



Teologia Indígena Cristã

SIDNEY DE MORAES SANCHES
ANDRÉ DA SILVA MUNIZ (PURI)
PRISCILLA DOS REIS RIBEIRO
(ORGS.)

tearfund



SABER
CRIATIVO



movimento
renovar
nosso
mundo



**cada leitura,
uma experiência**

Teologia Indígena Cristã

Organizadores:

Sidney de Moraes Sanches

André da Silva Muniz (Puri)

Priscilla dos Reis Ribeiro





KOHIXOTI KIPAE

DANÇA DA EMA

Os Terena, também chamados Terenoe, etnia indígena brasileira pertencente ao grupo maior dos Guanás. Vivem, principalmente, no estado do Mato Grosso do Sul.

Como parte da cultura Terena está a *Dança da Ema*, realizada pelos homens, ela representa a guerra entre dois Grupos, os Xumonó e os Sukrikiono. Os homens usam saia, cocar, braceletes e tornozeleiras feitas com penas de Ema, também são usadas taquaras que são constantemente batidas umas na outras, acompanhando o ritmo do tambor e da flauta.



SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| APRESENTAÇÃO | 9 |
| <i>Sidney de Moraes Sanches</i> | |
| PREFÁCIO: AS AVÓS PEGAS A LAÇO NA MATA! | 19 |
| <i>Regina Fernandes</i> | |
| 1. ESBOÇOS DE UMA TEOLOGIA PURI: CAMINHANDO COM MOISÉS NO PROCESSO DE ETNOGÊNESE | 25 |
| <i>André Muniz Puri</i> | |
| 2. A HISTÓRIA DO POVO TERENA COMO LUGAR DE REFLEXÃO TEOLÓGICA | 45 |
| <i>Daniel Poquiviqui Terena</i> | |
| 3. SOBRE TEOLOGIA E A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA TERENA | 61 |
| <i>Eder Nimbú</i> | |
| 4. CRENÇAS INDÍGENAS E CRISTÃS NO BAIXO RIO TAPAJÓS COMO LUGAR PARA UMA TEOLOGIA INDÍGENA CRISTÃ | 67 |
| <i>Frei Florêncio Almeida Vaz Filho</i> | |
| 5. A VIDA COMO UMA INDÍGENA EVANGÉLICA | 91 |
| <i>Francisca Pankaiwka</i> | |
| 6. ECOTEOLOGIA INDÍGENA PATAXÓ | 101 |
| <i>Hitôhab (Izaías) Pataxó</i> | |

| | |
|---|------------|
| 7. O AWÊ E A ESPIRITUALIDADE INDIGENA PATAXÓ | 121 |
| <i>Hitôhah (Izaías) Pataxó</i> | |
| 8. BUNGINGUMA NEKUASHISHUNKA ZHIGUIYA AWAKUAGAMBA | 141 |
| <i>O lugar das palavras que fazem e dão vida</i> <i>Ismael Conchacala Gil</i> | |
| 9. MOR MAGNAI (TECENDO A MOLA) | 159 |
| <i>Uma teologia tecida desde a identidade gunadule e a fé cristã</i> <i>Jocabed R. Solano Miselis</i> | |
| 10. A RETOMADA DA IDENTIDADE INDÍGENA COMO LUGAR DE REFLEXÃO ECOTEOLÓGICA | 177 |
| <i>Josias Vieira do Nascimento Junior</i> | |
| 11. MINHA TRAJETÓRIA DE MULHER-INDÍGENA- EVANGÉLICA-PATAXÓ | 207 |
| <i>Keyla Francis de Jesus da Conceição</i> | |
| 12. COSMOVIVÊNCIA INDÍGENA E O DESAFIO DE ABRIR CAMINHOS NA Densa MATA DO DOGMATISMO TEOLÓGICO | 221 |
| <i>Priscilla dos Reis Ribeiro</i> | |
| 13. ESPIRITUALIDADES CÓSMICAS RELACIONAIS NOS ANDES | 269 |
| <i>Sofia Chipana Quispe</i> | |
| AUTORAS E AUTORES | 281 |
| ORGANIZADORES E ORGANIZADORA | 287 |



APRESENTAÇÃO

SIDNEY DE MORAES SANCHES

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia. [...] como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas.

Ailton Krenak¹

Em uma cultura ocidental, moderna e racional, os sonhos servem para os/as psicanalistas formularem terapias, ou, no máximo, como recurso dos/das artistas e literatos/as para extrapolar os limites da realidade levando nossa imaginação a outros mundos. Nós, como ocidentais, nos desabituíamos da experiência humana original do sonho.

1. KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 57.

Nas Escrituras temos o sonho como lugar certo e seguro para o conhecimento. José foi chamado, por seus irmãos, de *o sonhador*. E foi sob o conhecimento proporcionado pelos sonhos do Faraó: sete vacas magras comeram sete vacas gordas, sete anos de abundância foram superados por sete anos de fome extrema, que José salvou o Egito de uma tragédia horrorosa. Igualmente, Daniel fez saber ao rei babilônico, Nabucodonosor II ou Nabonido, sobre o terrível castigo correspondente ao tamanho de sua arrogância: a sua loucura temporária. Nas duas narrativas, os sonhos foram uma dádiva do Deus Altíssimo aos homens para orientar suas decisões: o Faraó deveria aproveitar os sete anos de fartura para armazenar comida para os sete anos de fome. Nabucodonosor II deveria se humilhar deixando de lado a arrogância. O mesmo pode ser dito dos sonhos dados a José, pelos quais ele aceitou ser o pai adotivo de Jesus, depois livrou o menino da morte certa nas mãos do malvado Herodes fugindo para o Egito e, por fim, retornando do Egito para ir morar em Nazaré.

Entre os gregos, o sonho foi dado por Prometeu à humanidade, junto com o fogo. Desde cedo eles perceberam a sua importância e se dedicaram à sua interpretação, produzindo estudos e manuais. O sonho era um modo de ver por semelhança e interpretar os sonhos era conhecer o mundo, sobretudo a vontade dos deuses para seus moradores. Os sonhos estavam ao lado e dentro dos mitos, e, ainda, da poesia, da arte, da religião, indicando os modos pelos quais deveriam se relacionar com o mundo.

Também, para os povos indígenas, o sonho é lugar de conhecimento, e ouvir os seus sonhos é acessar o seu conhecimento sobre o mundo. Para Ailton Krenak, o sonho é como o “instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. E

um instante de conhecimento que não coexiste com este tempo aqui?² Desse jeito, conhecer os sonhos é reconhecer a tradição, que sustenta tudo, inclusive o universo.

Adélia Bezerra de Meneses afirma que os sonhos são meio e modo de conhecer os povos, pois eles transferem para dentro de suas sociedades, suas civilizações, e suas culturas.³ Ouvir os povos indígenas em seus mitos, lendas, fábulas, seus sonhos, enfim, é aceitar e acolher o conhecimento que eles têm para dividir e, ao mesmo tempo, deixar que esse conhecimento defina a sua identidade, tão longamente silenciada e excluída nos projetos coloniais e modernizadores impostos desde fora sobre a América Latina.

Mas, ao fazê-lo, não ficamos imunes. Primeiro, porque implica uma reviravolta epistêmica, onde narrativas e discursos ancestrais penetram nossos ouvidos e reclamam de nós uma autoridade, em si e por si, que assusta tantos quantos estamos habituados ao conhecimento obtido da autoridade científica e livresca. Nosso conhecimento está fundado em alguma teoria geral apresentada por algum ou alguma pesquisadora fidedigna, exposta em alguma obra escrita corroborada por uma instituição insuspeita.

Segundo, porque inclui um esforço de libertação e superação da historiografia contada a partir dos países colonizadores e de suas classes hegemônicas, na qual as vidas vividas pelos povos tragicamente colonizados e submetidos foram silenciadas e invisibilizadas, a ponto de restar pouca notícia sobre eles. O testemunho de Câmara Cascudo é exemplar quando diz que as lendas indígenas não fa-

2. FREIRE, Alípio; BUCCI, Eugênio. Ailton Krenak – receber sonhos. In: **Teoria e Debate**, n. 7, 1989. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/> Acesso em 28 mar. 2022.

3. DE MENESES, Adélia Bezerra. O Sonho e a Literatura: Mundo Grego. In: **Psicologia**, v. 11, n. 2, p. 187-209, 2011.

zem parte da literatura oral brasileira, reduzidas que foram ao interesse evangelizador ou naturalista, perdendo sua vocação popular.⁴

Contudo, basta um representante dos povos originários narrando suas lendas e fábulas para que ressurgira um conhecimento diferente da História do mundo. A poranduba, narrativa indígena, remete ao tempo em que o anoitecer, nas aldeias, era o momento da reunião na qual os antigos transmitiam o conhecimento aos mais novos, em discursos, fábulas e lendas, atravessando a noite até a hora do sono. E, se do sono vinha o sonho, este era motivo de nova reunião e de novas decisões. Assim se formaram as culturas indígenas e seu conhecimento como:

soma de todos os resultados experimentais e tradicionais da tribo, sedimentados na memória... (em um) ... conjunto de histórias, lendas, danças e cantos (que) completa o sentido da vida indígena. Não o pode dispensar porque explica o mundo, justificando-o aos olhos de sua curiosidade.⁵

Terceiro, porque vão-se articulando novas relações solidárias onde o discurso hegemônico é contraditado, fortalecendo distinções multiculturais e multiidentitárias, onde cada qual tem seu lugar respeitado na sociedade e no mundo. Alianças são importantes para isso, onde compromissos são firmados sem que, necessariamente, exista uma unanimidade em todos os pontos. O pacto irá dizer em que se concorda, com que apoios e em quais circunstâncias todos se unem para fazer frente à oposição comum

4. CASCU DO, Luís da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978, p. 104.

5. CASCU DO, 1978, p. 87.

que sempre deseja que as coisas sigam como sempre foram, pois, como se sabe, é difícil “largar o osso”.

A obra que você vai ler tem justamente esse propósito. É uma obra de Teologia acrescida de dois qualificativos: é indígena e é cristã. Mas, como assim, uma Teologia indígena cristã? Uma resposta razoável é que ela é indígena porque é produzida por representantes, por nascimento e por ancestralidade, de povos indígenas que, em tempos antiquíssimos, viveram nessas terras hoje chamadas brasileiras e sul-americanas. Com isso se pretende apontar o caráter autoral desses textos, visto que a personalidade, a biografia, a história e a cultura de alguém se faz presente naquilo que produz, inclusive um texto teológico, tanto no que diz respeito aos elementos étnicos, quanto aos modos de expressão da própria vivência individual e comunitária.

Por isso mesmo, você desfrutará alguma diversidade na elaboração textual: alguns optaram pelo modo clássico do discurso acadêmico, outros e outras escolheram mesclar o discurso formal com elementos narrativos e poéticos, outras e outros preferiram o relato autobiográfico de caráter testemunhal. Fizemos questão de manter todos, exatamente para dar conta da variedade de povos indígenas e seus representantes individuais que, afinal, são muitos e não um só.

Por outro lado, falamos indígena em contraste a não indígena. Por longo tempo, para não dizer sempre, indígenas foram habituados a ler textos teológicos produzidos por representantes de povos não indígenas. É hora de deixar que pessoas vindas de etnias indígenas produzam textos teológicos de si mesmos e por si mesmos. A Universidade Estadual de Campinas, junto com a Universidade Federal de São Carlos, realiza um vestibular só para representantes de povos indígenas. Em 2022, o número de candidatos e candidatas aumentou 70%, algo bastante comentado nos

meios de comunicação. De há muito tempo temos gente indígena ocupando espaços acadêmicos e profissionais na sociedade brasileira. A despeito da evangelização cristã não indígena entre os povos indígenas temos, hoje, igrejas e lideranças em inúmeras etnias indígenas que demonstram uma maturidade teológica capaz de fazer a crítica da teologia recebida, e propor uma outra teologia desde suas ancestralidades.

Então, chamamos teologia indígena porque é produzida por indígenas, desde a vivência de suas vidas indígenas. Todavia, imersos na experiência da evangelização cristã, vivenciando a fé ensinada pelo Cristianismo, mediada pelo conhecimento teológico transferido a esses povos nas igrejas implantadas pelo empreendimento missionário cristão desde épocas antigas. Nessa obra, autores e autoras indígenas falam desde dentro de suas vivências cristãs, ora para assumi-las, ora para rejeitá-las, ora para reorientá-las conforme as tradições ancestrais que subjazem nas origens de suas ascendências, às quais, acima de tudo, desejam sentir-se pertencentes.

