

Entre “Tupi ou não Tupi” ou a (não tão) ingênua continuação da conquista?

Elementos para um referencial teórico
de uma teologia amazônica metodista

*Helmut Renders*¹

O “Tupi or not Tupi that is the question”² de Oswald de Andrade logo no início do seu *Manifesto Antropofágico* (1928)³, colocou as culturas indígenas radicalmente na pauta da nação Brasileira. A forma como ele tratou neste manifesto a igreja cristã já indica talvez os limites do seu tipo de uma perspectiva contextual e cultural.⁴ Mesmo assim é bom se lembrar que até o século XVII a língua geral no Brasil colonial era uma forma de tupi. Este linguajar de emergência foi proibida pelo Marques de Pombal na segunda metade do século XVIII, mas manteve-se no interior além de 1808. Mesmo que a visão romântica do movimento do nativismo se mostrou inexata, não

¹ Secretário Executivo do Centro de Estudos Wesleyanos, UESP-FT, Doctor of Ministry e mestrando em Ciências da Religião. estudoswesleyanos@metodista.br.

² Andrade brinca aqui com William Shakespeare: “To be or not to be that is the question” “Ser ou não ser eis a questão.” A combinação da antiga língua nativa com o inglês tem uma certa ironia.

³Veja o texto completo na página Oswald de Andrade: por ele mesmo. <http://www.lumiarte.com/luardeoutono/oswald/manifantropof.html>, baixado no dia 12/08/2003. O nacionalismo e nativismo de Andrade eram claramente anti-católicos; o protestantismo ele não comentou.

⁴ Lima BARRETO. *Fim de Policarpo Quaresma*, livro clássico (1881-1922).

se nega que os invasores tinham assumido em boa parte a linguagem dos invadidos – e por meio dela muitos aspectos da sua cultura.⁵

Quando se começou a falar, em 1999, de uma “teologia amazônida” no meio metodista, não se tratava de um romantismo nativista. O conceito foi desenvolvido e introduzido no anterior Campus Avançado da Faculdade de Teologia – CAFT, atual Instituto Metodista da Amazônia – IMA, para sinalizar que seu trabalho na Amazônia deveria contemplar as populações originárias e migratórias e suas culturas ou o que restava delas. A implantação de uma consistente reflexão teológica amazônida, contudo, somente iniciou-se. Os/as criadores/as do conceito devem, aos/às obreiros/as atuais, uma introdução sobre a origem do conceito e o seu futuro desejado.

1. Teologia “amazônida” – o surgimento de um conceito

O trabalho educacional teológico em Porto Velho se baseou inicialmente nas ementas e bibliografias do curso de teologia da Faculdade de Teologia Metodista em São Paulo.⁶ Por sua vez, as lideranças do CAFT concentraram-se, numa primeira fase, em estabelecer trabalho entre os migrantes assentados e as igrejas estabelecidas. Numa segunda fase, iniciaram-se também diálogos com os movimentos da região, como, por exemplo, o *Movimento dos sem terra*⁷, ou seja, os migrantes não assentados.

A partir de 2000 houve uma primeira tentativa de empregar expressões relacionando o trabalho educacional com a região: “Formação teológica para o verde do Brasil” e “Formação Teológica na, para e com a Amazônia”. Ambos foram usados em publicações da

⁵ Maria Vicentina de Paula do Amaral DICK. *O português do Brasil no período colonial, in página da internet*, in: http://www.filologia.org.br/vcnlf/anais%20v/civ6_13.htm, baixado em 28/07/2003.

⁶ Palavra por palavra, até 2001.

