvimento de processos de conscientização política e étnica que, direta ou indiretamente, fertilizaram o solo onde a partir de meados da década de 1980 foi semeada a insurgência neozapatista que eclodiu em primeiro de janeiro de 1994.⁴

O primeiro Conselho Indígena

Em janeiro de 1970 ocorreu um Encontro em Xicotepec de Juárez (estado de *Puebla*), promovido e patrocinado pelo *Centro*

⁴ Optamos por não nos aprofundarmos em temáticas referentes à nossas interpretações acerca do Congresso Indígena de 1974 e suas consequências, assim possibilitando que nos concentremos em aspectos de seus antecedentes. Quanto ao Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e aos processos desencadeados na década de 1980 e que levaram a seu surgimento, sugere-se conferir: FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. *A guerra é o espetáculo: origens e transformações da estratégia do EZLN*. 2003. 366 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

Episcopal de Ayuda a Misiones Indígenas (Cenami) e organizado pelo recém criado *Centro Nacional de Pastoral Indígena* (Cenapi), cuja presidência competia ao bispo da diocese de *San Cristóbal*, Samuel Ruiz García. Nesta ocasião ocorreram, simultaneamente, dois encontros paralelos: o da Pastoral Indígena, composta por bispos, sacerdotes e missionários, denominado *Primer Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes* e *El Primer Consejo Indígena*, no qual dezenove indígenas eleitos por suas respectivas comunidades e representando quatro estados (*Chiapas, Michoacán, Hidalgo e Puebla*) e seis etnias diferentes (*Tzeltal, Tojolabal, Tarasco, Nahuatl, Otomí e Totonaco*), foram convidados a debater sobre a relação entre a Igreja católica e os indígenas. As falas proferidas durante *El Primer Consejo Indígena* foram gravadas, transcritas e publicadas no livro *Xicotepec – indígenas en polémica sobre la iglesia*.⁵

Dentre os indígenas participantes havia seis catequistas de *Chiapas* em ativo exercício pastoral, quatro da etnia *Tzeltal* e dois da etnia *Tojolabal*, o que permite que esta obra possa ser empregada como uma fonte importante para conhecermos alguns aspectos relevantes do pensamento dos catequistas indígenas, pouco tempo depois do início das transformações ocorridas na diocese de *San Cristóbal*, mas em um período que antecede a instauração da catequese do Êxodo na *Selva Lacandona* que será tratada logo adiante. Consideramos relevante abordar o tema dos catequistas indígenas em razão de:

Es con ellos con quienes se comienza el proyecto liberador, de ellos dependía la aceptación de las ideas liberadoras de la Iglesia [...] Ellos iban y venían de sus poblados, como verdaderos misioneros, recorrieron montañas bajo el consentimiento y acompañamiento de su Obispo Samuel Ruiz. Así se convierten en los maestros de sus compañeros, lo que les otorgaba prestigio dentro y fuera de localidad. De esta manera se convierten en los líderes de sus

⁵ Cenami. *Xicotepec – indígenas en polémica sobre la iglesia*. México: Universidad Iberoamérica, 1970.

poblaciones de origen, porque no sólo se dedicaban a cristianizar, sino que volvieron intermediarios para las gestiones agrarias, los que apoyaban en la resolución de los problemas tanto familiares como locales, y sobre todo fueron el enlace entre la población y el clero [...] Los catequistas eran quienes sabían leer y escribir, participaban en organizaciones sociales, a la vez que las dirigían [...] negociaban con agentes gubernamentales o con cualquier persona ajena a su población. A ellos se les consultaba sobre cuál o por cuál decisión se debe coger⁶

O Cenami foi criado em 1960 e sua orientação inicial correspondia à linha paternalista e assistencialista da Igreja Católica, visando à catequização sem nenhuma referência aos conteúdos e valores da cultura indígena. No entanto, com a eleição de Samuel Ruiz García como presidente do Departamento de Missões do Celam, em 1969, a atuação do Cenami começou a ser modificada: “Poco a poco, el viejo esquema asistencial se fue transformando en una pastoral liberadora, de resolución global del problema indígena, en los niveles económico, político y cultural.”⁷

As anotações do método de organização do *Primer Consejo Indígena* denotam a preocupação dos organizadores com que os indígenas se expressassem por si próprios, reduzindo as interferências externas ao mínimo, apesar de ser inegável algum direcionamento, uma vez que os temas a serem tratados foram escolhidos *a priori*:

1. Antes de iniciar formalmente la reunión, darles tiempo suficiente para que se conozcan, intercambien experiencias y entren en confianza [...]
2. Que se sientan con libertad para elaborar sus propios horarios [...]

⁶ SÁNCHEZ Franco, Irene & MÜLLER, Eva Juliane. *Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. II Jornada de Sociología del Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2007, p. 6-7.

⁷ FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz – El caminante*. México: Espasa Calpe, 1994, p. 76.

3. Darles a conocer el tema que se discutirá y dejar que ellos lo desarrollen como les parezca mejor y que traten los puntos que sean de mayor interés para ellos ya que están viviendo sus problemas.
4. Confiar en el grupo y en su capacidad para discutir sus problemas.
5. No tratar de apresurarlos con una idea, tener paciencia para comprender cómo van elaborando temas, analizando sus ideas, madurándolas, concretando puntos y llegando a conclusiones.
6. Ser parte del grupo, no llevar la idea de dirigir o presidir, ni darles ideas personales. “Ser uno más entre ellos”.
7. Mantenerse siempre en el papel de observador sin intervenir verbalmente en las discusiones del grupo.
8. Emplear la recreación organizada como un medio para lograr la confianza y la unión del grupo.
9. Dejar que el grupo elija sus representantes.
10. Dejar que el grupo decida, redacte y dé sus propias conclusiones.⁸

Antecipando a primeira citação dos indígenas no Encontro, queremos informar que o espanhol falado por eles (e transcrito no livro) muitas vezes é de difícil entendimento. Como afirma Samuel Ruiz no prólogo é “un castellano pitoresco, incisivo, vivencial y concreto”.⁹

Uma questão ressaltada em vários momentos pelos catequistas de *Chiapas* durante o Encontro refere-se à falta de contato e atenção dos sacerdotes e à ineficácia de seus serviços, evidenciando a importância – e o conseqüente prestígio – dos catequistas, uma vez que para muitas comunidades indígenas o catolicismo chegava somente através deles. No entanto, muito de suas preocupações quanto à falta de sacerdotes, às reivindicações (de que aprendam os idiomas indígenas, mantenham contato, ensinem adequadamente os catequistas e busquem conhecer os diferentes costumes de cada localidade indígena) ocorrem devido à crença de que partes de seus costumes são “maus”, “errados” e,

⁸ Cenami. Op. cit., p. 21.

⁹ Ibid., p. 2.

portanto, devem ser corrigidos pelos padres, aos quais entendem, ademais, que cabe a proteção (paternalista) dos indígenas frente aos abusos dos ladinos.¹⁰ Seguem alguns exemplos.

Juan Hernández, catequista *Tzeltal* de *Chacomá*: “que sepa también el padre cómo evitar costumbres que no es bueno, porque nomás si no sabe cómo es la costumbre, el padre, no se avanza en su trabajo”.¹¹

Sebastián Hernández, catequista *Tzeltal* de *Chacomá*:

Porque nosotros en nuestro recinto, en nuestro paraje, tenemos varias costumbres: las costumbres que son buenas y las costumbres que son malas. ¿Porque? porque no nos enseñan [...] nosotros pensamos que ya estamos buenos y si no nos pregunta y no nos atiende pensamos que ya somos bien cristianos, pero no, está revuelto con las costumbres malas, revuelto.¹²

Juan, respondendo à Sebastián: “Pero sí, debe aprender un poquito cada idioma, porque los catequistas no todos sabemos hablar español, y también los sacerdotes no pueden hablar nuestro idioma y así no se puede controlar la comunidad.”¹³

A respeito dos conflitos entre indígenas e os ladinos: Manuel Gómez López, catequista *Tzeltal* de *Oxchúc*: “queremos la fuerza del sacerdote, por eso nos estamos metiendo, y duro, y duro, y duro. No al esto y esto, estamos de plano como es lo que queremos si necesitamos.”¹⁴

Seguir com os (maus) costumes é entendido pelos catequistas como um obstáculo ao progresso espiritual da comunidade: Manuel: “los sacerdotes [...] si nos deja boca abierta y no nos orienta ahí, y no nos orienta, ¿no?; por eso seguimos la costumbre.