O texto de André Muniz Puri, descendente do povo Puri, relê a narrativa de Moisés como um relato assemelhado à sua história pessoal, uma vez que, tal como Moisés, ele foi afastado do seu povo e cultura e, agora, está retomando a sua identidade cultural através da mediação do divino. Recheado de linguagem poética, ele aponta para o vazio que é deixado com o desaparecimento de um povo indígena, e convida a nos unirmos no esforço pela retomada indígena dos descendentes atuais dos Puris.

O texto de Daniel Poquiviqui, indígena Terena, relê a migração do seu povo do Chaco paraguaio para o Pantanal mato-grossense, no século XVIII, a partir da história de Abraão e sua migração da Caldeia para Canaã. Ele aplica as promessas de Deus de fazer de Abraão uma bênção entre os povos cananeus à sua

própria etnia, que ao longo de 120 anos tem formado uma forte Igreja Terena, com 33 igrejas em seis estados brasileiros.

O texto de Éder Nimbú, também indígena Terena, procura pela relação do indígena com a natureza como manifestação da comunhão com o Criador, nomeado entre os Terenas de ITU-KO'OVITI. Ele lê a história ancestral sobre a criação do povo Terena em conversa com o relato hebreu da criação em Gênesis 1.1-31, para concluir que este Criador, presente no mundo entre todos os povos, pode ter uma relação próxima com qualquer povo indígena na identificação do nome que lhe é dado.

O texto de Florêncio Almeida Vaz Filho, do povo Maytapu, na Amazônia, apresenta um panorama das crenças e práticas religiosas entre os povos indígenas no Baixo rio Tapajós, Amazônia brasileira, centradas na existência de seres encantados, santos, reciprocidade e pajés, oferecendo a perspectiva crítica da Teologia cristã, e apresentando, alternativamente, uma teologia indígena cristã.

O texto de Maria Francisca da Silva Araújo, do povo Pankaiwka, é um relato autobiográfico onde ela conta sobre sua infância na aldeia, seguida da ida para continuar os estudos na cidade com as muitas dificuldades de aceitação e adaptação em uma sociedade não indígena. A partir daí, ela narra seu encontro de fé com Jesus Cristo onde aprende que Deus não faz acepção de pessoas, recebendo-a como indígena que ela é, de modo que ela retoma seu modo de vida em sua comunidade indígena.

O texto de Izaías Hitôhã Pataxó, do povo Pataxó, fala da vivência indígena com a criação, a comunidade e o divino em existência simbiótica, não enxergando a vida de um viés compartimentado, mas integrada e interdependente. Esse modo de construir o mundo é transmitido para seus filhos para que sejam dignos do amanhã. Para isso, ele defende a preservação histórica e cultural

do povo Pataxó, algo dificultado pela atitude da sociedade não indígena brasileira, francamente favorável à extinção da identidade indígena. A solução, para ele, é a revitalização das tradições ancestrais do seu povo, inclusive com a formação de uma Igreja Pataxó, onde os rituais festivos sejam performados.

No texto seguinte, ele segue falando sobre o fenômeno do AWÊ, um ritual Pataxó constituído de música e dança, fundamental para a existência e manutenção da vida e da história do seu povo. Ele procura ligar esse ritual às festividades cúblicas de Israel, descritas no Antigo Testamento, para aproximar e ressignificar o ritual Pataxó como um momento festivo de culto a Deus, demonstrando ser possível a vivência holística entre a tradição ancestral indígena e a fé cristã.

O texto de Ismael Conchacala Gil, residente na Colômbia, e pertencente ao povo Wiwa, onde é chamado de Sabayu, busca uma maneira de ver e de resolver os conflitos gerados entre a fé ancestral e o Cristianismo no contexto da Serra Nevada de Santa Marta mediante o diálogo com os líderes espirituais do seu povo. Para muitos, ser cristão é perder a identidade indígena. Ele, então, recoloca o costume ancestral de discutir as diferenças à luz da fogueira em busca de um acordo. Esse esforço consiste em apresentar os valores e práticas dos cristãos Wiwa, ao mesmo tempo em que permitem aos demais Wiwas apresentarem suas dúvidas e modos de vida que desejam preservar, construindo um lugar habitável para todos.

O texto de Jocabed Reina Solano Miselis, residente no Panamá, do povo Gunadule, descreve sua busca em construir um método teológico que dê lugar às experiências vividas entre seu povo usando, para isso, a metáfora da *mola*, a veste que as mulheres gunadule vão tecendo ao longo da vida em diversas camadas. Inse-

rindo a fé cristã em suas experiências de vida, por ela chamada de cosmovivência, ela se permitiu retomar suas tradições ancestrais.

O texto de Josias Vieira do Nascimento Júnior trata da importância da retomada da identidade indígena a partir da revisitação autobiográfica aos seus antepassados em busca de um reposicionamento perante a natureza, que, sendo trazida para dentro da reflexão ecoteológica, permite a recuperação do lugar fundamental dos povos indígenas. Para isso, apela para mais esforços de preservação de seus territórios e culturas ancestrais.

O texto de Keyla Francis de Jesus da Conceição, chamada Thyxaya pelo seu povo Pataxó, é um relato autobiográfico onde ela conta sua trajetória profissional desde a infância, em sua aldeia, até o doutorado em Direito na Universidade de Brasília, e, nesse período, como ela veio a ter contato com a fé cristã e o seu desenvolvimento e amadurecimento na luta por não perder a identidade indígena.

O texto de Priscilla dos Reis Ribeiro, do povo Tupinambá, busca explorar a cosmovivência indígena como teológica e, a partir disso, promover o respeito à ancestralidade, ao convívio comunitário, ao cuidado com a Casa Comum e à lógica da partilha, valores que englobam holisticamente a vida, pois, na realidade dos povos originários a espiritualidade permeia a existência integralmente. Para isso, faz uma leitura original de Hebreus, capítulo 1, verso 1, e uma revisão crítica da teologia de missão que tem sustentado o empreendimento missionário entre os povos indígenas.

O texto de Sofia Nicolasa Chipana Quispe, residente na Bolívia, de ancestrais Aymaras, apresenta a vigência das espiritualidades ancestrais andinas que se tecem a partir de princípios como a educação mútua, a reciprocidade, e o comunitarismo, onde tudo tem vida, seu tempo e lugar, desde o qual se busca gerar o equilí-

Teologia Indígena Cristã

brio e harmonia no Cosmos. Essas noções devem ser consideradas para além das noções espirituais do Cristianismo, a fim de assumi-las como uma das fontes nas articulações das teologias andinas.

Essa obra de Teologia se trata, então, de falar do conhecimento de Deus manifesto nas muitas tradições dos povos indígenas. Seu método respeita a comunicação oral de caráter narrativo típico dos povos ancestrais, todavia, bastante valorizados nos tempos de hoje. E seu conteúdo preza pela a-sistematicidade onde os temas reconhecidos nas obras teológicas herdadas do Norte: Europa e Estados Unidos, são retrabalhados a partir de intuições novas. Ou, por vezes, simplesmente ignorados devido à troca de conversadores e dos lugares desde onde as conversas vão acontecendo.

Contudo, deve-se evitar pecado tão universalmente humano como o ufanismo, quando nos sentimos donos da verdade a ponto de dispensar as verdades dos outros. Não se deve esquecer que a Teologia dita cristã também representa muitas outras tradições, também antiquíssimas, de outros povos e de outros tempos. Chamar todas as tradições ao diálogo é a meta dessa obra. Que o bom Deus, que está em todo lugar e em todos os tempos, permita que isso aconteça!

Sidney de Moraes Sanches

Editor e Organizador



PREFÁCIO

AS AVÓS PEGAS A LAÇO NA MATA!

REGINA FERNANDES

Meu avô paterno faleceu há alguns anos, mas me lembro bem dele: pele morena, olhos pequenos e um pouco puxados, cabelos lisos, estatura baixa e corpo meio curvado pela idade. Trabalhou na roça até idade avançada e, depois de se aposentar, cuidava da sua “pequena roça” no quintal da casa, onde plantou alguns pés de milho, café, abóbora e hortaliças. Ele sempre sonhou em ter um sítio, mas nunca conseguiu comprar terras e teve que se sustentar trabalhando para fazendeiros que nunca possibilitaram condições para que esse sonho se realizasse. A melhor lembrança que tenho dele é sentado na varanda de sua casa de madeira, no interior do Paraná, no final da tarde, observando silenciosamente as pessoas passarem e cumprimentando um e outro que o saudava no trajeto.

Quando eu ia a sua casa me sentava com ele naquela varanda e ouvia suas histórias, como um ancião gostava de transmitir sabedorias para sua neta adolescente. Entre as histórias que me contava, uma delas era sempre repetida como uma referência de quem ele era: da “avó índia que tinha sido pega a laço na mata”. Naquela época não entendia o que isso significava, mas imaginava que se referia a uma bela moça indígena “durona” pela qual um rapaz não indígena se apaixonou e a tomou como esposa, tirando-a da mata. Com o tempo, percebi que essa era uma história que muitos

brasileiros e brasileiras contam com naturalidade sobre seus antepassados, como se fosse algo até divertido ou digno de orgulho. Sim, a história da “avó índia que foi pega a laço na mata” virou uma das mais relacionadas às nossas origens como povo.

Os estudos e a nova consciência histórica me ajudaram a entender que não foi bem como eu imaginava que aconteceu. Não houve nenhum romantismo, nenhuma beleza, nenhuma bravura nessa história. Ao contrário, muita violência, abuso e desumanização dessas mulheres. Homens brancos, de origem europeia, capturavam mulheres indígenas que desesperadas fugiam pelas matas, a ponto de serem tomadas no laço de corda, e eram violentadas e colocadas em serviços diversos, inclusive sexuais, desses homens. Não se tornavam suas esposas, pois eles não se casavam com indígenas, e nem com as mulheres negras das quais também abusavam.

Por outro lado, ao retirá-las das aldeias e de suas comunidades e fazerem filhos nelas, as destituíam de seus lugares de vida que eram suas comunidades tribais, pois seus filhos não seriam indígenas, mas também não eram brancos, geralmente não sendo oficializados por eles. Além da violência física que elas sofriam havia a violência psicológica e identitária, pois perdiam suas pertencças originais, sendo ainda mais enfraquecidas, ficando sozinhas. Não há, de fato, nenhuma beleza e nem motivo de orgulho nessa história.

Recentemente, resolvi tentar reconstruir minha árvore genealógica para entender um pouco mais sobre minhas origens. Queria descobrir, ao menos, o nome dessa minha tataravó indígena. Constatei que meu bisavô paterno, tataravós e demais antepassados vieram de Portugal. Consegui recuperar nome e sobrenome de todos eles até o século XVIII, mas essas mulheres não aparecem na genealogia, não possuem nomes e nem rastros. A única referência a elas está no rosto de meus tios e tias, e de alguns dos meus irmãos e pri-

mos, que apresentam traços claramente não europeus, afinal, a natureza não se permite dominar, ela conta sua própria história.

Nós, brasileiros, costumamos dizer que temos origens indígenas e as pesquisas antropológicas e exames de DNA têm comprovado isso. Mas, nem sempre sabemos ou mencionamos que essa origem indígena passa por violações das mais diversas, inclusive das nossas próprias identidades como descendentes desses povos. Eu não sei de que grupo tribal era minha bisavó, essa memória não foi repassada para as novas gerações por razões diversas, inclusive de segurança física.


Embora minhas origens portuguesas sejam facilmente verificadas nas árvores genealógicas, também nunca ouvi meus pais e avós falarem sobre isso, pois claramente não sabiam disso. Nesse caso, o que me torna de fato brasileira “raiz”, como alguns diriam, não é exatamente a “fusão de raças”, mas o encobrimento dessas misturas que se deram de formas violentas, principalmente das identidades envolvidas. Meu sangue pode identificar minhas origens, mas a história tratou de encobri-las.

Hoje, posso e devo continuar contando essa triste história que meu avô repetia. Sou brasileira, como tal, sou filha dessas identidades escondidas, não assumidas e esvaziadas de pertencas originárias. Mas, posso me orgulhar de ser filha das resistências, descendente dessas mulheres laceadas, que em seu provável silêncio, escondimento e solidão lutaram pela sobrevivência dos seus filhos, que, em muitos casos, eram somente delas, pois eram as únicas a assumi-los como seus. Sim, “minha tataravó indígena foi pega a laço na mata”, e sofreu as violências dessa situação. Não sei seu nome, não conheço sua face, mas ela é minha ancestral, e esse pequeno fragmento de sua história que tive conhecimento nas conversas de sabedoria com meu avô é suficiente para me ensinar muito sobre lutas e resistências.