⁷ Faz parte desta segunda fase o fato de que a Igreja Metodista Central em Porto Velho criou um ponto de pregação ajudando numa ocupação (Igreja Metodista Jardim de Mangueiras).

instituição para caracterizar o trabalho teológico e seu perfil educacional com o contextual. Com a proposta da busca do reconhecimento do curso de teologia, intensificou-se este processo interno. Houve um grupo de trabalho que estudou, com a indígenista Ana Claudia Figueroa, transversalidades da Amazônia para adaptar ementas e bibliografias da área das Ciências Humanas e Sociais. Paralelamente, a coordenação local incluiu nesta reflexão as demais áreas do curso de teologia e emprego de “teologia amazônida”⁸. Em seguida, algumas disciplinas foram criadas⁹, outras ampliadas¹⁰ ou mais contextualizadas¹¹.

2. Teologia “amazônida metodista” – a ampliação do conceito

Hoje sinto a necessidade de especificar a linha teológica como “teologia amazônida metodista”. O conceito “teologia amazônida” era inicial e interno, numa instituição metodista com uma certa clareza da sua identidade confessional. Para fora, porém, essa identidade institucional deve ser mais esclarecida.

⁸ Amazônida = referente às populações da Amazônia. O conceito é, portanto, tendenciosamente antropocêntrico.

⁹ Antropologia Cultural, Missão ao lado dos povos da Amazônia.

¹⁰ Ética e Cidadania passou a ser Ética, Cidadania e Florestania.

¹¹ Na eclesiologia, dialogou-se, por exemplo, com formas de organização do espaço do sagrado não-cristão. Uma idéia parecia formulou Theodore Jennings na Semana Wesleyana de 2003. Ele afirmou que uma das motivações de John Wesley para ir à Geórgia era apreender com os povos indígenas a viver a comunhão dos bens. Veja a introdução de Primitive Physics, p. III-VI: “[...] quando o ser humano se revoltou [...] milhares de desequilíbrios (disorders) surgiram permanentemente, até sem ajuda nenhuma de violência externa. [...] É provável, que os conhecimentos da cura (physics), como também da religião fossem divulgados nos primeiros tempos, em sua maioria, por tradição: cada pai passou para seu filho que ele tinha recebido a respeito da cura [...] de qualquer desequilíbrio. [...] Com certeza se preservou até hoje esta arte de cura entre os americanos (= indígenas?!) Encontramos no seu meio raramente doenças. [...] Isso é provavelmente a razão do fato de que os anciões, não somente da Grécia ou de Roma, mas também das nações bárbaras, falavam da origem divina da medicina.”

Entendo como teologia “metodista” a reflexão da prática da igreja à luz da caminhada da igreja cristã e das igrejas de herança wesleyana nos últimos 250 anos; como teologia “amazônida” uma reflexão teórica da prática da igreja feita *pelos, para as e com as* populações da Amazônia.

Juntar ambas me parece significativo: somente com a expressão “teologia amazônida” poder-se-ia argumentar, por exemplo, em favor de uma mera teologia pentecostal-amazônida dentro da Igreja Metodista.¹² Afinal, já existe uma igreja metodista na região cujo auto-entendimento é declaradamente pentecostal, e ela se chama *Igreja Metodista Wesleyana*.¹³ Assim, cabe ao eixo “metodista” uma tríplice tarefa: expressar a contribuição metodista diante do mundo, das outras testemunhas cristãs e das igrejas de herança wesleyana. Essa tarefa é dada pelos grupos alvos da missão: inicialmente contemplavam-se as necessidades de uma igreja de migração sulista ou nordestina, agora a igreja já se compõe (normalmente nas periferias das cidades) de migrantes da amazônida e finalmente estamos visando a contatos mais persistentes com as populações tradicionais da região: os seringueiros, os ribeirinhos, as nações indígenas.

Por causa disso, gostaríamos de realizar a tarefa teológica usando a expressão “teologia amazônida metodista”, destacando a contextualidade, e relacionando-a com a “confessionalidade”¹⁴ metodista.

¹² Não é por acaso que a Igreja Assembléia de Deus nasceu em Belém-PA.