¹⁰ Termo empregado para designar os mestiços do México.

¹¹ Cenami. Op. cit., p. 24.

¹² Ibid., p. 25.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibid., p. 40.

No hay progreso espiritual, no hay desarrollo espiritual como lo quiere Dios, como lo que gusta Cristo.”¹⁵

Entendemos que isto se deve à formação ocidental e vertical que eles receberam nas escolas para catequistas num período que antecede às transformações iniciadas a partir de 1968. Os primeiros catequistas indígenas de *Chiapas* foram formados a partir de 1952, pelo antecessor de Dom Samuel Ruiz na diocese de *San Cristóbal*, bispo Lucio Torreblanco, sobretudo como forma de combater o avanço inicial de algumas denominações protestantes de procedência estadunidense sobre as comunidades indígenas. A formação teológica fornecida a esses indígenas era tradicional e elementar, meramente introdutória, mas mesmo assim o movimento de catequistas cresceu consideravelmente, principalmente nas zonas *Tzeltales*.¹⁶ Por outro lado, sob as orientações de Samuel Ruiz – ainda em um período que antecede “a virada” radical de seus posicionamentos socioteológicos¹⁷ –

¹⁵ Cenami. Op. cit., p. 49.

¹⁶ VOS, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños: Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 217-218.

¹⁷ Entendemos que em razão da participação de Dom Samuel Ruiz em todas as seções do Concílio Vaticano II (1962-1965), passaram a ocorrer mudanças graduais nas orientações advindas da diocese de *San Cristóbal*, contudo, tais transformações foram superficiais e não geraram nenhuma grande ruptura no ideário e na atuação do bispo. Em linhas gerais, defendemos que sob o impacto do Concílio, Samuel Ruiz reforçou e buscou expandir para outras regiões mexicanas a missão evangelizadora e de melhora da condição de vida dos indígenas, entretanto sob uma perspectiva assistencialista, paternalista e etnocêntrica. Sua preocupação em relação aos indígenas possuía um caráter socioeconômico, mas não político ou étnico-teológico, o que consistia em uma forma possível de interpretação das orientações do Concílio Vaticano II, apesar de não ser a única. Samuel Ruiz não mais percebia a Igreja e seu papel como algo essencialmente transcendente e acima da sociedade, mas seu pensamento permanecia atrelado ao anticomunismo e às políticas *indigenistas* mexicanas, isto é, a saída para a “salvação” dos indígenas era vista como sua “mexicanização”, ou seja, com a integração do indígena à sociedade capitalista mexicana através da assistência social visando o desenvolvimento econômico e da educação (ocidental) laica e, sobretudo,

esse modesto quadro inicial mudou de figura com a criação de duas escolas diocesanas, sob responsabilidade de representantes da ordem marista. Entretanto, a formação dos catequistas, apesar de haver ganhado certa sofisticação teológica e educacional, permanecia etnocêntrica e despolitizada:

De estas escuelas salieron, entre 1962 y 1968, más de 700 catequistas procedentes de distintas regiones indígenas de Chiapas. Salieron con buena preparación bíblica, dogmática y moral, además de haberse enriquecido con varias habilidades (carpintería, horticultura, sastrería, cocina) y conocimientos (español, matemáticas, higiene, salud). El método utilizado era muy dinámico, pero occidentalizante y vertical. Padecía también de dos grandes lagunas. En primer lugar, no tomaba en cuenta la cultura de los pueblos a los cuales pertenecían los alumnos, de manera que éstos, al regresar a sus comunidades, solían actuar en contra de las creencias y prácticas antiguas. Por otro lado, tampoco ofrecía respuestas a la situación de opresión en la que vivía el campesinado indígena.¹⁸

Contudo, outras características são perceptíveis nas falas dos catequistas no Encontro de 1970: Manuel Gómez López, sempre que se refere ao que espera da Igreja Católica para com as comunidades indígenas, trata o espiritual e o material como inseparáveis: “que nos trae a Cristo es lo que espero yo; tanto lo espiritual, tanto lo material.”¹⁹ Em seus pronunciamentos as questões de evangelização sempre aparecem associadas às

religiosa em moldes católicos romanos, o que implica na busca por um extermínio paulatino da cultura étnica nativa – opção esta que possui raízes no ideário da intelectualidade e elites governantes mexicanas desde o século XIX quando se iniciou a implantação de políticas públicas que visavam o forjamento de uma identidade nacional. Para mais informações sobre as políticas indigenistas mexicana sugere-se conferir: NAVARRETE, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*. México: Unam, 2004.

¹⁸ VOS, Jan de. Op. cit., p. 220.

¹⁹ Cenami. Op. cit., p. 23.

necessidades materiais: “no conozco la palabra de Dios, si no recibo todo lo que necesito para vivir con Cristo”.²⁰

Manuel não entende a função da Igreja como algo apenas transcendental, mas seu entendimento do material é algo próximo do assistencialismo. O pensamento de Manuel e dos outros catequistas presentes no Encontro de *Xicotepac* pode ser apresentado como a representação desse momento, no qual a nova postura evangelizadora da diocese estava sendo implantada, mas ainda convivía com as orientações que a antecederam. Assim sendo, muitas reivindicações apresentadas podem ser entendidas como compatíveis com a renovação evangelizadora iniciada após 1968.

Juan Hernández defende que a organização comunal sob a qual está estruturada a comunidade indígena seja respeitada pelos sacerdotes:

si él nada más escoge personas para platicar con él, pero nosotros ya no necesitamos porque si nos siente que nosotros somos aparte, y nomás los escogidos, ahí van con él, entonces el sacerdote no, porque debe decir que viene la cooperación del mejoramiento de la Iglesia, del templo, pues sin saber los demás, pues no.²¹

Manuel Gómez López demanda, em nome de todos os participantes indígenas, durante sua participação no Encontro dos padres e bispos, que o papel dos catequistas indígenas seja valorizado, pois é através deles que se torna possível conhecer as peculiaridades de cada localidade a ser atendida:

Ahí va el sembrador... Si no hay compañeros ¿cómo va a sembrar en ese campo? si no sabe qué produzca ahí en ese lugar, qué

²⁰ Ibid., p. 31.

²¹ Ibid., p. 27. Demanda que acabou por ser atendida, uma vez que, ao longo do tempo, os catequistas passaram a ser eleitos pela comunidade, no entanto, houve casos em que os sacerdotes continuaram a impor sua escolha. Para mais detalhes conferir: SÁNCHEZ & MÜLLER. Op. cit., p. 8.

cosecha ahí en lugar [...] Haga cuenta el sacerdote que llega en su parroquia en misión, en tal lugar que la están en zona indígena [...] Necesita un ayudante. Por eso si los misioneros deveramente nos cooperamos, cosecha almas Cristo.²²

A questão das festas indígenas reflete essa transição do pensamento, uma vez que ao mesmo tempo em que os catequistas acreditam que os padres devem proibir as festas que são “ruins”, “anticristãs”, exigem que lhes seja explicado os motivos da proibição para que se proibam somente aquelas festas que realmente sejam “maléficas”. Segue um exemplo dentre os que ao longo do texto são repetidos por outros catequistas: “Sebastián: ¿por qué el padre nos prohíbe todos los bailes? Porque todos los bailes no pueden ser malos ¿no?, algunos bailes son buenos también. La comunidad debe saber por qué lo prohíbe el padre, cual es el defecto de eso.”²³

Outro posicionamento dúbio dos catequistas refere-se à questão da necessidade de que os sacerdotes aprendam os idiomas indígenas. Ao mesmo tempo em que Juan, como vimos, quer que os padres aprendam os idiomas indígenas para, assim, poder controlar melhor e corrigir mais eficazmente os “maus costumes” dos indígenas, Manuel defende que eles aprendam os idiomas nativos para que realmente possam compreender a realidade indígena: “[...] Creo que realmente lo que necesitamos, es que realmente el sacerdote llegue a comprendernos a nosotros los indígenas, llegue a comprender la realidad que tenemos”.²⁴

Enquanto isso, o referido Encontro simultâneo dos missionários, padres e bispos, isto é, o *Primer Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes*, foi marcado pela nova proposta pastoral de evangelização “encarnada” na cultura dos indígenas – abraçada por Samuel Ruiz desde o Encontro *Melgar* – o que pode ser percebido em

²² Cenami. Op. cit., p. 64.