HIU

Em meio a cultura Terena está a confecção de vasos, feitos de um determinado tipo de barro e são pintados com urucum deixando-os assim com o tom avermelhado (cor da capa), também são desenhadas flores (como a hiu) e ramos brancos nos vasos para enfeitá-los.





1. ESBOÇOS DE UMA TEOLOGIA PURI: CAMINHANDO COM MOISÉS NO PROCESSO DE ETNOGÊNESE

ANDRÉ MUNIZ PURI

*Eu ouço
ainda não sei o que é, mas ouço
ainda não entendo quem é, mas sinto
ainda não passa de um fraco som
como um sussurro
assim...
mas eu ouço.*

*Escuto com a atenção de um cão
preparado como águia,
esperto como cobra
do céu ao chão, é tudo terreno meu para ser
e viver como sempre devia
sem nunca parar de sonhar...*

*É essa memória guardada
passada de sangue em sangue
de voz em voz
de avô para neto
ao calor da fogueira, ou debaixo do teto
presente e pretérito
unidos em um som ancestral, numa música
uma música que estou aprendendo a dançar.*

De acordo com os relatos do livro de Êxodo, durante muitos anos o povo de Israel foi escravizado no Egito. Os israelitas, que chegaram lá com nada além de uma família estendida, logo começaram a se multiplicar e tornar-se um povo numeroso, o que ameaçava a soberania egípcia. Temendo uma revolta, o faraó ordenou que todas as crianças do sexo masculino que nascessem fossem assassinadas, de modo a privar o povo de formar um exército por algum tempo. Porém, em meio a toda a opressão, um casal da tribo de Levi se rebelou: tendo um filho, não permitiram que fosse morto; antes esconderam-no por três meses.

Ao perceber que não conseguiriam guardá-lo em segredo por muito mais tempo, sua mãe preparou uma cesta de junco, depositou o menino nela e deixou a cesta na beira do rio, em meio aos juncos, enquanto a irmã da criança espiava de longe para perceber o que aconteceria. Não muito tempo depois, a filha do faraó foi até o rio para banhar-se e viu a cesta. Ordenou a uma de suas escravizadas que trouxesse o objeto até ela, que ao ser aberto revelou um bebê chorando. A egípcia sentiu pena da criança e decidiu adotá-la como filho, sendo interpelada pela irmã dele que, sem se revelar, sugeriu que uma mulher israelita criasse o menino. Assim, sem saber, ele foi criado pela sua própria mãe israelita, retornando a sua mãe egípcia quando estava garoto, de quem recebeu o nome de Moisés.

Essa é uma história muito conhecida entre os cristãos. Contudo, poucos percebem a semelhança entre a realidade do povo de Israel, nos relatos bíblicos, e a vivência dos povos indígenas desde que suas terras foram invadidas pelos europeus. Assim como os israelitas foram escravizados pelo Egito, também indígenas, africanos e seus descendentes foram escravizados pelos impérios da Europa. Semelhante à mãe e o pai de Moisés, que tiveram que esconder seu filho

para que sobrevivesse, pessoas indígenas usaram diversas estratégias para salvarem a vida de suas crianças, inclusive esconder a sua identidade indígena. Foi isso que aconteceu com a minha família.

Segundo os relatos que ouvi de meus parentes, há muitos anos, uma mulher indígena, do povo Puri, foi raptada com apenas nove anos de idade, tirada de seu convívio familiar e das matas que chamava de lar. O nome dela era Sotér. Apesar de nova, foi forçada a se casar. Ela teve vários filhos e filhas, uma das quais recebeu o nome de Astéria. Ela aprendeu com a mãe muito da medicina tradicional do povo Puri, através da qual foi capaz de curar seu filho de uma doença que contraiu na infância, e o seu neto quando este era apenas um recém-nascido. Este filho era o meu avô, Altino, que nos deixou recentemente, e o seu neto é o meu pai, José Elio.

Por muitos anos, visitei o meu avô e ouvia-o contar as mais variadas histórias. Lembro-me de uma, em particular, que me deixou levemente atemorizado: de quando ele teve que carregar um caixão para determinado lugar, com algumas pessoas e, no meio do caminho, tiveram que parar. Então, fizeram uma marcação no local onde pararam para não voltar por ali, e para que ninguém parasse no mesmo lugar. Também lembro do meu avô contando as desventuras que envolveram seu casamento com a minha avó, inclusive um tiroteio que aconteceu no dia da festa, e que deixou minha pobre avó traumatizada, sem frequentar casamentos por um bom tempo.

Uma coisa o meu avô nunca tinha me contado, porém: sobre as nossas origens indígenas. Por muito tempo, eu imaginei que meu vô fosse descendente de pessoas escravizadas por conta de seu tom de pele mais escuro. Nem mesmo meu pai tinha conhecimento dessas raízes – afinal, quando ele tinha apenas quatro anos de idade, meus avós se mudaram com ele de sua cidade natal, no interior de Minas Gerais, para o interior do Rio de Janeiro, onde ele cresceu, se casou e eu nasci.

Também não sou capaz de julgar o meu avô por ter escondido essa parte de sua identidade, pois desde cedo ele enfrentou o racismo por ser um “nego-puri” (forma como indígenas Puri são muitas vezes chamados no estado mineiro). Quando, por exemplo, o pai de minha avó se mostrou contra o casamento dos dois pela cor de pele de meu avô, e por sua condição social e econômica. E, uma vez que essas origens foram escondidas, eu e meu pai fomos adotados pelo universo cultural dos “brasileiros”, como Moisés pela mulher egípcia e, até recentemente, também não sabíamos quem era a nossa “mãe”.

Entretanto, a vida de Moisés passou por várias reviravoltas, e após cometer um crime no Egito, ele se afastou ainda mais de suas raízes, indo viver entre os midianitas, um outro povo. Lá, distante de sua família, fosse biológica ou adotiva, e de seus dois povos, aquele do qual nascera e aquele o adotou, em uma terra longínqua, vivendo como um pastor de ovelhas – ele, que outrora fora o neto adotivo do faraó –, encontrou numa caverna uma sarça em chamas, mas que não parecia ser consumida pelo fogo. Da planta incendiada surgiu uma voz, que o convidava a se aproximar, e se revelou a ele, dizendo: “— Eu sou o Deus de seu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.” (Êxodo 3.6)

E, assim, Moisés teve uma experiência com o Divino, que se apresentou a ele não como uma divindade qualquer, como as muitas que eram adoradas pelos egípcios ou quaisquer que fossem os deuses dos midianitas, sobre quem temos poucas informações. A voz que falava através da sarça se manifestou como sendo o Deus dos ancestrais de Moisés, de seu pai e de seus antepassados: Abraão, Isaque e Jacó, os patriarcas do povo de Israel. Essa é mais uma semelhança pouco percebida entre os

israelitas e os povos originários – somos povos que sabem reconhecer a importância da ancestralidade.

E, assim como Moisés foi interpelado pelo Deus de seus antepassados, esta mesma divindade ancestral se revelou a mim. Como na sarça, Ele se apresentou como sendo o Deus de meu pai, José, e de Altino, Astéria e Sotér. Semelhantemente ao israelita (que passara tanto tempo entre os egípcios, de modo que as filhas de Jetro pensaram que ele fosse, de fato, egípcio!), eu passei mais de vinte anos entre não-indígenas. A língua que aprendi, minhas roupas, os livros que lia e os filmes que assistia, diversos hábitos culturais, meu nome e sobrenome e até a minha fé eram de origem estrangeira. Apenas o meu sangue era nativo destas terras, pensava eu. Mas o “Eu Sou” não deixou Moisés esquecer de onde viera, e, também não deixou que essa história fosse esquecida em minha família.

*Que voz é essa que me chama do horizonte e me diz
“Filho”?*

*Quem são esses que aguardam às minhas costas e me dizem
“Eis me”?*

*Quais os nomes do passado tão distante que percorre em minhas veias
“Aqui”?*

Quantos tempos ainda serão passados antes que o presente possa existir?

*Pois eu ouço o clamor que se ergue do túmulo,
das tumbas dos meus ancestrais*

*Funeral católico, corpo nativo, mente e espírito
em algum lugar*

*que eu não sei,
não vi, ou nunca vivi*

Teologia Indígena Cristã

*porque arrancado fui da terra em que deveria ter nascido
Torto e ferido, sem voz, sem a língua cortada do pai
do avô, da avó
o laço que amarra, enforca e mata e me impede de falar
Mas se o grito não é dado então vou berrar
até alguém ouvir...
Pois da terra eu escuto um clamor
que se ergue até mim
até nós
É ele que ouve e me chama*

*O Deus de Abraão, Isaque e Jacó
Do meu avô, da minha bisavó
vem chamando de debaixo da terra
pois o Deus verdadeiro nunca esteve no céu –
ele não quis morar com os espanbóis
Canta, e dança, Cristo pintado, nascido de virgem em terra molhada
Bebe esse vento, Espírito encantado
alma errante, em seu Santo pecado
Pai e Mãe, Senhores de terra, quais são os seus nomes?
a gente sempre erra,
vocês não vão nos contar?*

*De três, em três tempos
eu sinto um acaso
paro e penso
Tem algo que falta
Parte cortada, alma arrancada, língua ferida –
desalmados
quem me tirou a fala, quem me roubou o rito*

onde está meu irmão? onde está o meu primo?

Mas de três, em três tempos

eu canto de novo

O céu não vai cair

se eu conseguir impedir mais pouco.

Contudo, não podemos esquecer um detalhe da história de Moisés. Deus não chamou o israelita apenas para que não se esquecesse de suas raízes e retornasse à sua terra. Ele o convocou para ser o seu arauto na libertação de um povo oprimido. O povo de Israel vivia uma realidade de opressão e subalternidade no Egito, vítimas de uma nação mais forte que os escravizava.

Assim também é com os povos indígenas deste continente. Os impérios europeus invadiram suas terras e começaram uma longa campanha de dominação e opressão dos nativos. Seus descendentes, filhos dos europeus, mas nascidos neste solo, começaram a reivindicar essas terras para si e, apesar de terem se tornado independentes de seus pais na Europa, continuaram subalternizando os povos originários do continente que passaram a dominar, bem como as pessoas negras, que trouxeram para cá à força.

Assim, como outrora Moisés foi chamado, Dokôra está nos chamando hoje, os filhos dos povos indígenas, para que nos lembremos que ele é o Deus de nossos ancestrais, não apenas para resgatar uma história cultural perdida; antes, para que possamos juntos lutar pela libertação dos nossos povos das mãos dos que nos oprimem ainda hoje, como os impérios europeus o faziam na colonização, e como os egípcios faziam com os israelitas. O plano divino não era de libertar somente Moisés, mas libertar o povo de Israel como um todo. E é por isso que eu não sou o único que tem recebido esse chamado ancestral, descendentes do povo Puri

espalhados por diversas partes do país também têm respondido a esta voz e, juntos, estamos resistindo e re-existindo.

O POVO PURI: UM POVO EM ETNOGÊNESE

Os Puri “são poeiras de estrelas” – é assim que nossos ancestrais explicam o nosso nascimento no mundo. Éramos em torno de cinco mil pessoas na época da invasão e habitávamos toda a região que atualmente é chamada de sudeste, principalmente na região dos rios Doce e Paraíba do Sul, a Serra da Mantiqueira e a Serra dos Arrepiados.

Nosso povo se dividia em diversos clãs que ora faziam alianças, ora entravam em conflito. Há, também, registros de conflitos e alianças com outros povos com os quais compartilhávamos e disputávamos territórios, como os “Botocudos” (atuais Krenak), Aranã, Pataxó e muitos outros. Éramos caçadores, coletores e pescadores, mas também praticávamos uma agricultura familiar em pequena escala.

Essas são algumas das poucas informações que nós temos sobre a nossa etnia antes dos europeus iniciarem uma tentativa de nos massacrar, pois estes silenciaram nossas tradições, assassinaram muitos dos nossos, proibiram a nossa língua e criaram um clima de hostilidade contra nós no qual as famílias tinham medo e/ou vergonha de reconhecer a sua identidade Puri.