¹³ Também atua a Igreja do Nazareno na Região. Mas, fugindo um pouco dos rótulos: em Porto Velho a Igreja Metodista Wesleyana (IMW) atua muito mais em público do que a Igreja Metodista (IM). No programa Fome Zero de Rondônia participa a IMW, não a IM.

¹⁴ A substituição de “denominacionalidade” pelo não convencional “confessionalidade” necessita de explicação e justificativa. Ela nasce da minha crescente convicção de que o metodismo, mesmo que não parta para ferozes conflitos confessionais com seus contendedores, tem que, especialmente no Brasil de hoje, confessar e compartilhar a importância da parte doutrinária e reflexiva da denominação que se expressa exatamente num texto confessional, o chamado “Credo Social”.

2.1 A perspectiva teológica

Somos acostumados a interpretar o metodismo nascente e atual numa perspectiva teológica ou numa perspectiva sociológica.

A perspectiva teológica mantém, em seus aspectos fundantes, até hoje, um referencial europeu. Relaciona-se o metodismo com a reforma, o catolicismo e, mais recentemente, com a igreja ortodoxa, e isso, muitas vezes, ainda numa interpretação teológica anglo-saxã. Discussões da teologia metodista brasileira — com as teologias metodistas afros, asiáticas, indígenas norte-americanas, ou as indígenas latino-americanas — acontecem esporadicamente, mas não representam referenciais teóricos essenciais¹⁵.

2.2 A perspectiva sociológica

A segunda perspectiva é sociológica. Nela se analisa o lugar, o papel e a contribuição do metodismo no processo da sociedade.¹⁶ Partindo da influência formadora e transformadora do metodismo na Inglaterra e nos Estados Unidos, investiga-se o seu posterior impacto em várias sociedades. Essa discussão estuda o relacionamento do metodismo com: grupos sociais (pobres, afro-brasileiros¹⁷, “classe” media, elites), populações regionais (rurais, urbanas) e o gênero¹⁸ das pessoas; teve sua alta fase na década de setenta e oitenta.¹⁹ A perspectiva mantém-se na discussão interna das instituições metodistas de ensino, especialmente sobre a sua confessionalidade, na formação teológica e em diversas cartas pastorais e diretrizes episcopais. Uma

¹⁵ Em diversas programações do CAFT ou IMA atendeu-se a esta nova demanda pela repetida inclusão do missionólogo Dr. Carlos Intipampa, bispo da Igreja Evangélica Metodista na Bolívia.

¹⁶ A contribuição da sociologia para a teologia é parecida com a sua contribuição para a área da história. Veja Peter BURKE. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

¹⁷ Trata-se do resgate da memória do papel das populações afros na Igreja Metodista. José Carlos Barbosa. *Negro não entra na Igreja espia da banda de fora: Protestantismo e escravidão no Brasil império*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2002.

¹⁸ Assim a função da *Cátedra Otília Chaves* da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista em São Bernardo do Campo.

¹⁹ Isso quanto à nossa geração. Não se esquecer que o evangelho social foi uma ampla reflexão sócio-cultural.

aplicação à Amazônia foi apresentada, a uma maior audiência, por Saulo Baptista na Semana Wesleyana de 2002 e na conferência Amazônia 2002.²⁰ A atual filosofia programática da Igreja Metodista reflete a acolhida destes dois referenciais quando ela acentua o evangelismo e o trabalho social. Considero também esta perspectiva como importante e atual. Os questionamentos a respeito vêm novamente pela sua origem: será que os conceitos sociológicos desenvolvidos para esclarecer as dinâmicas de sociedades européias no processo de industrialização são plenamente úteis para “ler” a Amazônia e esclarecer a atuação contextual da Igreja? Certamente há dinâmicas e fenômenos parecidos (implantação de indústrias e urbanização), mas precisamos enriquecer os nossos olhares e entendimentos mais ainda por que a perspectiva sócio-teológica não dá conta da dinâmica amazônica.