²³ Ibid., p. 54.

²⁴ Ibid., p. 60.

seu documento final, por exemplo, através da seguinte passagem: “Deus fala no próprio coração das culturas indígenas. [...] E se a missão da Igreja é precisamente descobrir Cristo nas culturas, realizar nelas a plenitude da palavra, sua tarefa é simultaneamente lavá-las à plenitude de seu desenvolvimento cultural”.²⁵

Juan Gorski faz uma comparação entre *Xicotepec* e *Melgar*, no qual se destacam as diferenças quanto à abordagem da problemática social: “Melgar habló de ‘marginación’; Xicotepec, de la ‘opresión’; Melgar llamó la atención sobre aspectos de ‘desarrollo económico’; Xicotepec, sobre ‘la politización del problema indígena.’”²⁶ Desta forma, Gorski nos ajuda a compreender que em Xicotepec, a riqueza antropológica associada ao pensamento teológico apresentada em *Melgar*, foi amalgamada a uma politização advinda com os preparativos para Conferência de *Medellín*. No Encontro eclesial em Xicotepec a valorização teológica da cultura indígena persistiu, entretanto, o desenvolvimentismo foi abandonado em prol da busca por uma politização mais próxima das reflexões características à teoria da dependência.

O desenvolvimentismo e a teoria da dependência foram as duas principais teorias explicativas para pobreza na América Latina adotadas pelos setores renovadores da Igreja católica latino-americana do período, ganhando força a partir da abertura possibilitada pelo Concílio Vaticano II. Nos anos seguintes à primeira sessão do Concílio (1962) predominou a teoria do desenvolvimento ou desenvolvimentismo que, em linhas gerais, constituía-se na interpretação da América Latina como uma região subdesenvolvida, atrasada em relação aos países

²⁵ PREZIA, Benedito. 60 anos de presença missionária junto aos povos indígenas. In: PREZIA, Benedito (Org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indígena e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 54.

²⁶ GORSKI apud SARMIENTO, Tupayupanqui Nicanor. La Prehistoria de la Teología India. In. *Teología India en la Iglesia Latinoamericana*. 1999. Tese (Doutorado em Teologia) – Universidad Católica de Bolivia, Santa Cruz, 1999. p. 31.

economicamente ricos, cujo modelo de modernização deveria ser copiado para se alcançar o mesmo desenvolvimento e eliminar a pobreza. Por sua vez, a partir de 1966, com a convocação da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano – realizada em 1968 na cidade de *Medellín* (Colômbia) – houve uma imensa eclosão de declarações, documentos e reuniões realizados como preparativos para a Conferência, a partir dos quais a teoria da dependência começou, paulatinamente, a se impor como uma alternativa ao desenvolvimentismo, sobretudo através dos especialistas que auxiliavam os bispos. A teoria da dependência, a grosso modo, explicava que a situação de pobreza vivenciada na América Latina era fruto da exploração gerada por sua dependência estrutural frente aos países desenvolvidos do sistema capitalista, dependência esta que somente poderia ser extinta com uma transformação estrutural que acabasse com o sistema econômico capitalista em vigência. Inclusive o termo libertação é característico da linguagem empregada pelos autores ligados à teoria da dependência, sofrendo alterações ao ser apropriado pelo discurso cristão, que o desprende de sua semântica estritamente política e econômica.²⁷

O Êxodo dos *Tzeltales*

O locus principal – mas não o único – do trabalho renovado de evangelização da diocese de *San Cristóbal*, após 1968, ocorreu nas comunidades que migraram para a região da Selva

²⁷ Para mais detalhes sobre essas duas teorias, sobre o Concílio Vaticano II e sobre a Teologia da Libertação sugere-se conferir: LIBÂNIO, João Batista. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em: < <http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm> > Acesso em: 28 ago. 2010; LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2000; e OLIVEROS Maqueo, Roberto. *Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)*. In: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. (Org.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 17-50.

Lacandona,²⁸ cujo momento de intensidade migratória havia iniciado nos anos de 1950 e aumentado ainda mais nos anos de 1960, quando muitas fazendas trocaram o cultivo do café pela criação de gado, que demandava grandes extensões de terra e pouca mão de obra.

Equipes de missionários, imbuídas da nova orientação da diocese de “encarnar o evangelho” na realidade indígena, buscaram aproximar-se desses colonos da *Selva Lacandona*. Frente à carência de padres e legitimado pela flexibilização das estruturas internas da Igreja defendida pela embrionária Teologia da Libertação, Dom Samuel Ruiz delegou poderes e os missionários capacitaram muitos catequistas indígenas. Um dos resultados dessa aproximação foi a descoberta dos responsáveis pela paróquia de *Ocosingo* – que atendia a maior parte da região da *Selva Lacandona* – de que os migrantes pioneiros da etnia *Tzeltal* enxergavam a selva como uma espécie de terra prometida, uma vez que a distância e as muitas adversidades encontradas eram entendidas como uma proteção contra a exploração dos fazendeiros.

Segundo Jan de Vos,²⁹ a partir de 1971 os paroquianos de *Ocosingo* liderados pelo marista Javier Vargas – antigo diretor de uma das escolas de catequistas de *San Cristóbal* e grande conhecedor da cultura e da língua *Tzeltal*³⁰ – conjuntamente com

²⁸ As considerações relativas ao Êxodo *Tzeltal* foram realizadas, sobretudo, a partir dos relatos obtidos em: BARABAS, Alicia M. La Rebelión Zapatista y el Movimiento Indio en México. *Série Antropologia*, Brasília n. 208, p. 01-16, 1996; FAZIO, Carlos. Op. cit.; e VOS, Jan de. Op. cit.

²⁹ VOS, Jan de. Op. cit., p. 222-223.

³⁰ “Javier Vargas formulaba tres condiciones para que los proyectos promovidos entre los colonos pudieran tener éxito: un trato justo con ellos, la participación de todos, y un respeto total a sus valores [...] Cualquier programa estaría condenado al fracaso si no se consideraran 1) la dinámica comunitaria (“pajal ayotic”: todos iguales); 2) el “acuerdo” o convencimiento con base en argumentos para llegar a la convicción común; 3) el “tiempo indígena”, de duración notablemente más larga que el occidental; 4) la lengua, medio orgánico, participativo y responsabilizante del acuerdo; 5) el respeto a la autoridad en la comunidad; y 6) el “trato” o convenio con todo el rigor de la

os catequistas indígenas *Tzeltales*, introduziram o que Jan de Vos denominou como catequese do Êxodo (passagem bíblica do Velho Testamento bastante retomada pelos adeptos da Teologia da Libertação). Partindo dessa crença prévia, foi realizado um paralelo entre a caminhada efetuada pelo povo judeu para escapar da escravidão e a migração do povo *Tzeltal* até a *Selva Lacandona*, rumo à libertação de sua situação de opressão. Em linhas gerais ressaltaremos os pontos levantados por Jan de Vos³¹ que consideramos importante apresentar acerca dessa catequese do Êxodo.

O título dado à catequese do Êxodo é revelador: *Los Tzeltales de la selva anuncian la buena nueva*, ou seja, eles anunciam e não recebem, se apresentam como sujeitos ativos da pregação do evangelho e, percebendo o conteúdo da catequese, é possível inferir que é apontado como vontade de Deus que os *Tzeltales* se (auto) libertem de qualquer forma de opressão e caminhem – como os judeus caminharam – para construir um povo novo em uma nova terra, onde haja justiça. Algumas passagens de uma versão em espanhol da catequese do Êxodo servirão para ilustrar essas afirmações:

Todos los hombres tenemos derecho a poseer la tierra por el trabajo que realizamos: es mandato de Dios [...] Nuestros padres [...] fueron mozos en las fincas de los grandes ricos. Ellos y muchos otros mexicanos sintieron la esclavitud y empezaron a luchar por libertad [...] No somos libres si no tenemos tierra para hacer nuestra casa, para sembrar nuestra milpa, para tener nuestros animales y para vivir en la comunidad³²

Ademais, interpretações voltadas para a realidade cultural dos *Tzeltales* ocorrem a partir de passagens bíblicas e povoam

ley, ya que es definitivo y debe ser cumplido.” VOS, Jan de. Op. cit., p. 175.