Com o avanço da invasão portuguesa, meus ancestrais, sendo nômades, entraram cada vez mais no interior das florestas. Mesmo assim, os colonos, através de ofertas de presentes como alimentos e armas de ferro, além de falsas promessas, buscavam tirá-los da floresta para levarem-nos para aldeamentos jesuíticos onde seriam catequizados, ou então escravizá-los e até matá-los.

Os europeus e seus descendentes queriam nossas terras para a mineração e para a agricultura extensiva, cujo objetivo não é ali-

mentar as pessoas, mas lucrar a qualquer custo; e, também, desejavam nossos corpos para trabalharem, inicialmente como escravizados e, com a abolição da escravatura, como mão de obra barata nas lavouras em trabalho análogo à escravidão.

Meu avô viveu essa realidade, como descobrimos após a sua morte, ao encontrarmos os diários que ele mantinha guardados. Neles, ele explicou que desde os seis anos de idade trabalhava dez horas por dia na lavoura para ajudar a sua família a se sustentar. E pensar que são os indígenas que receberam o estereótipo de preguiçosos, e não os que não trabalhavam, pois obrigavam até crianças a fazer isso por eles...

Nesse contexto tornava-se cada vez mais difícil manter o estilo de vida nômade e caçador-coletor-pescador e pequeno-agricultor, visto que as florestas eram derrubadas cada vez mais para criação de latifúndios, o que levou diversas pessoas Puri a se aproximarem das cidades em busca de sobrevivência, muitas inclusive negando suas origens para evitar o preconceito.

Outro cruel processo ao qual fomos submetidos foi o do sequestro e do estupro de mulheres Puri por parte dos fazendeiros que geraram filhos mestiços, que tinham pouco contato com suas origens étnicas de seu lado materno. Todos esses acontecimentos levaram a uma desarticulação do povo Puri e a perda de muitos elementos tradicionais, bem como a afirmação de que a etnia estaria extinta.

o Puky ah lekah tshoré

Chambé, inhan, chârè, antab

Dieh popeh tumah mpó

Ndl'ôno katile ho puky ho petabra

Ô Puri, eu moro na mata

Filhe, mãe, pai, avô

Teologia Indígena Cristã

Você, casca, corda, árvore

Cantar (cheio?), ó Puri, ó lua

(Canto apresentado por Jurandir Puri)

“Onde estavam os indígenas Puri quando o sistema os dava como extintos? Nós estamos aqui, vivos! Orando, rezando, curando, plantando, lutando, resistindo e ressurgindo.” Esse é o título do Trabalho de Conclusão de Curso que Solange de Souza Reis/Opetahra Puri, defendeu na Universidade Federal de Viçosa, em julho de 2020. Essa afirmação desafia a ideia, que continua em vigor até mesmo em órgãos oficiais do governo, de que o povo Puri estaria extinto. Porém, mesmo desarticulados enquanto povo, proibidos de falar nossa língua,⁶ sendo inibidos de viver e transmitir nossa cultura, nós, Puri, nos mostramos resilientes, e sobrevivemos contra todas as expectativas. Meu avô, sua mãe e sua avó marcam uma continuidade até mim, prova de que em momento algum deixamos de existir.

De todo modo, com os avanços dos direitos indígenas no Brasil, marcados pela promulgação da Constituição de 1988, e o avanço dessa pauta nos debates públicos, nas escolas e na mídia, os “descendentes” dos Puri espalhados por diversos lugares do país (mas principalmente nos quatro estados do Sudeste) começaram a se rearticular enquanto povo.

No último censo do IBGE (2010), 675 pessoas se autodeclararam como pertencentes à etnia Puri. Através de encontros que aconteceram na Aldeia Marakanã (RJ), na cidade de Araponga (MG), no distrito de Padre Brito (Barbacena – MG) e em Viçosa (promovidos pela Universidade Federal de Viçosa – UFV), essas

6. Em 1758, o Marquês de Pombal proibiu os idiomas indígenas no Brasil e impôs, de forma definitiva, a língua portuguesa.

peças foram se conhecendo, compartilhando histórias de vida e familiares, elementos culturais ancestrais que foram transmitidos ou que sobreviveram em suas famílias e, finalmente, se articulando enquanto povo indígena mais uma vez, num processo que é conhecido na academia como “etnogênese”.

Neste processo, busca-se resgatar elementos culturais tradicionais que foram silenciados pelo etnocídio, como grafismos, artesanatos, a língua nativa, territórios que foram tradicionalmente habitados pela etnia e, também, as religiosidades e práticas de espiritualidade originárias. Longe de tentar recriar exatamente a vida como era antes da colonização, a etnogênese se dá num contexto que reconhece os processos históricos e as transformações culturais que a etnia viveu, inclusive as miscigenações com outros povos, principalmente africanos e europeus.

Para além dos Puri vivendo em contexto urbano, rural e semirural (alguns vivendo inclusive em aldeias de outras etnias indígenas), atualmente há três comunidades Puri: uma em Padre Brito, distrito da cidade de Barbacena; outra no município de Arapongá, e outra em Aimorés, as três em Minas Gerais. A Aldeia Marakanã, uma aldeia multiétnica no centro do Rio de Janeiro, também conta com presença Puri em sua composição.

Repetindo a antiga organização da etnia em clãs, hoje o nosso povo tem se subdividido mais uma vez em diferentes “clãs”, demarcados tanto por organizações institucionais quanto por grupos de WhatsApp e Facebook. Os dois principais grupos Puri hoje são o Movimento de Ressurgência Puri (MRP), que organizou o Centro de Memória do Povo Puri⁷; e o grupo Teyxokawa, que criou o

7. Disponível em: <https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri>, acesso em 04/11/2021.

projeto Txemim Puri: fortalecimento e registro do kwaytikindo (como este clã tem chamado a língua Puri revitalizada).

Essas ações mostram um povo que não se contentou e não se contenta com o silenciamento do Estado, com a narrativa de extinção e com o etnocídio. Como os antigos israelitas, nós Puri temos o anseio de retornar às terras de nossos ancestrais, de sair do Egito em direção à Terra Prometida que, em nosso caso, é o nosso território tradicional do qual fomos cruelmente expulsos por pessoas gananciosas que veem a terra apenas como fonte de lucro e não percebem que, para nós, a terra é sagrada. Queremos resgatar nossa língua, nossos cantos e danças, nossos grafismos, enfim, nossos elementos tradicionais/culturais.

Somos guiados por Dokôra, que reconhecemos como o criador, o Deus de nossos *tabeantah* (nossos ancestrais), que também são muito importantes para nossa fé (como eram para os hebreus). Infelizmente, quando os europeus invadiram este continente demonizaram as nossas crenças religiosas e tentaram eliminá-las, impondo a catequização sobre nossas bisavós e bisavôs, por isso, não sabemos muito sobre como era a espiritualidade de nossos antepassados.

A avó do meu avô, por exemplo, era considerada uma “feiticeira” na região onde vivia e muitas pessoas tinham medo dela – nesse clima hostil, não se pode culpá-la por não ter repassado sua religiosidade para seus filhos e netos. Todavia, o mesmo Deus que se revelou aos nossos antepassados continua vivo hoje e ainda se revela a nós, que temos cada vez mais redescoberto esse Dokôra de nossos pais, avós e *tabeantah*, que nos encontra como a Moisés diante da sarça em chamas e nos convida a resgatar o nosso povo do silenciamento que ele sofre no “Egito”.

A Bíblia diz que “os atributos invisíveis de Deus, isto é, o seu eterno poder e a sua divindade, claramente se reconhecem, desde a criação do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que Deus fez” (Romanos 1.20); e que “antigamente, Deus falou, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas” (Hebreus 1.1); de modo que meus ancestrais puderam reconhecer os atributos de Deus, percebidos por meio da sua criação, e, também por profetas (que entre os indígenas possuem diferentes nomes em etnias distintas: como pajés, caraíbas, xamãs etc.) enviados por Ele.

Os europeus, porém, não quiseram saber: categorizaram nossas tradições como malignas e fruto não da revelação de Deus, mas do engano do diabo, e nos obrigaram a aceitar a catequização, ou então seríamos mortos. Tinham a cruz numa mão e a espada na outra. Agora, digam-me, qual religião lhe parece mais diabólica: a que deseja apenas viver a sua vida, com sua família e em harmonia com a natureza, ou a religião que ameaça e assassina aqueles que não se submetem a ela? Entre os Puri e os europeus, quem adorava o Deus da vida e quem adorava o Deus da morte?

TEOLOGIA INDÍGENA, UMA TEOLOGIA POLÍTICA

Como apontado pelo teólogo indígena George Tinker, do povo Osage, “uma teologia ameríndia precisa necessariamente ser uma teologia política” (TINKER, 2008, p. 1, tradução nossa). Isso se dá porque uma reflexão teológica é sempre feita no chão da vida, no contexto espiritual e material das pessoas que vivem a sua fé. Moisés, por exemplo, tem sua experiência com o Deus de seus antepassados numa realidade onde o seu povo sofre opressão social, política e econômica, escravizados por um grande império que os domina.

Deus ouviu os clamores de seu povo oprimido e se compadeceu deles (Êxodo 2.23-25), e enviou Moisés não apenas para reformar o culto, ou para ensinar abstrações teológicas, dogmas ou doutrinas para seus irmãos israelitas subalternizados; antes, suas primeiras ações ao se reunir com o seu povo foram no sentido de libertá-los da opressão que sofriam no Egito. Antes dos Dez mandamentos serem entregues à nação de Israel, primeiro precisavam ser libertos da situação opressiva em que se encontravam.

Infelizmente, muitos pastores, teólogos e missionários querem fazer o caminho inverso: começar pela doutrina, e depois partir para a libertação – e isso quando sequer chegam, de fato, a cogitar fazer o mínimo pela situação de subalternidade em que se encontram os povos indígenas. Ao contrário disso, nos últimos anos, houve um apoio incondicional de diversas lideranças cristãs – católicas também, mas principalmente evangélicas – a políticos e chefes de Estado que defendem abertamente políticas opressivas, e no caso deste texto, especialmente em relação aos povos indígenas. É raro ver a presença de líderes, pastoras(es), teólogas(os) e/ou missionárias(os) nas manifestações ou nas lutas pelos direitos indígenas no Brasil.

Isso demonstra uma completa subversão da mensagem bíblica. A história do êxodo dos hebreus nos apresenta, claramente, um Deus que não suporta situações de injustiça e que age no mundo pela libertação do seu povo. As desventuras dos israelitas no deserto mostram quão crua era sua fé, muitas vezes questionando a ação divina e buscando outras deidades que não o Deus de seus ancestrais, até mesmo criando um deus (o bezerro de ouro) quando pensam que Moisés está demorando demais no Monte Sinai.

Ainda assim, Deus não esperou o povo de Israel se converter integralmente a Ele, abandonar todo e cada um de seus pecados, aprender todos os dogmas e doutrinas e construir uma forte teologia para, aí sim, libertá-los do Egito. Ele começou com a libertação. E, no esteio deste ensinamento bíblico, este deveria ser o primeiro passo de qualquer teólogo(a) ou missionário(a) que se preocupa com a realidade dos povos nativos, e muito mais ainda uma teologia que se queira indígena de fato.

Toda teologia é política, pois se ela não desafia o sistema político atual, ela o sustenta – como disse o próprio Jesus: “Quem não é a meu favor é contra mim; e quem não me ajuda a ajuntar está espalhando” (Lucas 11.23), de modo que não há neutralidade, não há como manter-se “em cima do muro”. É impossível ficar politicamente neutro diante de situações de injustiça, pois se o cristão e a cristã não se engajam diretamente na libertação dos oprimidos, então contribuem com a manutenção desses mesmos sistemas de opressão. A luta pelos direitos dos povos indígenas deve ser uma prioridade da igreja brasileira, latino-americana e internacional.

Uma das principais, se não a principal e mais urgente demanda dos povos nativos no Brasil, é a luta pela demarcação de terras e sua proteção subsequente. Primeiro, precisamos que a igreja contribua com nossas ações de retomada, que nos ajude a reaver os territórios que tradicionalmente ocupamos e que hoje estão nas mãos do Estado ou de grandes empresas que não conseguem reconhecer a sacralidade da terra, pois seu deus é Mamon, o dinheiro, e por isso só pensam em usar a terra para obter lucros. Enquanto, nós, precisamos da terra para construir nossas vidas, criar nossos filhos, erguer nossas aldeias e retirar nosso alimento através da agricultura, da caça, da coleta e da pesca.

Creio que, assim como Deus guiou o povo de Israel de volta à Terra Prometida, ele também pode nos guiar de volta aos nossos territórios tradicionais. No caso do povo Puri, esta é uma luta ainda maior, pois não temos ainda um território devidamente demarcado.