2.3 A perspectiva cultural

Apesar de vozes isoladas, precisamos constatar no meio protestante uma carência epistemológica quanto à questão cultural.²¹ No IMA percebemos os problemas dos alunos em relacionar os conteúdos da disciplina *Antropologia Cultural*, introduzida em 2002, com os da teologia. A razão era simples: a Igreja Metodista, por meio de sua teologia, não desenvolveu uma relação e um compromisso construtivo com a cultura brasileira. Há um compromisso social, talvez nacional, mas não cultural. A cultura parece uma casca que abriga a essência teológica ou espiritual pura ou um palco onde se dá o drama social.²² Assim, a igreja educa a ignorar a cultura, a querer superá-la

²⁰ Saulo BAPTISTA. “Amazônia Legal”, in: *Ecologia e Missão da Igreja*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003, p. 125-133.

Saulo BAPTISTA. “Tópicos para uma agenda atual da Amazônia”, *Amazônia 2002* página da internet, in: http://www.amazonia2002.de/Porto_Velho/Saulo_Baptista/saulo_baptista.html.

²¹ Veja Rui JOSGRILBERG. “Some reflections on the Gospel’s inculturation” *Página da Internet Amazônia 2002*, in: http://www.amazonia2002.de/Porto_Velho/Rui_Josgrilberg/rui_josgrilberg.html.

²² Na minha percepção limita-se a, às vezes, a “inculturação” da teologia metodista ao seu compromisso social, a um tipo de socialização engajada.

ou até temê-la como veículo do diabólico. Esta última perspectiva, apesar dos seus efeitos trágicos, reconhece no mínimo a íntima relação entre religião e cultura. Na prática, então, a igreja está de braços cruzados e mãos vazias por que, de modo geral, não se concentrou em desenvolver modelos de aculturação aceitos ou aceitáveis.²³ Não há dúvida que isso pesa muito na Amazônia.

Para entender esta ambigüidade e até rejeição cultural, temos que estudar a nossa herança protestante. Menciono três aspectos: as sombras longas do *Destino Manifesto*, a discussão sobre a origem estaduense do metodismo e os efeitos do Congresso de Panamá de 1916.

Quanto ao metodismo norte-americano, registra-se na literatura brasileira tanto uma capacidade de contextualização como a rejeição profética de uma plena assimilação cultural:²⁴

“A contextualização norte-americana, em seu primeiro período, mostra um movimento metodista apto para o novo meio: originada do ‘revival’, prospera no ‘revival’; com uma mensagem centrada no homem comum, relacionada com a vida diária e proclamada pelo homem comum, com um sistema itinerante ágil [...]; com organizações de base [...]”²⁵

E, a respeito do espírito profético:

²³ Leio neste sentido a mudança de “Festa da Dona Susana” para a “Festa da Família Metodista” como uma tentativa de “aculturação que não deu certo”.

²⁴ Veja a coletânea Igreja Metodista Unida e Cultura Americana que relaciona com isso doutrina, disciplina, a vida do povo metodista, missão e identidade. Dennis M. CAMPBELL. William B. LAWRENCE. Russell E. RICHEY (ed.). *Connectionalism: Ecclesiology, mission and identity*. Coletânea United Methodism and American Culture. Vol. 1. Nashville – TN: Abingdon, 1997. Dennis M. CAMPBELL. William B. LAWRENCE. Russell E. RICHEY (ed). *The people(s) called Methodist: Forms e reforms of their life*. Coletânea United Methodism and American Culture. Vol. 2. Nashville – TN: Abingdon, 1998. Dennis M. CAMPBELL. William B. LAWRENCE. Russell E. RICHEY (ed). *Doctrines and Discipline*. Coletânea United Methodism and American Culture. Vol. 3. Nashville – TN: Abingdon, 1999.

²⁵ Mortimer ÁRIAS. “A mediação Norte-Americana da herança metodista na América Latina”; in: VVAA (org) *Luta pela Vida e Evangelização*. Coletânea Libertação e Teologia nº 4. São Paulo & Piracicaba: Edições Paulinas e Editora UNIMEP, 1985, p. 97.