³¹ VOS, Jan de. Op. cit., p. 224-231.

³² Ibid., p. 225.

os textos da catequese, como a seguinte: “Yo pondré mi ley en todos los hombres, la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo”:

Así como cada uno tiene la ley de Dios escrita en el corazón, así cada comunidad tiene leyes que nacen de la ley de Dios. Esas leyes o costumbres de nuestra comunidad no se le hacen en balde. Salen del pensamiento de Dios y del acuerdo de toda la comunidad [...] Nuestros abuelos y padres nos la han enseñado, porque son cosas que nos sirven y debemos respetar. Cuando va pasando el tiempo, estas leyes van cambiando un poco. Cambia la manera cómo las hacen los hombres, pero no cambia el Espíritu de Dios que hay en ellas.

Na continuação, essa valorização cultural se repete quanto à relação entre a vontade de Deus e a cultura *Tzeltal*:

Al hacer Dios al hombre, no lo hizo solo, abandonado. Lo hizo en compañía de otros hombres, que son su familia y su comunidad [...] Nuestro idioma, nuestros vestidos, nuestras fiestas, nuestra manera de trabajar y todo que tenemos y sabemos, es como una herencia que nos han dado los antepasados. A esa herencia llamamos: nuestra cultura. Nuestra cultura es como un apellido, es lo que nos hace ser hermanos [...] Nuestra cultura es como un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde encontramos Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura.³³

Outro ponto relevante consiste na interpretação acerca da passagem bíblica referente à terra prometida e à (auto) libertação:

Desde antiguo Dios ha prometido a los hombres una tierra nueva [...] nuestra esperanza y nuestra responsabilidad es llegar a conseguir por nuestro trabajo la tierra nueva que Dios nos da [...] Los que

³³ VOS, Jan de. Op. cit., p. 225.

tienen un corazón nuevo, nada los detiene para luchar, para hacer la Tierra Nueva, porque Dios está con nosotros y Él cumple su Promesa.³⁴

Todo esse trabalho desenvolvido com os *Tzeltales* recebeu o aval de Dom Samuel Ruiz García, que buscou ampliar a catequese do Êxodo às regiões da *Selva Lacandona* não alcançadas pela paróquia de *Ocosingo*.

Dom Samuel Ruiz e o problema indígena como encruzilhada do problema de toda sociedade

Encerraremos este artigo com a análise de duas publicações (1972 e 1973) da revista *Christus*.³⁵ Nestas é possível perceber peculiaridades da linha político-teológica elaborada pelo bispo Samuel Ruiz García sob a influência das reflexões que passou a abraçar a partir de 1968, em um período no qual, primeiro, a catequese do Êxodo já havia se estabelecido nas zonas selváticas sob o alcance da paróquia de *Ocosingo* e, com o aval do bispo, começava a se espalhar para outras regiões; segundo, antecede brevemente o início dos preparativos para o Congresso Indígena de 1974, organizado sob os auspícios da diocese comandada por Dom Samuel Ruiz e de fundamental importância para os processos de conscientização étnica e política das comunidades indígenas da região como apontado anteriormente.

O artigo de 1972 consiste em uma entrevista a Samuel Ruiz realizada pelo jesuíta Enrique Maza, diretor da revista. Focaremos

³⁴ Ibid., p. 227.

³⁵ Revista mexicana fundada em 1935 por um grupo de jesuítas. Inicialmente a revista possuía um caráter estritamente clerical, entretanto, a partir da Conferência de *Medellín* tendeu a adotar posturas e opções político-sociais e teológicas compatíveis com as correntes renovadoras da Igreja Católica que viriam a ser denominadas como Teologia da Libertação, assim ampliando seus espaços de reflexão. Entre 1968 e 1973 seu diretor foi o jesuíta Enrique Maza. A revista ainda é publicada e continua reivindicando uma linha de pensamento e ação ligada à Teologia da Libertação.

a análise aqui apresentada apenas em algumas questões que consideramos mais relevantes.

A segunda questão versou sobre como lidar com a chegada da “modernização” aos territórios indígenas, ao que Samuel Ruiz respondeu que o caminho não consistia no isolamento da cultura indígena, mas sim em uma conscientização, através da evangelização, que permitisse encontrar na própria cultura indígena os mecanismos que possibilitassem lidar com a chegada da modernização sem que a cultura indígena fosse destruída, levando as comunidades a lutar tanto pelo melhoramento individual quanto coletivo:

me pregunto si la palabra “integración”, es decir absorción, en ese cuestionamiento, sale ilesa o no.

La posición no es crear una especie de aislamiento de las comunidades indígenas, como si estuviéramos ciegos y no viéramos que existen actualmente, dentro de la interrelación mundial, repercusiones culturales y que ninguna cultura es estática. Sino que se trataría de encontrar, desde el fondo mismo de la cultura indígena, los mecanismos que le sirvan para poderse relacionar mejor con una sociedad de consumo, que está también en cuestionamiento. [...] Da la impresión de que este proceso puede compararse a una grande aplanadora, nuestra civilización, que va a aplastar a la otra cultura, precio que tiene que pagar el indígena por un cierto mejoramiento económico, bastante discutible, porque queda el en piso bajo de la sociedad.

[...] cuando el mensaje evangélico haga caer el indígena en la cuenta de su propio aplastamiento y de la urgencia que él tiene de realizar la caridad en una lucha por su mejoramiento individual y colectivo, esto, creo yo, no tendrá comparación con un proceso de absorción.³⁶

³⁶ RUIZ. García Samuel. El problema indígena, encrucijada de toda nuestra sociedad. *Christus*, México, p. 46-51, abr. 1972.

Nessa resposta é possível observar paralelos com reflexões que a Teologia da Libertação ressaltava no período: a visão negativa do sistema capitalista, sob o qual se estrutura a sociedade ocidental; a conscientização sociopolítica como papel da evangelização, visando que os explorados busquem sua própria libertação e a avaliação da modernização a partir de como ela afetava os pobres, no caso, os indígenas.³⁷

Entretanto, acreditamos que pode ser traçado um paralelo ainda mais expressivo com as reflexões apresentadas em *Melgar*.³⁸ É possível dividi-lo em três aspectos: primeiro, a avaliação

³⁷ Primeiramente deve estar claro que os objetivos da Teologia da Libertação são, acima de tudo, religiosos e não podem ser reduzidos à arena social ou política. Assim sendo, Michael Löwy afirma que os preceitos básicos da Teologia da Libertação podem ser divididos em oito: o primeiro é a denúncia do sistema capitalista visto como injusto, de maneira mais categórica do que muitos setores marxistas, uma vez que é carregado de uma repulsa moral; o segundo é a utilização do marxismo para compreender as causas da pobreza e as contradições do capitalismo; o terceiro é a opção em favor dos pobres e da solidariedade com sua luta de autolibertação; o quarto é o desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres como alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista; o quinto é uma nova leitura da Bíblia, voltada para o Êxodo, visto como paradigma da luta de um povo por sua libertação; o sexto é luta contra a idolatria materialista identificada com o sistema capitalista; o sétimo é a libertação humana histórica como antecipação da salvação humana em Cristo; e, por fim, uma crítica a teologia dualista tradicional como fruto da filosofia platônica e não da tradição bíblica, na qual a história humana e a divina são distintas, entretanto inseparáveis. Estes preceitos estão ligados com as relações estabelecidas com a defesa ou crítica de aspectos referentes ao “mundo moderno”. De acordo com Löwy, a Teologia da Libertação critica as consequências perniciosas e malignas que certo tipo de progresso econômico, o liberalismo e a civilização moderna trazem para os pobres da América Latina, isto é, a “opção pelos pobres” foi o critério pelo qual era avaliada tanto a doutrina tradicional da Igreja, como a sociedade ocidental moderna. LÖWY, Michel. Op. cit.