Além das ações de retomada, precisamos que as terras que já estão ocupadas, sejam as tradicionalmente habitadas por gerações a fio ou as que foram ocupadas recentemente em ações de retomada territorial, sejam devidamente demarcadas e, por fim, protegidas. Existem diversas etnias atualmente que sofrem com o avanço do garimpo ilegal, do desmatamento e da mineração em suas terras. Essas atividades precisam parar, pois além de ameaçar a vida e os direitos dos povos originários, ainda atacam diretamente a natureza que Deus criou e disse que era boa, a mesma natureza que aguarda, como que em dores de parto, pela manifestação dos filhos de Deus (Romanos 8).

Portanto, uma teologia indígena Puri precisa ser, necessariamente, política, pois o contexto em que o nosso povo vive, atualmente, é o de silenciamento e apagamento étnico. Demandamos o nosso reconhecimento, enquanto povo – mais do que isso, enquanto nação indígena Puri, com nossos próprios modos de organização (em clãs) e o reconhecimento de nossas lideranças e nossos mais velhos. É uma teologia que luta para que sejam reconhecidos, demarcados e protegidos os nossos territórios ancestrais e que possamos retomar o nosso modo de vida tradicional e, acima de tudo, que escolhe lados – o lado dos subalternizados –, pois reconhece que o silêncio em situações em que há oprimidos e opressores é o mesmo que tomar o lado do opressor.

CONSIDERAÇÕES (NÃO TÃO) FINAIS

Escolhi chamar esse texto de “esboço” justamente para demonstrar, desde o início, o seu caráter inacabado. O movimento que começou com Moisés não terminou no Êxodo – na realidade, a história do povo de Israel segue até os dias de hoje. Em contrapartida, a história Puri foi interrompida, como, em diversos momentos, também foi a hebreia.

Por isso o que traço nessas páginas são rasuras de possibilidades de construções teológicas a partir da realidade de um povo indígena que, como Moisés, está sendo chamado a abandonar as culturas egípcia e midianita e retomar a sua ancestralidade tradicional **Puri**. Dokôra tem mais e mais se apresentado a nós como o Deus de nossos pais, avós e bisavós, e não podemos de modo algum ignorar esse chamado.

*Quem nunca nasceu, não pode existir
essa é a lenda
do último puri.*

*Em um ano de um calendário que eu nunca vi
mil e quinhentos e tantos para quem não quis ouvir
começou a chacina, pra quem quiser acreditar
essa é a história que eu não quero contar*

*quando se inicia? ela nunca começou
o ano em que uns homens interromperam a sua missão
seu deus crucificado
teve que abrir espaço
para uma nova crucificação
índio por índio*

Teologia Indígena Cristã

de puri em puri

erguidos como o judeu em seu madeiro de cristão

os invasores dessa terra,

até souberam cuidar dela:

adubaram (com carne humana)

e regaram (com sangue indígena)

a sua plantação (de corpos)

aplicaram o pesticida (assassinos)

e eliminaram as pragas (a biodiversidade)

deixando suas ervas livres (da vida)

para crescer (sozinhas)

e um dia, serem arrancadas (isso eles sabem muito bem como fazer)

e foi na floresta que eles encontraram aquele que nunca existiu,

o último puri.

guerreiro, guardião das matas, pedindo para Deus

para continuar na sua casa

mas ninguém quis deixar uma árvore sobreviver

desterrado, desolado,

o Puri não vai viver

então que bom que ele não é o último

ainda tem eu e tem você

para guardar a sua mata

arco e flecha contra espingarda


se a gente perde, a gente morre

se não lutar, não resistimos

só temos uma escolha, que é vencer.

REFERÊNCIAS

- TINKER, George E. **American Indian Liberation: A Theology of Sovereignty**. Maryknoll: Orbis Books, 2008.
- Sobre o povo Puri:*
- BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **História dos Povos Indígenas do Espírito Santo. Os Puri**. Vitória: Milfontes, 2017.
- PURI, Txâma; PURI, Tutushamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. **Revista Brasileira de Línguas Indígenas**, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.
- RAMOS, Melissa Ferreira. **Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do povo Puri**. Orientador: Wiler Araujo Barbosa. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2017.
- REIS, Solange de Souza. **Onde estavam os indígenas Puri quando o sistema os dava como extintos? Nós estamos aqui, vivos! Orando, rezando, curando, plantando, lutando, resistindo e ressurgindo**. Orientadora: Fernanda Maria Coutinho de Andrade. 2020. TCC (Graduação) – Curso de Educação do Campo – Ciências da Natureza, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2020.



2. A HISTÓRIA DO POVO TERENA COMO LUGAR DE REFLEXÃO TEOLÓGICA

DANIEL POQUIVIQUI TERENA

Refletir teologicamente a partir do contexto do povo Terena é o fazer lendo o texto sagrado com os pés em sua história, em sua trajetória. A Revelação divina, escrita há milhares de anos, por vários autores, em línguas e lugares diferentes, tem uma mensagem, e esta mensagem não muda. É preciso entendê-la no contexto em que foi escrita e, depois, refletir dentro do contexto histórico do povo para compreendê-la em seu momento histórico atual direcionando às próximas gerações. Dessa forma, após uma leitura hermenêutica do texto bíblico, podemos significar seus princípios e ensino dentro da cultura terena observando sua construção histórica.

OS MARCOS HISTÓRICOS DO POVO TERENA

A população da etnia Terena que habita no estado do Mato Grosso do Sul é de, aproximadamente, 24.000 indígenas, sendo que uma parcela muito significativa se autodeclara cristã.

Segundo relato de nossos ancestrais, a história do povo Terena é dividida em quatro momentos marcantes. O primeiro período é chamado de *Tempo Antigo*, período em que vivia nos Chacos Paraguaiois. O segundo período é um acontecimento que afetou significativamente a vida dos Terenas: a Guerra do Paraguai. O terceiro período é conhecido como o *Tempo da Servidão*. E, o último e quarto período é o chamado *Tempo de Despertar*, onde se inicia a demarcação das terras indígenas pelo Governo até os dias atuais.

Podemos, a partir da leitura histórica, perceber Deus se revelando e se relacionando com o povo Terena desde sua origem, nos Chacos Paraguaiois, até os dias de hoje. Assim como o texto bíblico mostra de forma clara o envolvimento de Javé em momentos marcantes na história do povo de Israel e, também da Igreja de Jesus, também podemos perceber claramente *Ituko óvití* conduzindo em suas mãos o povo Terena.

SUA ORIGEM NOS CHACOS

A história dos povos do continente americano não se inicia com a chegada de Cristóvão Colombo, e até os dias atuais não é consenso entres os estudiosos de como se deu a chegada dos primeiros grupos humanos em solo americano. A teoria mais aceita é que vieram pelo Estreito de Bering, mas, com os estudos atuais, esta não é a única teoria, ainda mais com a descoberta de fósseis em Lagoa Santa, MG. Acredita-se que vários grupos de inúmeros lugares utilizaram diferentes caminhos para a sua chegada em nosso continente. Dentre os diversos povos que existiram e ainda habitam o território sul-americano temos o povo Terena.

O povo Terena está entre os povos que descendem do tronco linguístico Aruak. Estes são de alguns subgrupos Txané-Guaná,

que habitavam os Chacos Paraguaiois, lugar chamado pelos antigos indígenas como Êxiva, região da qual fugiram por causa dos conflitos entre portugueses e espanhóis que queriam conquistá-la por causa da riqueza mineral.

No final do século XVII inicia o processo migratório dos primeiros grupos Terena, processo este que ocorreu durante todo o século XVIII, da região do Chaco Paraguaio para o Brasil, na região do Pantanal, no atual estado do Mato Grosso do Sul. Como os primeiros habitantes desta área, desenvolveram com excelência sua antiga arte de cultivar a terra, sem deixar de praticar outras atividades como a pesca e a caça, sendo ótimos ceramistas e tecedores.

Este processo migratório de nossos antepassados da Exiva para a região pantaneira do Brasil contribui muito para entendermos a partida da família de Abraão de Ur do Caldeus até a terra de Canaã:

Esta é a história da família de Terá: Terá gerou Abrão, Naor e Harã. E Harã gerou Ló. Harã morreu em Ur dos caldeus, sua terra natal, quando ainda vivia Terá, seu pai. Tanto Abrão como Naor casaram-se. O nome da mulher de Abrão era Sarai, e o nome da mulher de Naor era Milca; esta era filha de Harã, pai de Milca e de Iscá. Ora, Sarai era estéril; não tinha filhos. Terá tomou seu filho Abrão, seu neto Ló, filho de Harã, e sua nora Sarai, mulher de seu filho Abrão, e juntos partiram de Ur dos caldeus para Canaã. Mas, ao chegarem a Harã, estabeleceram-se ali. Terá viveu 205 anos e morreu em Harã. Então o Senhor disse a Abrão: “Saia da sua terra, do meio dos seus parentes e da casa de seu pai, e vá para a terra que eu lhe mostrarei. Farei de você um grande povo, e o abençoarei. Tornarei famoso o seu nome, e você será uma bênção. Abençoarei os que o abençoarem, e amaldiçoarei os que o amaldiçoarem;

e por meio de você todos os povos da terra serão abençoados”. Partiu Abrão, como lhe ordenara o Senhor, e Ló foi com ele. Abrão tinha setenta e cinco anos quando saiu de Harã. Levou sua mulher Sarai, seu sobrinho Ló, todos os bens que haviam acumulado e os seus servos, comprados em Harã; partiram para a terra de Canaã e lá chegaram. (Gênesis 11.27-12.5)

Quando nossos ancestrais partiram rumo ao desconhecido não imaginaram até onde chegariam seus descendentes. Mas, hoje, quando lemos: “sai da tua terra”, “farei de você um grande povo, e o abençoarei”, não tem como um Terena ler esses textos e não mexer com seu interior. Outro trecho, impactante para nós, diz: “E por meio de você todos os povos da terra serão abençoados”. O presente texto pretende mostrar que o povo Terena se apropriou destas palavras e, hoje, presentes em seis estados brasileiros, chegam entre outros povos com a benção do Evangelho. Não queremos ser ou substituir o povo de Israel, mas queremos compreender e aplicar o texto bíblico dentro do nosso contexto histórico.

A GUERRA DO PARAGUAI E O POVO TERENA

A Guerra do Paraguai, conforme Bittencourt e Ladeira (2000, p. 26), foi o momento mais significativo na vida do povo Terena. Durante o Império brasileiro, suas aldeias foram destruídas, muitos indígenas fugiram, se espalhando pela região da Serra de Maracaju. Dos Terena que ficaram, mesmo que contrariados, muitos passaram a fazer parte da Guarda Nacional, sendo de grande importância para o Exército brasileiro como ótimos guias na região e, por serem bons lavradores, também puderam abastecer os soldados com alimentos.

Os ancestrais do povo Terena não eram guerreiros e, sim, agricultores. Quando, nos tempos antigos, na Exiva, precisavam de proteção, faziam alianças com os guerreiros Guaicuru que lhes forneciam proteção em troca dos produtos da terra cultivada por eles.

Todavia, sua participação nessa guerra e todos os seus feitos não foram suficientes para lhes garantir um de seus bens mais preciosos, a posse dos antigos territórios que ocupavam anteriormente a esse conflito. (VARGAS, 2003, p. 53)

Com o fim da guerra, os índios não puderam voltar para parte de suas antigas terras. Vera (2003) aponta para a dificuldade dos Terena, após a guerra, com a dizimação de muitos índios, doenças e misérias. Nessa época, também se intensificou a povoação da região por fazendeiros, incentivados pelo governo para demarcar o território brasileiro.

Autorizado pela “Lei da Terra”, o Governo podia vender as denominadas terras devolutas (terras que não possuem registros de proprietários), e as terras indígenas foram consideradas como devolutas. Com o aumento das fazendas na região e, conseqüentemente, a diminuição do território Terena, isto afetou profundamente a história deste povo. Muitos indígenas foram obrigados, então, a trabalhar como empregados dos fazendeiros.

O que motivou a participação do povo Terena na guerra foi a esperança de que no período pós-guerra eles pudessem retornar à suas áreas, porém não foi isto que aconteceu.

Os Terena haviam lutado na Guerra para garantirem os territórios que ocupavam, mas este direito não foi garantido pelo

governo brasileiro e a vida do povo Terena seria, a partir daí, bem diferente. (BETTENCOURT, LADEIRA, 2000, p. 76)

A frustração que os soldados Terena tiveram em não receber de volta suas terras foi a mesma que experimentou o patriarca Jacó quando foi enganado por Labão.