“Metodismo é ‘missionismo’, incluindo a missão social. [...] Este sentido de missão impediu que o metodismo se assimilasse totalmente à cultura norte-americana, e mantivesse uma certa atitude profética em relação à sociedade e seus problemas.”²⁶

Talvez a obra do primeiro missionário metodista no Brasil, Daniel Parish Kidder, represente este duplo espírito. Ele chegou em 1841 ao Brasil em busca de sua compreensão; sua obra escrita sobre o Brasil é considerada até hoje uma fonte histórica e sócio-cultural do império.²⁷ Quanto à atitude profética, a literatura se limita à questão dos escravos/as²⁸. A violenta extinção das culturas originais nos EUA não está incluída na reflexão sobre a “aculturação” do metodismo norte-americano. Porém, critica-se a falta de um projeto de aculturação nas missões metodistas:

“Os metodistas usaram a expressão de Wesley ‘minha paróquia é o mundo’ como lema da sua expansão missionária. [...] Em seu contextual [...] tratava-se de uma questão canônica. [...] e [...] necessidade humana. O impulso missionário [...] foi distorcido quando foi interpretado, no contexto do ‘destino manifesto’ norte-americano, como a necessidade de levar o Evangelho em sua versão norte-americana e como instrumentalidade anglo-saxônica a todo o mundo!”²⁹

Ainda em 1910, em reação ao Congresso de Missão em Edimburgo, Robert Speer concentra uma argumentação em favor do envolvimento protestante na missão em América Latina meramente como rejeição da Igreja Católica. Ele não desenvolve uma posição

²⁶ *Ibidem*, 102.

²⁷ Daniel Parish KIDDER. *Reminiscência de viagens e permanência no Brasil*. Províncias do norte: notícias históricas e geográficas. São Paulo: Martins, 1943; Daniel Parish KIDDER. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*: Rio de Janeiro e província de S.Paulo: Compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e de diversas províncias. Tradução de Moacir N. Vasconcelos Brasília: Senado Federal, 2001. Veja também: http://www.senado.gov.br/web/cegraf/conselho/pdf/Reminiscencias/aber_rem.PDF.

²⁸ Duncan Alexander REILY. *Movimentos Decisivos do Metodismo*. Coleção metodismo. São Bernardo do Campo – SP: Imprensa metodista 1991, 59-64.

²⁹ Mortimer ÁRIAS. “As mediações distorcionantes na transmissão do legado original de Wesley”; in: VVAA (org) *Luta pela Vida e Evangelização*. Coletânea Libertação e Teologia n° 4. São Paulo & Piracicaba: Edições Paulinas e Editora UNIMEP, 1985, p. 84.

cultural.³⁰ A questão cultural é introduzida por adeptos do evangelho social na tentativa de criar uma pastoral indígena (Congresso de Panamá, 1916).³¹ Mas, precisa-se registrar que este espírito “social” em relação aos povos indígenas já era nesta época um tema no Brasil. Já em 1910 Augusto Comte Rondon tinha criado – com a ajuda de pressão internacional – o *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI). Sua motivação era o

“[...] resgate de enorme dívida dos atuais brasileiros herdada de seus antepassados. [...] A situação em que ainda se achavam, quer os selvagens brasileiros, quer os chamados trabalhadores nacionais, resultou e continua a resultar no mais monstruoso crime social.”³²

Rondon e os adeptos do Evangelho Social respiram o espírito positivista. Porém, ainda não se encontra, em suas ações, uma valorização cultural no pleno sentido da palavra. Um sinal precoce de uma nova noção vem de uma publicação presbiteriana, *O Evangelho e a Cultura* (1934). Ela segue cronologicamente o famoso *Tupi or not Tupi* de Oswald de Andrade (1928); antecipa as discussões sobre a teologia da cultura dos nossos dias. Antes de chegar a tal, porém, dominou, mais uma vez, uma perspectiva sociológica com a ênfase libertadora introduzida por Richard Shaull em Campinas.³³ Assim, o documento *Conferência do Nordeste*, menciona a cultura, porém não a cultura do cotidiano ou popular.³⁴ Na busca de mudança social, procura-se aliados entre os representantes da cultura erudita. Brus-