³⁸ É possível sintetizar as conclusões do Encontro de *Melgar* à premissa de que, uma vez que Deus quer a salvação de todos os homens, então Ele, de algum modo, está presente em todo e qualquer grupo humano e, assim sendo, ao invés de anunciar Cristo aos indígenas, o papel do evangelizador deve ser o de descobrir Deus encarnado na história e, conseqüentemente, na cultura de cada comunidade. Desta forma, o texto dessas conclusões do

dos possíveis prejuízos trazidos para os pobres transcende os aspectos socioeconômicos, enfatizando o perigo de causar danos à cultura indígena; segundo, quanto ao entendimento da cultura, que não precisaria isolar-se para sobreviver, uma vez que nunca se apresenta como algo estático e terceiro com a possibilidade de conscientização e liberação a partir da própria cultura e não com uma “proletarização” do indígena.

Outra das perguntas referiu-se à opressão da Igreja Católica sobre os indígenas. Samuel Ruiz respondeu da seguinte maneira:

el indígena, para poder ser cristiano, tiene que vivir su fe en moldes culturales que no le son propios. Tiene que vivir su fe a lo mestizo. Aquí estamos, de una manera involuntaria, tendiendo una opresión sobre el indígena, que le exige vivir su fe dejando de ser él mismo. [...] Tampoco podemos escapar [...] a un vicio, que es etnocentrismo. Estamos condicionados de tal manera por nuestro propio ser cultural, que tenemos un instinto, una segunda manera de actuar, una personalidad, digamos así, que nos hace contemplar la cultura del indígena desde el ángulo de nuestra cultura, no desde el ángulo de la cultura de ellos. Y medir los valores de su cultura por los nuestros. Lo cual llega a negar los valores de su cultura, y lleva también a un desprecio de su situación cultural. Este ángulo etnocentrista nos lleva a una actitud de paternalismo. Nosotros decidimos por ellos qué es lo que tiene que hacerse.³⁹

Evento, por exemplo, interpreta como consequência teológica da pluralidade característica da América Latina, a necessidade de valorização da história cultural (línguas, costumes, instituições, valores e aspirações) de cada povo e da diversidade cultural na Igreja católica e orienta para [...] una acción que ayude a las comunidades indígenas a asumir su propia responsabilidad, evitando todo paternalismo [...] Es fundamental que la presencia misionera de la Iglesia respete las diversas culturas y las ayude a evolucionar de acuerdo con sus características propias, abiertas al intercambio con otros grupos culturales. Se reconoce que las culturas autóctonas presentan características marcadamente sacrales, y pues están abocadas a recibir el impacto de la civilización técnica y de la secularización, hay que prepararlas para que dicho impacto no las desintegre.” MELGAR apud SARMIENTO, Tupayupanqui Nicanor. Op. cit., p. 26-27.

³⁹ RUIZ García, Op. cit., 1972. p. 48-49.

Essa resposta de Samuel Ruiz soa quase como um pedido de desculpas por suas ações desde quando assumiu a diocese de *San Cristóbal*, em 1960, passando desde a inadequação à realidade material, até chegar ao paternalismo e à depreciação da cultura indígena ao impor um cristianismo baseado na cosmovisão ocidental.

Todavia, em continuação a essa temática, o entrevistador perguntou o que a Igreja Católica estava fazendo ou pretendia fazer pela libertação dos indígenas e nessa resposta Samuel Ruiz afirmou que hoje (1972) possuía uma nova visão da situação indígena em virtude de sua presença em alguns encontros (muito provavelmente refere-se à *Melgar e Medellín*) que lhe possibilitaram observar sob novos aspectos e de maneira mais profunda as reflexões do Concílio Vaticano II, além de perceber a miséria como fruto de um fenômeno global, sistêmico:

Creo ahora ver, en una dimensión nueva y más profunda, las orientaciones del Concilio. No como un fruto propiamente personal, sino que Dios me ha dado la oportunidad de estar en algunos encuentros en donde me han iluminado aspectos, se me ha proyectado una serie de interrogantes nuevas que no tenía [...] al llegar aquí. Para mí, la situación primera se presentaba, simplemente, como existencia de hecho de una grande pobreza en el indígena, sin mirarlo como un fenómeno del mecanismo de la sociedad [...] ahora veo que todo el funcionamiento de la sociedad lleva a eso [...] percibo el problema indígena como la encrucijada del problema de toda nuestra sociedad. Si se resuelve, o se quiere resolver, realmente este problema, hay que concluir que todo el sistema de toda nuestra sociedad está cuestionado.⁴⁰

Na resposta anterior e nas três seguintes é possível perceber o peso da Teologia da Libertação no discurso de Samuel Ruiz, sobretudo através da ênfase fornecida à necessidade de conscientização dos indígenas para que buscassem sua própria

⁴⁰ Ibid., p. 49.

libertação frente a uma exploração resultante do sistema no qual se estrutura a sociedade. Na resposta seguinte a conscientização é apresentada como sendo o cerne da missão evangelizadora:

Si hay un sistema, [...] una injusticia concretizada, mientras no se pugne por salir de ella, por exigir los propios derechos, por hacer que el indígena se sienta consciente de que es manipulado en muchísimos aspectos, no solamente en lo político, sino también en lo religioso, mientras esta conciencia no se despierte, no podemos decir que estamos cumpliendo con la misión de evangelizar [...]⁴¹

Nas próximas duas respostas, que versavam sobre o que os governantes estavam fazendo para a libertação dos indígenas, Samuel Ruiz afirmou que não havia intenção por parte dos governantes em libertar os indígenas, o que implicaria em questionar o próprio sistema. O que existia eram apenas projetos para a implantação de melhorias elementares, porém indispensáveis, em razão das precárias condições de vida dos indígenas, e muito bem-vindas quando existisse uma preparação e conscientização prévias. No entanto, o real intuito de muitas dessas melhorias consistia em integrar o indígena à sociedade de consumo, assim evitando sua conscientização política e ligam-o aos mecanismos de controle e exploração:

Creo que lo que trata es de resolver el problema indígena [...] en el sentido de eliminar una posible concientización de estas minorías, a la luz de lo que esta sucediendo [...] con otros grupos minoritarios que empiezan a despertar, tomando conciencia de su situación de opresión. Me late, por lo que miro, que hay un enfoque del problema en lo que no se plantea la situación liberación; porque eso es cuestionar al propio sistema. [...] no creo que se esté cuestionando, hasta el grado de plantearse la liberación del indígena, sino su mejoramiento, con una integración al sistema de la sociedad. [...] está en juego, verdaderamente, una situación

⁴¹ RUIZ García. Op. cit., 1972, p. 49-50.

desesperada del indígena [...] Creo yo que no se puede [...] salir de pronto de esa situación. Puede haber, ciertamente, una mejoría [...] Y aquí tendremos que sumar fuerzas, donde quiera que esté en juego el mejoramiento verdadero y auténtico del indígena, y no una explotación mayor.⁴²

Na pergunta seguinte o entrevistador referiu-se à diversidade cultural indígena encontrada no território atendido pela diocese de *San Cristóbal de las Casas*, ao que Samuel Ruiz respondeu afirmando que, apesar de possuírem vínculos comuns derivados de sua ascendência maia, cada agrupamento étnico possuía características culturais próprias, não podendo ser generalizadas nem mesmo pela divisão entre os quatro grupos linguísticos predominantes na região, *Tzeltal*, *Tzotzil*, *Tojolabal* e *Chol*, uma vez que entre comunidades pertencentes ao mesmo grupo linguístico, mas localizadas em regiões distintas, existiam grandes diferenças culturais. Isto levou o bispo a referir-se aos problemas acarretados por esta situação para a implantação de uma evangelização “encarnada” nas culturas locais (conclusão central defendida no Encontro de *Melgar*), explanando longamente quais objetivos buscados e em que reflexões teológicas se embasava esta conduta adotada pela diocese de *San Cristóbal*:

la pastoral tiene aquí un cuestionamiento muy fuerte. ¿Cómo poder hacer que se viva la caridad intertribal, en un relacionamiento también con la sociedad mayoritaria del país, conservando su propia identidad cultural? [...] tenemos que decir que estamos, tímidamente, dando el primer paso. Es decir, conocer estas culturas, no por un imperativo antropológico, sino porque es el único camino, teológicamente hablando, de conocer lo que Dios esta haciendo ahí, en el seno de estas culturas. Su acción salvífica concreta. Entonces, antes de llegar a desarrollar cualquier actividad, tengo que conocer qué es lo que Dios está haciendo ahí, primero. Descubrir esta palabra de Dios. Descubrir esta historia salvífica, en cada cultura, y