Então Labão disse: — De fato, você é meu osso e minha carne. Jacó ficou na casa de Labão durante um mês. Depois, Labão disse a Jacó: — Será que você vai trabalhar de graça, só por ser meu parente? Diga-me qual deve ser o seu salário. Ora, Labão tinha duas filhas: Lia, a mais velha, e Raquel, a mais nova. Lia tinha uns olhos sem brilho, porém Raquel era bonita e formosa. Como Jacó amava Raquel, disse a Labão: — Trabalharei para o senhor durante sete anos para poder casar com Raquel, sua filha mais nova. Labão respondeu: — É melhor dá-la a você do que a outro homem. Fique aqui comigo. Assim, por amor a Raquel, Jacó trabalhou durante sete anos. E esses anos lhe pareceram como poucos dias, pelo muito que a amava. Então ele disse a Labão: — Dê-me a minha mulher, pois já venceu o prazo, para que eu me case com ela. Assim, Labão reuniu todos os homens do lugar e deu um banquete. À noite, ele trouxe Lia, sua filha, e a entregou a Jacó. E eles tiveram relações. (Labão tinha dado sua serva Zilpa para que fosse serva de Lia, sua filha.) Ao amanhecer, Jacó viu que era Lia. Por isso, disse a Labão: — O que é isso que o senhor fez comigo? Não é verdade que eu trabalhei por amor a Raquel? Por que, então, o senhor me enganou? Labão respondeu: — Em nossa terra não se costuma dar em casamento a mais nova antes da primogênita. Complete a semana de festa de casamento da primogênita.

Depois, daremos a você também a outra, pelo trabalho de mais sete anos que você ainda me servirá. Jacó fez o que Labão pediu e completou a semana de festa da primogênita. Depois, Labão lhe deu por mulher a sua filha Raquel. (Gênesis 29.14-28)

O texto diz que os sete anos para Jacó “lhes pareceram como pouco dias, pelo muito que a amava”. Assim, colocar a própria vida em perigo durante uma guerra só podia valer a pena se houvesse uma causa maior, no caso do povo Terena, a posse de suas terras.

O PERÍODO DA SERVIDÃO

Este período da história em que os Terena foram trabalhar para os fazendeiros é conhecido como o Tempo da servidão, onde eram forçados a trabalhar quase em regime de escravidão, quase sempre sem remuneração, trabalhando para pagar dívidas impagáveis criadas pelos novos donos das terras. Como se não bastasse, ainda era sujeitos a surras de chicote como castigo por descumprimento de tarefas, podendo ser penalizados até com morte se fossem pegos tentando fugir. Essas barbaridades eram consentidas e até praticadas pela polícia local.

Quando lemos, no texto sagrado, o período de escravidão do povo de Israel, isso faz muito sentido para um terena que conhece sua história:

Vejam! Precisamos usar de astúcia para com esse povo, para que não se multiplique, e para evitar que, em caso de guerra, ele se alie aos nossos inimigos, lute contra nós e saia da terra. E os egípcios puseram sobre eles feitores de obras, para os afligir com trabalhos pesados. E assim os israelitas construí-

Teologia Indígena Cristã

ram para Faraó as cidades-celeiros de Pitom e Ramessés. Mas quanto mais os afligiam, tanto mais se multiplicavam e tanto mais se espalhavam, de maneira que os egípcios se inquietavam por causa dos filhos de Israel. Então os egípcios, com tirania, escravizaram os filhos de Israel e lhes amargaram a vida com dura servidão: preparar o barro, fabricar tijolos e fazer todo tipo de trabalho no campo. Todo este serviço lhes era imposto com tirania. (Êxodo 1.10-14)

A ida para o Egito, o período que passaram por lá, bem como a saída, através dos braços fortes de Javé, tinham um propósito de Deus para este povo dentro de sua obra de redenção:

Decorridos muitos dias, o rei do Egito morreu. Os filhos de Israel gemiam por causa da sua escravidão. Eles clamaram, e o seu clamor chegou até Deus. Deus ouviu o gemido deles e lembrou-se da sua aliança com Abraão, com Isaque e com Jacó. (Êxodo 2.23,24).

O texto nos diz que o clamor dos hebreus chegou a Deus e Ele ouviu o gemido deles. O povo Terena, no seu período de servidão, ainda não conhecia *Ituko óvit*, mas Deus já conhecia este povo, e com toda certeza seu gemido chegou aos seus ouvidos e tinha um propósito na História para esta etnia.

TEMPO DO DESPERTAR

Então, inconformados com essa situação, os índios Terena começaram a reivindicar o direito de terem de volta suas antigas terras junto ao Governo brasileiro, tendo a primeira reserva demarcada no

ano de 1905, período em que Rondon estava em processo de construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil e as linhas telegráficas. Sobre esse fato Bittencourt e Ladeira (2000, p. 96) comentam que:

Os terenas aproveitaram o trabalho junto a Rondon, quando da instalação das linhas telegráficas, para solicitar-lhe que o governo lhes garantisse a posse de suas terras. Por meio de acordo com os fazendeiros que tinham ocupado terras de forma ilegal, Rondon conseguiu que o governo de Mato Grosso, por meio de decretos, “reservasse” aos índios glebas de terra.

Nesse período, ocorreram as demarcações das primeiras reservas indígenas: Cachoeirinha, Bananal, Ipegue e Lalima, nos municípios de Miranda e Aquidauana, e o que se percebe são territórios menores que os que antes ocupavam. Mas, com o território pacificado possibilitando o retorno de muitas outras famílias Terena que estavam trabalhando em fazendas, isso levou ao aumento da população indígena, e com o passar dos anos o território demarcado ficou pequeno.

Os Terena sempre foram hábeis agricultores, mas com uma terra pequena para desenvolver os meios de sobrevivência vários pais se viram obrigados a trabalhar novamente fora de suas aldeias para se manterem, e muitas famílias começaram, a partir dos anos 1970, a migrar para centros urbanos.

Percebemos, nos primeiros momentos deste êxodo, grandes concentrações de famílias Terena em cidades como: Campo Grande, Terenos, Sidrolândia e Dourados. Essas famílias foram em busca de melhores condições de vida nas diversas áreas: educação, saúde e emprego. A população Terena, com suas lideranças

tradicionais, vem, desde então, lutando pela ampliação e demarcação de seus territórios tradicionais ocupados anteriormente.

A transição do povo de Israel do período de deserto para se estabelecer na Terra Prometida, também foi o período de transição da liderança de Moisés para Josué, ou seja, foi um momento muito significativo na história deste povo.

Depois que Moisés, servo do Senhor, morreu, o Senhor falou a Josué, filho de Num, auxiliar de Moisés, dizendo: — Moisés, meu servo, está morto. Prepare-se, agora, e passe este Jordão, você e todo este povo, e entre na terra que eu vou dar aos filhos de Israel. Todo lugar em que puserem a planta do pé eu darei a vocês, como prometi a Moisés. (Josué 1.1-3)

A questão da terra, para eles, até hoje não é algo resolvido, mas neste período específico foi de grande importância para o povo se estabelecer como nação e se tornar um povo que traria grande contribuição para a humanidade. O território Terena ainda não é algo resolvido em sua totalidade, mas uma parte considerável de sua terra demarcada contribuiu, em grande medida, para a existência do povo e preservação de sua cultura. Com uma porção boa de terra já pacificada, a comunidade indígena pode se preocupar com outras demandas, como a educação e saúde em seus territórios, entre outras.

O EVANGELHO ENTRE O POVO TERENA

Neste ano de 2022 completam 120 anos que o evangelho chegou, pela primeira vez, entre uma etnia indígena em solo brasileiro, entre o povo Terena. Também, neste ano, celebraremos 50 anos da

Missão Indígena UNIEDAS, igreja que nasceu entre o povo Terena, se organizou como igreja autóctone, e não é mais de um povo, mas está presente em vários povos espalhados pelo nosso país.

A evangelização, entre os Terena, aconteceu através de dois missionários escoceses: Henrique Whittington e John Hay, que tiveram o primeiro contato com os Terena em agosto de 1912, quando vieram de Concepción, no Paraguai, entrando no Brasil por Bela Vista, MS, viagem que demorou dois meses a cavalo, até chegarem na aldeia de Bananal. Em contato com a liderança local, a aldeia se mostrou bem interessada com a ideia de ter os missionários como professores de suas crianças, prometendo terra e ajuda para construção da escola para o projeto. Então, após contatos com lideranças, inclusive de outras aldeias da região, também foram bem recebidos e incentivados a começar o trabalho. Os dois missionários voltaram para Concepción, a fim de prepararem e começarem o novo trabalho entre os Terena. Em maio de 1913, o missionário Whittington, com sua esposa e filha de três meses, juntamente com outra família de missionários escoceses - Sr. e Sra. Howard e seu pequeno filho, partiram para o Brasil para trabalhar entre o povo.

Chegando a Miranda, passaram por várias dificuldades. Como não encontraram hospedaria, tiveram que dormir com a família em um desconfortável vagão de trem. Para piorar a situação, os índios mudaram de ideia, radicalmente, alegando que os missionários não tinham autorização por escrito do Governo para entrar na reserva, então não poderiam entrar na aldeia. Sem permissão para permanecer na aldeia, tiveram que improvisar uma tenda com lençóis e cobertores, ao lado da linha do trem para se abrigarem.

Para os missionários conseguirem a autorização demorou muitas semanas, mas finalmente chegou um telegrama autorizan-

do, dando plena liberdade de entrar no Bananal e, também, utilizar os livros e materiais escolares doados pelo Governo. Então, os próprios índios providenciaram carroças para transportá-los até a aldeia com suas mais de cinquenta malas de bagagens. Já na aldeia, de início, receberam uma pequena cabana para abrigo. Mais tarde, foram transferidos para outra casa maior gentilmente cedida pelo dono. Então, de casa nova e mais espaçosa, uma escola foi aberta, dando início ao trabalho entre os Terena.

Em um dos seus relatos, o Sr. Whittington conta que a maioria dos alunos daquela escola se tornaram ministros da Palavra entre seu próprio povo. O interessante era que os missionários consideravam a escola como recurso dado por Deus, mas o principal motivo da presença entre os indígenas era serem impulsionados pelo Poder do Cristo para fazer conhecido o caminho da salvação.

Whittington relata que, no início, quase todos da aldeia viviam uma vida corrompida e degradada, confinados em pequena extensão de terra, explorados pelos vizinhos fazendeiros, e tinham como maior maldição as bebidas alcoólicas. Então, disse, em um de seus relatos, que viviam para ver o dia em que muitos daqueles homens e mulheres que tinham descido até as mais baixas profundezas do vício e do pecado seriam erguidos e transformados pela graça de Deus, e que estavam testemunhando diariamente, por palavras e ações, de como o maravilhoso poder de Deus não somente os levantou e limpou dos pecados, mas os segurou de caírem. O missionário também escreveu sobre os hábitos de dançar e beber, que estavam quase desaparecendo. No dia 31 de dezembro de 1915, com o batismo de um bom número de convertidos, foi fundada a primeira igreja evangélica indígena em solo brasileiro na aldeia Bananal.

O EVANGELHO CAIU EM TERRA FÉRTIL

A semente do Evangelho entre o povo Terena caiu como em terra fértil, foi bem recebida e deu frutos. A igreja que nasceu na aldeia Bananal cresceu rapidamente. Os missionários treinaram os indígenas para exercerem a liderança entre seu povo, e o que se viu, logo, foi o despertar de lideranças autóctones entre os Terena, que se destacaram e, juntamente com os missionários, deram continuidade ao trabalho. Também, os missionários incentivaram os próprios indígenas a levarem o Evangelho entre os seus patrícios, de outras aldeias e em outros municípios, ação que também foi bem recebida em diversas aldeias Terena.

Nos anos 1950, os Terena começaram a levar o Evangelho a outros povos, como a “etnia irmã” Kadwéu e, mais tarde, nos anos 1970 e 1980, houve um avanço missionário em direção ao Norte, chegando nos estados do Mato Grosso e Rondônia, alcançando etnias dos povos Xavante, Aicanã, Tupari, Surui, Zoró, entre outras.