³⁰ Robert SPEER. “South American Problems”, in: Tomás GUTIÉRRES (Org). *Protestantismo y Cultura en America Latina: Aportes y proyecciones*. Quito: CEHILA / CLAI, 1994, p. 245.

³¹ Assim Jean Pierre BASTIAN. *Breve historia del protestantismo en America Latina*: Mexico: SPC, 1986, p 155. Anota-se que na Igreja Metodista o trabalho indigenista está até hoje vinculado com a coordenação da ação social.

³² Eduardo HOORNAERT e Benedito PREZIA. *Esta terra tinha dono*. São Paulo-SP: Editora FTD, 1995 (5ª edição), p. 144-159.

³³ Richard SHAULL. *Encounter with revolution*. New York: Association Press, 1955. Richard SHAULL. *O Cristianismo e a Revolução Social*. 1971. Gustavo GUTIÉRREZ & Richard SHAULL. *Liberation And Change*. Atlanta: John Knox Press, 1977.

³⁴ Veja o parágrafo “O artista – servo da humanidade”. CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*: Conferência do Nordeste. IV

camente interrompido pela ditadura, volta este espírito de compromisso social na década de oitenta, por meio do *Plano para a Vida e a Missão da Igreja*. O plano representa o clímax da leitura sócio-teológica metodista da realidade e conseqüentemente localiza o projeto da igreja na sociedade e não na cultura.³⁵ E isso se reflete até hoje na programação oficial da Igreja Metodista.³⁶ Apesar de uma exceção³⁷, voltou o tema da cultura a partir de 1980, mas se limitava inicialmente às culturas dos próprios migrantes.³⁸ E, finalmente, encontramos uma valorização singular da cultura local nas *Diretrizes para o trabalho indigenista* nas quais se defende o direito das nações indígenas de manter a sua própria cultura.³⁹

Então, em que ponto estamos na discussão sobre a relação entre metodismo e culturas brasileiras? Os grupos mais tradicionais continuam a menosprezar a cultura local, brasileira – tipo de desprezo geral que já estava expresso no *Destino Manifesto*. Os/as promo-

reunião de estudos. Setor de responsabilidade social da Igreja. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1962, 1183ss.

³⁵ Único indício seria talvez o tema da educação secular, na *Conferência do Nordeste* intitulado como “Fronteira Cultural” (Ibidem, 167ss). COLÉGIO EPISCOPAL. *Plano para a Vida e a Missão da Igreja*. Biblioteca Vida e Missão – documentos nº 1. São Paulo: Editora Cedro, 2001, 26ss (3ª edição).

³⁶ Lemos por, exemplo, no capítulo “Missão, identidade e confessionalidade” do Plano Nacional para 2001-2006: “Na vida das pessoas, assim como das instituições humanas, dois elementos precisam ser claros: a) Quem somos? B) Para que existimos?” A resposta contempla somente uma análise teológica e sociológica. Não se pergunta: “Onde existimos?” COLÉGIO EPISCOPAL. *Plano nacional: objetivos e metas*. Biblioteca Vida e Missão – documentos nº 12. São Paulo: Editora Cedro, 2001, p. 15.

³⁷ Julio de SANTA ANA. *Protestantismo, cultura y sociedad: Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires : La Aurora, 1970. O estudo interpreta a situação do protestantismo na cultura atual (p. 47ss) como sub-cultura (p. 64) sem impacto maior.