⁴² Ibid., p. 50.

tomar esta como punto de partida de una evangelización encarnada en esta cultura, es trabajo que estamos teniendo de ahora por delante. [...] Después de esto, no cronológicamente, sino como un paso simultáneo, se impone una reflexión teológica, para llegar a modelos pastorales de acción, en donde sea el indígena que surja dentro de su propia situación cultural. Que salga la Iglesia autóctona. Una evangelización encarnada termina en una Iglesia autóctona, que vive su fe y la expresa dentro de sus propios moldes culturales. Previendo que esta evangelización, con sus propias exigencias, llevará a una dinamización de esas culturas – no a un paso retroactivo en la historia, como estaban en la colonia – desde su situación cultural actual, con todas las incrustaciones que han ido absorbiendo de la cultura occidental. La situación cultural actual, lo que hay concretamente, en ese momento, en esa cultura, es el punto de partida para evangelización encarnada, que, como dice el documento conciliar de las misiones, dinamiza internamente la cultura, en un proceso de liberación del hombre, llevándolo a una posibilidad de poder dialogar con las otras culturas, mayoritarias o minoritarias, que se encuentren en un país determinado. Establecer esta vinculación, en la vivencia de la caridad, es la función de la Iglesia, cuya tarea no es hacer una monocultura universal, sino hacer que la riqueza de cada cultura, dinamizada a la luz del Evangelio, pueda entrar en juego en la construcción de una mayor sociedad que se integre, en el verdadero sentido de la palabra, no por absorción, sino conservando cada quien su propia identidad cultural, en una interrelación y una intercomunicación de bienes y de valores.⁴³

É possível observar nessa resposta uma grande empatia de Samuel Ruiz com questões-chaves para o setor que daria origem à Teologia Indígena,⁴⁴ uma vez que coloca ênfase na

⁴³ RUIZ García. Op. cit., 1972, p. 50-51.

⁴⁴ Até meados da década de 1970 (e majoritariamente até o início das reflexões para a Conferência de *Puebla* em 1979) os principais expoentes da Teologia da Libertação enfatizavam as questões político-econômicas, relegando

valorização da cultura indígena e apresenta o conceito de cultura como algo móvel, que pode relacionar-se e absorver aspectos de outras culturas sem que isso resulte em seu empobrecimento ou extinção, podendo, ao contrário, significar sua dinamização. Estas reflexões consistem em um desenvolvimento e colocação em prática de questões apresentadas pelo Concílio Vaticano II, sobretudo no documento *Ad Gentes*,⁴⁵ mas que estavam em segundo plano frente a questões político-econômicas que centralizavam as preocupações da Teologia da Libertação nesse período, principalmente em decorrência da grande influência exercida pela teoria da dependência sobre os maiores expoentes dos setores católicos “libertários”, como o peruano Gustavo Gutiérrez.

Os cristãos e a justiça na América Latina

O segundo artigo consiste na transcrição do discurso proferido por Samuel Ruiz durante a *Conferência Católica de Cooperación Inter-Americana*, realizada pelo Cicop⁴⁶ em fevereiro

as temáticas étnico-teológicas. Um amplo e detalhado estudo acerca da Teologia Indígena e dos processos que levaram ao seu surgimento pode ser encontrado na tese: SARMIENTO, Tupayupanqui Nicanor. Op. cit. Grosso modo, as raízes da Teologia Indígena – que em linhas gerais consiste no entrelaçamento entre o incentivo à luta por transformações socioeconômicas e autolibertação, com as preocupações de cunho étnico-teológico que levaram a busca pela formação de Igrejas autóctones – estão ligadas, por um lado, à atuação de catequistas indígenas na região da Mesoamérica e dos Andes e, por outro lado, à criação, em 1966, do Departamento de Missões do Celam e às releituras do Decreto **Ad Gentes** sobre a atividade missionária da Igreja, originalmente apresentada durante o Concílio Vaticano II.

⁴⁵ Decreto “*Ad Gentes*” sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em: < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html > Acesso em: 15 out. 2010.

⁴⁶ O CICOP foi um programa de origem estadunidense (*Catholic Inter-American Cooperation Program*) que existiu de 1964 a 1973 e promovia um grande encontro anual, no qual se reuniam estudiosos e líderes religiosos e políticos para debater temas relacionados à América Latina.

de 1973. Optamos mais uma vez por concentrar a análise apenas em trechos de alguns dos itens em que o artigo foi dividido. Na *Introducción* o bispo deixa claro que a justiça a que se refere em seu discurso é entendida como sinônimo de libertação dos oprimidos e dever dos cristãos.

O primeiro item é intitulado *Los nuevos planteos*. Nele destaca-se a tentativa do bispo de realizar um balanço das transformações ocorridas nas interpretações das ciências sociais sob as quais se apoiavam setores renovadores da Igreja Católica, iniciando com a passagem do desenvolvimentismo para a teoria da dependência:

se había pasado de un enfoque de “desarrollo” a un enfoque de “liberación” a mediados de los años 60 [...] Por consiguiente, el terminar de la década de 60 [...] se había rechazado ya en América Latina la esperanza de un proceso de desarrollo que lograra alcanzar las condiciones actuales de las sociedades de consumo, repitiendo su trayectoria histórica. Se optó, pues, por abandonar el enfoque (no los grandes ideales del “desarrollo”), por paliativo y aséptico, y se generalizó la adopción de la “teoría de la dependencia” y la terminología de la liberación [...] No se trataba, enfaticemos, de rechazar el desarrollo sino aceptar que el camino hacia esa meta ideal enfrenta, en América Latina, las redes de la dependencia estructural, tejida con lazos de un capitalismo subdesarrollado y dependiente y de unas burguesías dependientes y herodianas.⁴⁷

Todavía, o bispo ressaltou que havia críticas à insuficiência explicativa da teoria da dependência quando esta apresentava uma preocupação excessiva com fatores externos:

Sin embargo, al comenzar la década actual, se considera al enfoque

⁴⁷ RUIZ, García. Op. cit., 1973, p. 33. Segundo Enrique Dusel, o termo “herodiano” foi inicialmente empregado por Toynbee e posteriormente tornou-se usual no pensamento cristão latino-americano para designar as oligarquias nacionais opressoras, que não possuem apoio popular e são respaldadas pelo “império internacional do dinheiro”. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro; Esquila Misional, 1992, p. 238.

“dependencia” no inválido, pero si insuficiente y bastante erosionado en algunos sectores que llegaron a adoptarlo sin avanzar a nuevos análisis. [...] La captación de la crisis actual está llevando a impedir el esquematismo, mecanismo y maniqueísmo que amenazan a esta teoría cuando se presenta como una preocupación excesiva por los factores externos. Y esta llevando los scientists a examinar con más precisión el papel decisivo de las estructuras y procesos internos en la constitución, mantenimiento, atenuación o ruptura de la dependencia.⁴⁸

E dentre estes processos internos, cuja importância os cientistas estavam examinando mais atentamente, o bispo destacou, por razões óbvias, a questão dos indígenas:

entre las estructuras y procesos internos de nuestros países, se analiza actualmente con especial interés la situación de los llamados “indios” y de sus grupos culturales o “étnicos”. [...] El grupo cultural indígena o étnico denota un grupo humano indígena con una identidad e continuidad histórica propias. Por consiguiente, se empieza a intentar la búsqueda de emancipación del indígena que será la afirmación de las etnias o grupos culturales, en el respeto de sus derechos culturales y sociales⁴⁹

Posteriormente, Samuel Ruiz passou a tratar da teologia missional. A partir desse ponto existem referências somente ao documento *Ad Gentes* do Concílio Vaticano II. O que o bispo apresenta é mais uma sistematização do embasamento teológico de seu renovado trabalho de evangelização em andamento na região abrangida pela diocese de *San Cristóbal*:

Está también en proceso de elaboración una teología misional de nuestro mundo indígena. Esta teología insiste hoy en el realismo de la Encarnación y su creciente proceso. No hay misión sin

⁴⁸ RUIZ García. Op. cit., 1973. p. 33.