Atualmente, a igreja que nasceu entre o povo Terena, assim como a igreja que nasceu entre o povo judeu e se espalhou por todo o mundo, em 1972 se organizou como Missão Indígena UNIEDAS. Conta com a aliança de 33 igrejas presentes em 6 estados do nosso país, estando presente de maneira direta (com a presença de um missionário), ou indiretamente (formou em seus institutos a liderança ou iniciou o trabalho e vem apoiando) em mais de vinte etnias.

A UNIEDAS sempre teve a missão de preparar indígenas vocacionados para cumprirem seus chamados. Por isso, fundou, em 1980, em Anastácio, MS, o Instituto Bíblico Cades Barnéia, que desde a sua fundação já formou centenas de missionários, pastores e líderes para trabalhar com povos indígenas no nosso país. Também, no mesmo direcionamento, plantou o Centro de Treinamento Canaã, em Pimenta Bueno, RO, que visa formar vocacionados

da região Norte do país. A MIU também possui, em Taunay, distrito de Aquidauana, MS, a Escola Lourenço Buckman, que trabalha com a formação de indígenas desde a alfabetização até o Ensino Médio. O ensino bíblico e educacional sempre foi um forte aliado da Missão UNIEDAS e continua até hoje.

Meus pais, Pedro e Eunice Poquiviqui, colaboraram com o plantio da igreja indígena UNIEDAS na capital sul-mato-grossense. Eu já nasci em lar cristão, o que influenciou muito no meu chamado vocacional para trabalhar entre indígenas no Brasil.

CONCLUSÃO

A nossa história é o local da nossa reflexão teológica, no qual lemos o texto sagrado em seu contexto histórico, e o compreendemos de maneira significativa olhando para nossa trajetória. Como disse, anteriormente, não é nossa intenção ser uma espécie de “novo Israel” entre os indígenas, nem interpretar a Bíblia conformada com a nossa cultura. Mas, sim, lermos percebendo Javé se revelando e se relacionando com o povo de Israel num propósito dentro de seu plano redentor.

Ao lermos e olharmos para nossa história, também entendemos o caráter da Revelação divina, queremos desfrutar de seu relacionamento. Assim como o chamado de Abraão significou o caminhar de um povo com seu Deus até ver o propósito de “ser bênção a todas as famílias da terra” se concretizar em Cristo Jesus, o povo Terena também lê sua história e percebe Deus conduzindo nosso povo, mesmo antes do povo conhecê-Lo. Assim, continuamos buscando ser bênção ao maior número de famílias indígenas de nosso país levando a boa semente do Evangelho.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. **A História do povo Terena**. Brasília: MEC, 2000.

VARGAS, Vera Lucia Ferreira. **A construção do território terena (1870-1966): Uma sociedade entre a imposição e opção**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, para a obtenção do título de Mestre em História. Dourados, 2003.

3. SOBRE TEOLOGIA E A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA TERENA

EDER NIMBÚ

Falar da nossa espiritualidade terena é, também, falar da natureza e de ITUKO'OVITI, que significa: “Criador de todas as coisas”, pois entendemos que tudo está ligado com a terra, com a cultura e com as nossas tradições. Natureza/espiritualidade, dependemos dessa relação no sentido de pertencer e de ter um relacionamento entre a criatura e o Criador, (natureza e Ituko'oviti).

Para entender melhor a relação entre índio Terena, a natureza e Ituko'oviti é preciso ter em mente a história que foi transmitida a nós, de geração em geração, de como foi a nossa origem *yara kuveo me'um* (nesta terra ou neste mundo).

Havia um homem chamado Oreka Yuvakae. Ninguém sabia da sua origem, não tinha pai e nem mãe, era um homem que não era conhecido de ninguém. Ele andava caminhando no mundo. Andando num caminho, ouviu um grito de passarinho olhando como que com medo para o chão. Este passarinho era o bem-te-vi. Por curiosidade, começou a se aproximar. Viu um feixe de capim, e embaixo havia um buraco. Nele havia uma multidão. Eram os povos Terena, e eles não se comunicavam e ficavam trêmulos. Aí, Oreka Yuvakae, segurando em suas mãos ti-

rou todos do buraco. Preocupado, Oreka queria comunicar-se com eles, mas não conseguia. Ele resolveu, então, convocar vários animais para tentar fazer os Terena falarem, mas ainda não conseguia. Finalmente, ele convidou o sapo para uma apresentação na sua frente. O sapo teve sucesso, pois todos os Terena deram gargalhada e, a partir daí, começaram a se comunicar e falaram para Oreka Yuvakae que estavam com frio.

Na Bíblia Sagrada, Gênesis 1.1-31, há o relato da criação do universo e da raça humana. Onde, também, vemos claramente a relação entre o homem, a natureza e Ituko' Oviti (Deus ou Criador de todas as coisas). Na nossa existência, como Terena neste mundo, vemos um homem que não sabemos a sua origem, ele era sem pai e sem mãe, que andava na floresta, os passarinhos e o sapo são elementos da natureza, que interagiram com os humanos e são representação que se parece com a criação bíblica. Na Bíblia Sagrada vemos, também, que antes da criação do mundo Deus já existia, e também não sabemos a sua origem.

Entendemos que a base da nossa espiritualidade é a relação entre nós, a natureza e Ituko' Oviti, sempre de harmonia. Assim como somos guerreiros e agricultores, especialistas nas plantações, vemos que as nossas roças e as florestas não são apenas fontes de alimento, mas, também, da nossa relação com o mundo espiritual. Mesmo nós, evangélicos, nos sentimos com maior harmonia com o Espírito Santo de Deus em meio a nossas matas. É lá que nos sentimos em casa com Ele. Sempre procuramos conhecer Ituko' Oviti.

Por não saber como chegar até Ele fomos até a criatura do Criador, invocando espírito da mata, do rio, da chuva, dos animais, com a ajuda de um intermediário, *Koixomoneti*, que significa “paje”. *Koixomoneti* é uma forma de conselheiro e médico da

aldeia, com o conhecimento e poder de cura através das raízes. É, também, um líder espiritual e um mediador entre o mundo material e o mundo espiritual.

Muitas pessoas não conseguem entender as diferentes manifestações, e não conseguem compreender a fala de Ituko 'Oviti através da natureza. Nós, Terena, conseguimos entender os diferentes tipos de sinais da natureza, pois estamos acostumados com ela.

Meu avô, filho de koixomoneti, fala terena, e muito pouco português. Para muitas pessoas não indígenas, ele não sabe nada. Para nós, Terena, ele é uma pessoa de muita sabedoria. Sabe de coisa que muita gente não sabe, como o tempo em que as árvores florescem todos os anos e plantar na época certa. Num pedaço de terra muito pequena, produzia muito e não faltava nada para a nossa família; tínhamos fartura, pois meu avô entendia as diferentes manifestações e os diversos sinais da natureza. Também sabia que Ituko 'Oviti fala através da natureza.

Existem dois tipos de *koixomoneti*: *xumonó* (“bravos”) e *sukirikionó* (“mansos”). Ambos conseguem invocar os espíritos, entrando em contato com os espíritos da chuva, da mata, do sol, do rio e, desse modo, pedindo a proteção e a benção para o povo Terena, a plantação, a colheita, a caçada e a pesca. Para a invocação, os *koixomoneti* usam o *itaká* (instrumento musical que se parece com o chocalho), que significa “invocador” ou “aquele que invoca”, feito de cabaça e semente em seu interior. Com o som do *itaká* e a cantoria, realizam, então, a invocação.

Muitas pessoas consideram que invocar os espíritos não é bom e não é correto. Para o indígena, invocar o espírito da água é pedir a liberação ou a autorização do Criador para pescar o peixe. Da mesma forma, invocar espírito da mata é pedir autorização para pegar a caça e se alimentar, invocar o espírito do sol é para


agradecer o Criador pela iluminação do sol e o seu calor, a noite por ter o bom descanso, a lua por ajudar na caçada noturna. Todas as invocações têm a mesma função: pedir autorização, bênção e agradecer ao Criador. Para invocar o espírito, *Koixomoneti* vê a necessidade de a aldeia invocar o espírito que vai até Ituko' Oviti e, então, é liberada a bênção e a autorização.

Como disse, anteriormente, não conhecíamos Ituko' Oviti e não sabíamos como chegar até Ele. Hoje, sabemos como chegar até ele, através de Xe' exa Ituko' Oviti “Jesus Cristo” ou “filho de Deus”. Continuamos a pedir a proteção, da mesma forma que fazíamos, mas a diferença é que não invocamos mais os espíritos, mas, sim Ituko' Oviti, o próprio Criador de todas as coisas, e temos acesso direto a ele por meio de Jesus Cristo.

Vemos, na Bíblia, no Antigo Testamento, que somente os sacerdotes podiam entrar, uma vez por ano, no Santo dos Santos. Na tribo Terena, somente os *koixomoneti* é quem podiam ter acesso ao Criador. Hoje, sabemos que podemos ter e temos acesso direto com Ituko' Oviti, sem a necessidade de um mediador humano. Sabendo que Ituko' Oviti nos ouve e responde todas as nossas petições. Na Bíblia, em 2 Reis 3.15, vemos, também, um instrumento sendo tocado para invocar o poder de Deus, assim como o itaká dos indígenas.

Ituko' Oviti, Criador de todas as coisas, criou a natureza. Procuramos respeitá-la, pois é o nosso lar, onde sentimos a presença do Criador. Ao contrário de Jacó, que experimentou Deus num lugar sagrado, na natureza, depois de ter sonhado com Deus e disse: “De fato, Deus está neste lugar, e eu não sabia” (Gênesis 28.16-17). Sabemos que Xe' exa Ituko' Oviti (Jesus), está conosco. O que não sabíamos é que Ele é também indígena, como um Terena. Para nós, agora, ele é *Xe' exa Ituko' Oviti nati na úti*, “Jesus é o nosso cacique”.

Queremos levar o Jesus indígena a outros povos indígenas que não o conhecem. Para isso, temos que ter um preparo contextualizado, que respeite nossa cultura e maneira de compreender a vida. Assim, poderemos, nós mesmos, fazer a evangelização dos nossos irmãos indígenas. Temos, entre os Terena, uma história de cem anos de evangelização. Precisamos dessa preparação para pregarmos de forma contextualizada Xe' exa Ituko' Oviti.



4. CRENÇAS INDÍGENAS E CRISTÃS NO BAIXO RIO TAPAJÓS COMO LUGAR PARA UMA TEOLOGIA INDÍGENA CRISTÃ

FREI FLORÊNCIO ALMEIDA VAZ FILHO

Nasci na pequena aldeia Pinhel do povo Maytapu, localizada à margem esquerda do rio Tapajós, no Município de Aveiro, Estado do Pará, Amazônia brasileira. Num movimento que é muito comum entre os indígenas ainda hoje, tive que vir para a cidade de Santarém na adolescência, para continuar os estudos, voltando para Pinhel durante as férias. Assim, não perdia o contato vivencial com o lugar e com meus parentes. Com 18 anos, entrei para a Ordem dos Frades Menores (OFM), uma ordem religiosa católica mais conhecida como “Franciscanos”, onde continuei minha formação acadêmica e religiosa. Estudei Filosofia, Teologia e Ciências Sociais. Na pós-graduação, acabei me direcionando mais para a Antropologia, que me deu as bases teóricas para compreender melhor a história e a cultura do meu povo dentro do contexto mais amplo dos povos indígenas no Brasil.

Aproveitei esses estudos formais nas ciências acadêmicas não para me afastar da minha Pinhel e sua gente, mas para me voltar ainda mais para a terra, à memória e à sabedoria daquele povo, do qual faço parte. Além de voltar ao menos duas vezes ao ano, escolhi

fazer a pesquisa de campo para meu doutorado em Pinhel e duas aldeias vizinhas (VAZ FILHO, 2010). Com isso, pude reviver com mais tempo experiências e lembranças de minha infância e aprender muito com os mais velhos, através de longas conversas e entrevistas.

As pesquisas em ciências sociais, desde a graduação, me ajudaram também a forjar e fortalecer minha identidade indígena, que eu quis compartilhar com os outros através da criação do Grupo Consciência Indígena (GCI), em 1997. O orgulho de ser indígena era vivido pessoalmente, mas se tratava também de algo essencialmente coletivo. E o GCI trabalhou muito para divulgar essa consciência na região do baixo rio Tapajós. Até 1997, não havia nenhuma comunidade autoidentificada como indígena. Em 1998, o povoado Takuara se identifica como aldeia indígena mundurucu. Hoje já são 75 aldeias indígenas na região. Em parte, isso é resultado do trabalho do GCI.