³⁸ Martin N. DREHER. *Igreja e germanidade: Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1984; Ribeiro BOANERGES. *Protestantismo e cultura brasileira: Aspectos da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981. Como versão metodista veja os artigos em VVAA (org) *Luta pela Vida e Evangelização*. Coletânea Libertação e Teologia nº 4. São Paulo & Piracicaba: Edições Paulinas e Editora UNIMEP, 1985.

³⁹ COLÉGIO EPISCOPAL. *Diretrizes para a Ação Missionária Indigenista*. Biblioteca Vida e Missão – documentos nº 9. São Paulo: Editora Cedro, 1999. O texto já se encontra em Thomas KEMPER e Jaider Batista da SILVA (org.) *Repensando a evangelização junto aos povos indígenas*. 41ª Semana Wesleyana 19 a 22 de maio de 1992. São Bernardo do Campo: Editeo, 1994, p. 163-171.

tores/as de mudanças sociais – ou, às vezes também, de mudança cultural local – não encontram ou não desenvolveram uma interpretação construtiva da culturalidade do metodismo. Ambos tentam defender as suas posições por meio de estudos das origens da teologia wesleyana, do metodismo nascente e da teologia e prática de John Wesley. Ambos não incluem nenhuma reflexão sobre os aspectos culturais do próprio metodismo primitivo inglês. Essas releituras – sejam elas feitas pela corrente conservadora e evangelista ou pela corrente missionária e social – comprovam, assim, não muito além do que elas já expressaram como suas convicções básicas.

Além disso, existe provavelmente mais uma razão pela qual o diálogo com a pesquisa, inglesa ou européia, não contribui muito para a compreensão da culturalidade do metodismo nascente. Esses estudos parecem-me acompanhar a preferência inglesa pela antropologia social (Frank Baker, David Low Watson) e não a antropologia cultural dos EUA. Até mesmo os norte-americanos (Albert Outler, Theodore Jennings e Richard Heitzenrater) “pensam” mais de modo “inglês” do que “norte-americano”.

No Brasil temos, por sua vez, a infeliz escolha entre ignorar – ou combater – o aspecto cultural ou identificá-lo como fator falsificador da identidade metodista “original” (inglesa) – tal como ocorreu pela mediação norte-americana.

O que falta na teologia metodista brasileira é um conceito teológico construtivo da relação entre cultura e religião que poderia servir como modelo para construir, entre outros, um metodismo amazônico aculturado.⁴⁰

Este conceito deveria partir de algumas premissas a respeito da culturalidade da religião cristã. Primeiro, nenhuma cultura é em sua essência totalmente perfeita ou radicalmente errada. Segundo, a discussão sobre as suas limitações e contribuições deve sempre con-

⁴⁰ Eu prefiro o conceito aculturação em vez do termo, preferido, pela teologia, inculturação, que me parece muito invasivo.

templar o impacto do encontro intercultural dessa conversa. Aqui são os missionários os mais fortes, representando uma cultura sedutora e prometendo ascendência e progresso social. Terceiro, a cultura como construto deve continuar sendo construída pelos seus construtores originais, não pelos seus invasores/as. O perigo do cativo babilônico pela cultura – o perigo de um nativismo teológico, na tradição do pensamento de Oswald de Andrade – não é o nosso único desafio. Também deveríamos considerar que uma religião: sem nenhum nexo cultural ou, como de fato meramente imperialista na busca de troca ou substituição, ou como relativamente insignificante para as populações mais culturalmente caracterizadas, ela ameaça ou não penetra a cultura, ou se torna matriz cultural exclusiva e exclusivista, ou fica culturalmente insignificante.

3. A teologia amazônida metodista – a aplicação do conceito

Assim, o desenvolvimento de uma *teologia amazônida metodista* necessita da perspectiva cultural, sociológica e teológica. Extraímos em seguida algumas conclusões em relação a uma disciplina “amazônida” e uma disciplina “metodista” na educação teológica.