⁴⁹ Idem.

encarnación. La encarnación de la actividad misionera debe tener la misma profundidad de la Encarnación del Verbo: encarnación SOCIO Cultural como la de Cristo; encarnación del mensaje dentro de los valores y categorías de la cultura; encarnación de la comunidad eclesial en las formas de esas culturas.⁵⁰

Por fim o autor tratou das finalidades dessa “teologia encarnada” que, além da procura por propiciar a construção de Igrejas autóctones, poderia contribuir para a descoberta, a partir da realidade dos próprios indígenas, dos meios para alcançar a libertação:

La catolicidad de la Iglesia no implica identificación con la cultura occidental, por lo tanto, la actividad misionera debe superar la tensión entre unidad y pluralismo, catolicidad y autoctonía, para hacer que las nuevas Iglesias locales indígenas nazcan y se desarrollen con su propia figura y manera de ser. [...] no es raro que la teología misional asuma la realidad mejor captada hoy del indio y de las etnias y que descubra en ellos los anhelos de liberación.⁵¹

O segundo item intitula-se *Diversas clases de compromisos de los cristianos* e foi dividido em quatro subitens que correspondem a diferentes compromissos defendidos pelos cristãos. O último desses subitens é *Liberación de un nuevo poder*, onde Samuel Ruiz afirmou que começava a ganhar força na Igreja Latino-Americana uma nova concepção do poder, que ia além daquela que o entendia apenas como um instrumento que as elites possuíam e que os dominados deveriam lutar para se apoderar. Esta nova concepção considerava o poder como algo maior, presente em todo homem (individualmente e como coletividade), sendo necessário que se encontrasse os canais de manifestação desse poder através da conscientização, da autoconfiança, da criatividade, etc.

⁵⁰ RUIZ, García. Op. cit., 1973, p. 34.

⁵¹ Ibid., p. 34.

Na sequência o bispo apresentou quais são as consequências da atuação a partir dessa nova concepção do poder. Nestas passagens que a seguir serão citadas, Samuel Ruiz marcou seu posicionamento político-teológico, apresentando quais as características e expectativas quanto ao trabalho que buscava realizar com os indígenas de *Chiapas*:

Los cristianos de esta tendencia importante buscan la realización de la justicia en el logro de una sociedad cualitativamente distinta de la actual, en el marco de un proyecto de liberación que debes ser elaborado, conducido y ejecutado por el mismo pueblo mayoritario latinoamericano el cual debe decidir su propio desarrollo, teniendo en cuenta los adelantos de la ciencia, de la técnica y de la experiencia histórica de los demás pueblos.⁵²

Acima percebemos uma defesa da busca por autolibertação de acordo com as próprias necessidades e características civilizacionais, no entanto, levando em conta aquilo que pode ser apropriado da sociedade ocidental.

En este contexto, de promoción liberadora, encontramos, lo mismo sindicatos, que cooperativas, asociaciones de colonos, ligas campesinas, organismos técnicos, centros de promoción, movimientos de alfabetización, movimientos de educación de base, etc. Caracterizados todos ellos por haber desechado el desarrollismo reformista y por tender al cambio global de la actual sociedad a partir de la concientización, movilización y organización del pueblo.

Sería simplismo creer que todos estos grupos y movimientos siguen esquemas marxistas [...] pero ciertamente buscan la movilización popular mediante la “educación liberadora” del mismo pueblo.

Me parece que la acción misionera e indígena entre los indios de América Latina se inscribe, por propio derecho, en este apartado, pues tiende a la creación de su propio “poder indio” y de una

⁵² RUIZ, García. Op. cit., 1973, p. 35.

sociedad global que acepte la emergencia de la propia cultura de las etnias, libre de opresiones económicas, políticas, culturales y raciales.⁵³

Nestes parágrafos, Samuel Ruiz apontou que a ação missionária indígena, ou seja, o *locus* principal de seu pensamento e atuação inscrevia-se nessa nova concepção do poder, o que nos possibilita compreender o sentido da ligação entre a busca pela autolibertação e a ênfase colocada pela diocese de *San Cristóbal*, a partir de 1968, na criação de cooperativas, centros educacionais e de capacitação, entre outros,⁵⁴ uma vez que estes eram entendidos como parte de uma “educação libertadora” que abandonou o reformismo (advindo com o desenvolvimentismo) e passou a visar transformações radicais da sociedade, partindo de uma conscientização que levasse os indígenas a se organizar e mobilizar. Por outro lado, o bispo faz questão de esclarecer que esta proposta não é a mesma dos marxistas e não se reduz à libertação econômica.

O item três intitula-se *Los actuales replanteos*. Nele o bispo apresentou as circunstâncias que no momento pareciam fazer os cristãos refletirem sobre seus enfoques e compromissos, dividindo-as em quatro nos quais, onde se percebem os sinais da forte repressão que todos os setores ligados à Teologia da Libertação vinham enfrentando no período e a preocupação de Samuel Ruiz com as divisões geradas pelas radicalizações à direita e à esquerda, evidenciando que sua busca por transformações, mesmo que radicais, era contrária às ações violentas e à luta pela revolução em moldes socialistas/marxistas – a conciliação da teologia cristã com o socialismo é apresentada como algo radical e alarmante, comparável com a junção oposta entre cristianismo e um conservadorismo repressivo, o que interpretamos como

⁵³ Ibid., p. 35.

⁵⁴ Informações obtidas em MARION, Marie-Odile. Pueblos de Chiapas: una democracia a la defensiva. *Revista Mexicana de Sociología*, México (4), 1987, p. 63.

indício de que, apesar das transformações de seu ideário, resquícios arraigados de sua formação familiar e teológica ainda permaneciam orientando o pensamento de Samuel Ruiz:

3.1 Hemos visto que aparecieron ya en diversos países no solamente cristianos arrojados en la guerrilla, sino cristianos que afirman su opción socialista, la razonan y la viven en paz con su teología y su conciencia y en camaradería revolucionaria con hombres de otras ideas. Pero crece también el número de cristianos que reafirman sus tendencias conservadoras y aún integristas, y a veces violentamente represivas. Estas radicalizaciones no solo amenazan la unidad eclesial, sino plantean verdaderos conflictos.

3.2 Del lado de las jerarquías católicas parece irse extinguiendo el ardor profético de Medellín. Las torturas o el cansancio parecen haber acallado, o al menos disminuido algunas voces [...] En todos los países se silencia Medellín [...]

3.3 Más aún, no pasa desapercibida la preocupación por investigar supuestas infiltraciones marxistas dentro de la Iglesia, con la idea de descubrirlas en quienes adoptan una línea de promoción liberadora [...]

3.4 amenaza [...] de neutralización del profetismo, y aún de toda relevancia social, para rehuir toda clase de enfrentamientos y colaborar a la permanencia de un llamado "orden" y de una mal llamada "paz".⁵⁵

Por outro lado, Samuel Ruiz encerrou o item dando a entender que a única saída para alcançar a justiça é acabar com a sociedade capitalista através das vias revolucionárias:

según muchos expertos, no hay muchas alternativas de fondo para América Latina en la consecución de la justicia, sino un solo dilema: reformismo o revolución con algunas variantes en las estrategias y táticas. Ni el reformismo ni la opción liberadora discuten la necesidad de liquidar la vieja sociedad capitalista;

⁵⁵ RUIZ García. Op. cit., 1973, p. 35-36.

pero el reformismo encomienda esa tarea al capital, mientras que la opción revolucionaria mira al capital y la vieja sociedad injusta unidos estructuralmente.⁵⁶

Somada à citação anterior e a outras, a passagem acima soa como uma contradição vinda de um bispo preso em uma encruzilhada na qual se chocavam valores anticomunistas arraigados por sua formação familiar e teológica contra explicações de origem marxista que predominavam no ambiente “cristão libertador” do qual se sentia e fazia parte. A contradição se mantém, a não ser que se aceite que a revolução de que falou Samuel Ruiz não era violenta e fugia aos moldes marxistas.

É com intuito de apontar reflexões acerca dessa pluralidade de compromissos e seu próprio caminho escolhido frente a essa angústia, isto é, a difícil conciliação entre a busca radical por justiça e a fidelidade cristã, que Samuel Ruiz encerrou o artigo com o item “Caminos de salida para el compromiso cristiano”:

Seguirán subsistiendo, afinándose y entrechocando en nuestros países las diversas captaciones de la realidad y de la Palabra de Dios aquí expresadas. Por lo mismo, habrá margen para un pluralismo de compromisos. [...] Y crecerá la conciencia [...] de la necesidad de poner límites al crecimiento, y de una sociedad sin dominadores ni dominados.

Por lo mismo, la evangelización de las culturas hoy dominadas será cada día más encarnada, más dialogante, y más enriquecedora para la Iglesia y para las sociedades que se abran a la aceptación de mayores diversidades.⁵⁷

Acreditamos que essas passagens podem nos indicar uma chave para a compreensão da proposta de ação sociopolítica de Dom Samuel Ruiz às vésperas de se iniciar o processo de organização do Congresso Indígena de 1974, ou seja, entendemos

⁵⁶ Ibid., p. 36.

⁵⁷ RUIZ García. Op. cit., 1973, p. 36.

que o seu ideário sociopolítico era composto, principalmente, por dois pilares de sustentação: por um lado, a recusa à proposta marxista de ingresso em um partido revolucionário, formado por uma base de proletários e camponeses e que visasse à libertação através da tomada do controle sobre os meios de produção; por outro lado, como proposta substitutiva para ação, os três pontos indicados pelo bispo, isto é, conscientização (política e étnica), organização e mobilização social do povo (no caso os indígenas de *Chiapas*) visando uma libertação radical – porém rejeitando as vias violentas como último recurso⁵⁸ e não mirando a instauração do socialismo – e integral, isto é, econômica, política, étnicocultural, religiosa e social com ênfase na educação.

O trabalho prático com a realidade indígena, com a qual Samuel Ruiz García lidava cotidianamente, impedia que as explicações fossem resumidas a fatores externos, o que, somado a residual (e talvez inconsciente) herança anticomunista introjetada em sua formação familiar e teológica, resultou na opção por não aderir estritamente à teoria da dependência. Assim que surgiram as primeiras críticas a essa teoria, Ruiz as abraçou. Foi muito mais confortável para ele alinhar-se mais estritamente a novas correntes “etnoculturalistas” do que aderir totalmente a uma teoria mais estritamente ligada a interpretações marxistas da sociedade.

No entanto, isto não significa que o bispo se posicionava fora do âmbito da Teologia da Libertação e que não tenha adotado –

⁵⁸ De acordo com Michael Löwy, o trabalho da diocese comandada por Dom Samuel Ruiz García recusava toda ação violenta. LÖWY, Michael. Introdução – Pontos de referência para uma História do Marxismo na América Latina. In: LÖWY, Michael (Org.). *O Marxismo na América Latina*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 62. Contudo, sempre que organizações indígenas de *Chiapas* recorreram a ações armadas que resultaram ou possivelmente resultariam em respostas repressivas por parte do poder público, o bispo prontamente defendeu os indígenas se colocando como intermediário pacificador entre as organizações em insurgência e o Estado. Um acontecimento ilustrativo quanto a esse posicionamento foi o episódio conhecido como “*La matanza del 9 de julio*”, ocorrido em 1977 e que pode ser melhor conhecido em: VOS, Jan de. Op. cit., p. 197-205.

parcialmente e com ressalvas – explicações advindas da teoria da dependência, pelo contrário, como buscamos demonstrar através de reflexões apresentadas ao longo deste artigo, Dom Samuel Ruiz, no início da década de 1970, posicionava-se junto às trincheiras mais radicais do catolicismo e, segundo Michel Löwy, os pontos comuns partilhados pelos agentes ligados à Teologia da Libertação no que se refere ao marxismo eram a aceitação de aspectos gerais da teoria da dependência como explicação para a pobreza vivenciada por amplas majorias latino-americanas e o princípio de que a emancipação ou libertação deveria ser uma obra empreendida pelos próprios pobres.⁵⁹

não há dúvida de que os teólogos da libertação extraíram análises, conceitos e perspectivas do arsenal teórico marxista e que esses instrumentos desempenham um papel importante em sua compreensão da realidade social na América Latina [...] Mesmo quando sua abordagem era crítica, ela não tinha nada a ver com anátemas tradicionais contra “o marxismo ateu, inimigo diabólico da civilização cristã [...] [contudo] É difícil apresentar uma visão geral das atitudes da teologia da libertação para com o marxismo porque [...] existe uma ampla variedade de opiniões – que vão desde o uso cauteloso de alguns elementos até tentativas de uma síntese total⁶⁰

Assim sendo, não se deve deduzir que a Teologia da libertação aderiu ao marxismo. O que ocorreu na maior parte dos casos foi o emprego de certos princípios básicos do marxismo como uma forma de mediação que contribuiu para a renovação teológica.

⁵⁹ Os protagonistas da emancipação para os teólogos da libertação eram os pobres, conceito que ultrapassava os limites da classe trabalhadora, abrangendo as etnias e culturas menosprezadas e oprimidas. Todavia, pelo menos até meados da década de 1970, questões étnicoculturais não se encontravam no cerne das preocupações da esmagadora maioria dos agentes envolvidos com a Teologia da Libertação e o conceito de pobres confundia-se com o de classe trabalhadora.

⁶⁰ LÖWY, Michel. Op. cit., p. 119-120.

Portanto, apesar de Samuel Ruiz partir do essencial pregado pela Teologia da Libertação na época, enfatizava questões que passariam a ganhar destaque apenas posteriormente. Esta proposta de encontrar Deus na cultura alheia não foi uma invenção que Samuel Ruiz criou do nada, foi uma construção coletiva empreendida por um pequeno setor de agentes eclesiais ligados à realidade indígena e à criação do Departamento de Missões do Celam, que retomou a leitura de documentos do Concílio Vaticano II, o que também foi realizado por personagens protagonistas no cenário da Teologia da Libertação do período, como Gustavo Gutiérrez que, no entanto, enfatizava as questões econômicas e relegava as questões étnicoculturais. Foi esse mesmo grupo quem enfatizou essas últimas e as aprofundou a partir do contato com vertentes relativamente novas, sobretudo da antropologia, mas principalmente por sua colocação em prática frente a culturas indígenas extremamente ricas, como as de *Chiapas*, em um período no qual as questões étnicas eram ignoradas ou vistas como algo secundário pela teologia de um modo geral.

Paulatinamente e através das experimentações – que a flexibilização da estrutura hierárquica permitiu – sobretudo com a catequese do Êxodo, a diocese de *San Cristóbal* tornou-se uma das pioneiras na implantação do que constituiria a chamada Teologia Indígena.⁶¹

⁶¹ De acordo com Jan de Vos, o caminho rumo à Igreja autóctone levou à nomeação de diáconos indígenas uxorados (casados) a serviço exclusivo das comunidades e, posteriormente, à solicitação ao Vaticano de que alguns deles fossem nomeados sacerdotes (também uxorados), sendo que nas comunidades eles já vinham exercendo tal função. VOS, Jan de. Op. cit., p. 231-243. A resposta negativa do Vaticano veio em 2006 e, além de não permitir o sacerdócio indígena, condenou a “igreja indígena”, “nativa” ou “autóctone”, vinculada ao que atualmente intitula-se como Teologia Indígena, segundo o Vaticano, uma ramificação da Teologia da Libertação impulsionada por Samuel Ruiz García em *Chiapas*, mas que ultrapassou fronteiras nacionais e internacionais espalhando-se rapidamente por outros estados mexicanos e países. MONTFORT. *Santa Sé diz não a “igreja indígena” e sacerdócio casado na América Latina*. Disponível em: < <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=imprensa&subsecao=igreja&artigo=20060309> > Acesso em: 6 ago. 2010.