3.1 O exemplo da disciplina “Ética, Cidadania e Florestania”

Usamos a disciplina “Ética, Cidadania” como exemplo. O conceito ‘cidadania’ é amplamente aceito e entendido como promoção do envolvimento ativo de cidadãos no processo sócio-político, econômico, cultural e religioso do país. Trata-se, porém, de um conceito praticamente – mesmo que não necessariamente – urbano, raramente rural e, muito menos ainda, florestal. Em parte é, então, um conceito útil, por que a Amazônia sofre, como qualquer outra parte do país, com uma forte urbanização e migração para estes centros urbanos. Por outro lado, há um contra-movimento que quer demorar se

não parar ou até inverter este processo, valorizando a zona rural ou florestal, usando o conhecimento destas populações para uma economia sustentável local e ecológica. Este movimento, cujas implicações éticas são múltiplas, foi criado sobre a designação ‘florestania’, incluindo até o direito da natureza em competição com os direitos humanos. Assim, propõe a disciplina indicar temas e pistas de uma ética amazônica mais ampla e contextualizada.

3.2 O exemplo da disciplina “Teologia Wesleyana”

As perspectivas teológicas e sociológicas são geralmente aplicadas na disciplina. Vale a pena lembrar que a percepção da opção preferencial para com os pobres, de Wesley, passa pelo olhar sociológico latino-americano.⁴¹ Em termos da expressão cultural do metodismo temos a pesquisa mais ampla nos EUA onde o metodismo representou realmente uma força cultural, formando a matriz religiosa do país, fato bastante duvidoso em relação ao metodismo (ou protestantismo histórico) brasileiro. O estranho é que o metodismo nascente é, por um lado, considerado uma força sócio-cultural transformadora que até impediu (ou fez desnecessária) uma revolução, mas que, por outro lado, este impacto sócio-cultural parece solto, sem investigação das suas raízes culturais. Na minha opinião, nasce a força cultural do metodismo original na sua atuação preferencial entre os/as pobres e na sua capacidade de dialogar com a (sub)cultura vivenciada por eles/as, adaptando-se a ela e transformando-a num processo mútuo e contínuo. A diferença entre o processo na Inglaterra e nos EUA seria que, na Inglaterra, se trata de um processo sócio-cultural mais assumido e, nos EUA, de um processo restrito aos migrantes desconsiderando as nações indígenas. Visto desta forma, as experiências inglesas podem contribuir de forma especial para a construção de uma teologia amazônica metodista mais cultural e as experiências

⁴¹ DAYTON, Donald W. “‘Good News to the poor’: The methodist experience after Wesley”, in: M. Douglas Meeks (ed.) *The portion of the poor. Good News to the poor in the wesleyan tradition*. Nashville –TN: Kingswood Books, 1995, 65-96.

norte-americanas nos ajudam a entender o atraso da inclusão da questão indígena na teologia metodista brasileira, mesmo numa época quando já se discutia a questão da escravidão afro-brasileira.

Conclusão

Partimos do grito profético “Tupi or not Tupi” de Andrade e investigamos até que ponto o referencial teórico, atualmente em uso na Igreja Metodista, contempla a cultura. Destacamos a necessidade do desenvolvimento de uma perspectiva teológico-sócio-cultural para cumprir a tarefa de refletir a práxis missionária. Comentamos que uma teologia metodista da cultura pode se inspirar numa re-leitura do metodismo nascente e da percepção dos seus elementos culturais, na contribuição destes elementos para o desenvolvimento do metodismo e no seu caráter de uma construção contextual, temporal e humana. Uma teologia amazônica metodista não despreza nem idolatra as diversas culturas dos/as migrantes, dos/as indígenas, dos/as ribeirinhos/as, mas respeita as mesmas como obras humanas adaptadas e úteis, sem negligenciar os aspectos sociais e do poder. Uma teologia amazônica metodista se faz, então, por meio de um encontro *com* e *entre* os/as representantes destas culturas na busca de respeitá-los/as como seus principais agentes e construtores/as.