Na minha infância, nos anos de 1970, ainda era comum as pessoas na nossa comunidade fazerem afirmações como “os índios viviam aqui”; “esses costumes nos foram deixados pelos índios”; “a minha avó era índia” etc. Porém, mesmo que estivéssemos falando de nossos antepassados e nossos avós, os indígenas eram *outros* que haviam ficado no passado. A geração atual admitia, no máximo, que era “descendente dos índios”, e assim mesmo dizia isso com certa vergonha. Indígena era aquilo que a gente deveria deixar de ser, e os estudos formais eram uma das maneiras de conseguir isso.

Eu estudei muito e ainda estudo, mas fui na direção contrária. Além dos livros, eu continuo estudando com os mais velhos, principalmente os(as) pajés e os(as) benzedores(as) da minha e de outras aldeias. Gosto muito de ouvi-los, gravar e divulgar seus relatos, porque estão cheios de filosofia, teologia e ciência, que me

ajudam a fortalecer minha indianidade maytapu. E agora, eu pas-sarei a falar mais sobre essas nossas sabedorias.

NASCER, VIVER E MORRER

Quando a criança nasce, ela é muito vulnerável aos olhares das pessoas humanas e dos espíritos encantados. Por isso, deve-se evitar que o bebê seja visto com admiração por pessoas de fora da família, porque isso pode causar *quebranto*⁸ no bebê. Até algué-m que chegue cansado ou emocionalmente alterado e olhe a criança, pode lhe causar quebranto. A criança não pode ir a igarapés (riachos), lagos e rios e nem entrar dentro da floresta, para não ser olhada pelos espíritos *encantados*, que além do que-branto, podem lhe roubar a *sombra*, que é um tipo de segunda alma que cada pessoa tem. Encantados gostam muito de crian-ças e querem levá-las para o *encante*, uma espécie de *cidade* sobre-natural, que fica debaixo dos riachos, lagos e rios. Se eles levam a sombra de uma criança, ela adoce e se não for socorrida por um pajé, que resgate a sua sombra, ela poderá morrer.

Como fazer para proteger os bebês? Deixando-os de resguardo e dando-lhes o batismo cristão. Uma criança batizada fica forte e é como se ganhasse uma armadura contra olhares de humanos e en-cantados. Por isso, é recomendável batizar uma criança na primeira oportunidade. Criança que não é batizada corre perigo num mun-

8. *Quebranto* é um tipo de enfermidade que afeta, principalmente, as crian-ças e é provocado pelo olhar das pessoas, ainda que sem intenção de causar o mal. Há também quebranto provocado pelo sol. Sim, o olhar do sol provo-ca quebranto. Os sintomas mais comuns do quebranto são diarreia, vômito e febre, e a criança doente deve ser levada imediatamente a um pajé ou benze-dor(a), pois enfraquece muito rápido. O pajé normalmente recomenda chás de ervas para completar o tratamento.

do cheio de olhares perigosos de humanos e encantados ávidos por roubar almas de crianças e jovens. Mas, mesmo batizada, uma criança continua sendo uma presa desejada pelos encantados, que não perdem oportunidades para roubá-las e levá-las para o encante. Os encantados gostam muito das nossas crianças, como gostam também de mulheres menstruadas, a quem atacam igualmente.

Vale a pena demorar mais um pouco falando sobre a sombra, que não deve ser confundida com a sombra no sentido que tem na língua portuguesa. A sombra de uma pessoa pode ser roubada por espíritos ou pode sair da pessoa no caso dela passar por um susto muito grande. E não somente crianças, mas adultos também podem ficar sem sombra, ou seja, *assombrados*. Nesta condição, a pessoa fica sem ânimo, sem viço, com medo, e desenvolve logo um quadro febril. É preciso a intervenção de um pajé, benzedor(a) ou rezador(a) que, através de defumação e rezas, traz de volta a sombra para o corpo do enfermo.

Ouvi um relato em que a sombra de uma criança ficara debaixo de uma árvore onde ela se assustou em uma brincadeira com outras crianças. Quando a pajé rezava e estava trazendo de volta a sombra para o corpo da criança, as pessoas que estavam no ambiente puderam escutar o choro da criança vindo da direção da árvore em direção à própria criança, e entrou novamente no seu corpo.

Quando a sombra é roubada pelos encantados e levada para o encante, o seu resgate é mais trabalhoso, pois exige que o pajé lute ou negocie com o encantado, para poder trazer de volta aquela sombra. Quando não consegue, a pessoa morre, pois, uma pessoa só consegue viver com as duas almas em harmonia no corpo. A pessoa morre no mundo físico, mas sua sombra (alma) continuará vivendo no encante.

A falecida pajé Maria Santana Arapium, que viveu na aldeia Nova Vista no rio Arapiuns, me contou que quando morresse a sua alma iria para o céu e a sua sombra, para o encanto. Isso me pareceu muito interessante! Ela era muito católica, devota de Nossa Senhora, e talvez por isso acreditasse que iria para o céu cristão. Mas ela era também uma poderosa pajé, e pajés são muito próximos dos encantados, viajam frequentemente para o encanto, em busca de ajuda na cura de doenças. Acreditamos que é para o encanto que vão os pajés após a morte. Assim, a idosa xamã encontrou uma solução: uma alma iria para o céu de Jesus e dos santos, e a outra, para o fundo dos rios, dos encantados. E nisso não vemos contradição, como ocorre na concepção ocidental de uma única alma.

E pode ocorrer que outros pajés vão somente para o encanto. Por exemplo, acreditamos que o pajé Merandolino Cobra Grande, que morreu em meados do século XX, vive atualmente debaixo da ponta de praia conhecida como Toronó, no rio Arapiuns. Ali existe um encanto. Todos dizem que ele foi para lá, ninguém fala que a alma dele foi para o céu.

Fora os pajés, todos os demais indígenas desejam ir somente para o céu, e morrem de medo de serem encantados e levados para o encanto. O céu para nós é o lugar habitado por Deus, pelos anjos e pelos santos, e é para lá que queremos ir depois da morte. Um indígena que não seja pajé jamais vai dizer que deseja ir para o encanto após a morte. Porém, algumas pessoas que não eram pajés foram encantadas, e então? Sim, há pessoas que foram para o encanto, seduzidas ou roubadas, foram contra a sua vontade. Só os pajés vão contentes para o encanto, porque de alguma forma ali é a sua casa também. Isso porque um verdadeiro pajé (pajé *sacaca*) nunca é totalmente cristianizado. Por mais que os pajés sejam batizados e sejam católicos do seu jeito, sua alma continua indígena,

no sentido de que continua fiel aos segredos e tradições indígenas, e deseja ficar com os encantados, que são as entidades indígenas.

Eu penso que, talvez, antes da chegada dos colonizadores, havia apenas um destino pós-morte, um paraíso, que era o encanto. Os missionários cristãos trouxeram a ideia de céu, este paraíso localizado no alto e que, com o tempo, se tornou mais atraente aos indígenas do que o encanto, o paraíso indígena localizado no fundo das águas. Pode ter ocorrido que as entidades do céu cristão passaram a ser vistas como mais protetoras e afetuosas, enquanto as entidades do encanto ganhavam uma face mais ameaçadora e perigosa. Por isso temos medo dos encantados e não queremos ir para o encanto. Os pajés, não totalmente cristianizados, sabem que o encanto não é tão perigoso, e desejam seguir para lá tranquilamente. Mas isso é minha reflexão.

Desejamos ir para o céu porque temos muita devoção com os santos, como Nossa Senhora, São Tomé, São Benedito, São Pedro, Sant'Ana etc. As festas que dedicamos a eles são as festas mais bonitas nas aldeias, quando todas as famílias se reúnem e celebram juntas, com muito canto, dança e bebida. Nos momentos de aflição e perigo, é para os santos, e não para os encantados, que rezamos e pedimos socorro. Temos afeição pelos santos, e temos medo dos encantados. Rezamos também para Jesus Cristo, claro, mas é como se ele estivesse mais distante, enquanto os santos estão mais perto, mais acessíveis.

CÉU E O ENCANTE

Os indígenas de Pinhel e das aldeias no baixo rio Tapajós acreditam que existe uma realidade material visível e outra espiritual e invisível, mas bem conectadas e que se interpenetram. O sobre-

natural alcança toda a natureza, todos os lugares. A consciência de que rios e florestas são morada de espíritos, que são de alguma forma encantados, gera uma mistura de temor e reverência com relação à natureza, e uma necessidade de *respeito*. Por isso, é preciso sempre “pedir licença” para entrar nas águas e nas matas, onde vivem esses seres. Eles são tidos como se fossem outras pessoas, com as quais os humanos estão em intensa relação (WAW-ZYNIK, 2008). Por exemplo, uma anciã da aldeia Solimões, rio Tapajós, costumava levar parentes que chegavam da cidade até à beira do igarapé, onde falava alto em direção às águas, como se falasse com a *mãe* do lugar: “Olha, vim te apresentar os meus netos, pra tu saberes quem são e não *malinar* deles”.

É verdade que para os indígenas o mundo é um só, uma só realidade material e espiritual. Mas, para efeito de maior entendimento faço um esquema do que compõe esse mundo. Ele é organizado e ordenado em quatro níveis ou dimensões (VAZ FILHO, 2013, p. 19), que são as seguintes:

[1] *Encante* - No *fundo* das águas dos rios, igarapés e lagos ou debaixo das praias e pontas de pedras existe o encante onde estão os seres encantados, além das pessoas que foram encantadas. Os encantados são seres invisíveis, mas que podem se manifestar aos humanos na forma de gente ou de animais. O encante é um mundo fantástico e mágico, que não podemos ver, a não ser em sonho, quando alguém de lá se apresenta a nós ou quando somos levados para lá pelos pajés. Lá, tudo é bonito, reluzente, iluminado, como as cidades aqui de cima. Tem cachorros, galos e outros animais domésticos. As pessoas têm suas famílias e trabalham como nós aqui em cima, tanto que às vezes escutamos barulho de alguém socando pilão ou galo cantando, lá embaixo das águas.

Dizemos que as coisas no encante são como aqui em cima. Só que, diferente daqui, lá tudo funciona bem. Há hospitais com tecnologia avançada, e por isso as pessoas vivem bem. Não há fome e nem sofrimento. Ao contrário, há fartura de tudo, inclusive de ouro, pois lá há riqueza. As pessoas fazem muitas festas com músicas animadas, e em alguns lugares, nas horas sagradas (6 horas, meio-dia, 18 horas e meia noite), é possível escutar o som dessas festas. Algumas pessoas já foram levadas pelos pajés para passear nestas festas, mas não podiam comer e nem beber nada que lhe fosse oferecido, caso contrário ficariam lá para sempre, o que ninguém deseja.

No encante vivem cobras, jacarés, poraquês e outros animais, todos encantados. Porém, em se tratando desses habitantes sobrenaturais das águas, entre as pessoas, predominam os relatos sobre o Boto e suas peripécias. A maioria dos moradores demonstra certo temor e respeito pelos botos, principalmente as mulheres que têm medo de serem suas vítimas. Acredita-se que o Boto, quando toma a forma de homem e anda em terra, pode seduzir, engravidar e até levar as mulheres para o encante, o que significa a morte aqui na terra (VAZ FILHO, 2020). O Boto-fêmea também toma a forma de mulher para seduzir os homens e levá-los para o encante. Mas não há nada de romântico nessa sedução, há, sim, muito medo, como já falamos acima.

Existem alguns lugares específicos onde, debaixo dos quais, há cidades encantadas. É ali que mais se escuta assovios, barulho de festa, galo cantar e cachorro latir, por exemplo. Porém, como há encante em todas as aldeias, podemos afirmar, como falou a pajé Maria Santana Arapium, enquanto olhava a extensão do rio Arapiuns: “isso aqui tudo é encantado!” (VAZ FILHO, 2013, p. 19). “Nós vivemos no terreiro dos encantados”, dizia ela. Acredita-se que, também debaixo do rio Tapajós e do rio Amazonas, há gran-

des encantados. Ou seja, a natureza toda, com seus rios e florestas, é mesmo encantada, é o terreiro (quintal) dos encantados.

Mesmo nos dias de hoje, acredita-se que encantamentos acontecem. Um dos fatos mais intrigantes atribuídos aos encantados aconteceu na aldeia Aminã, margem direita do rio Arapiuns, onde uma menina de quatro anos desapareceu, no início da década de 2000. Sua avó, D. Cacilda, contou que a criança, *que não era batizada*, saiu de casa sozinha, e simplesmente desapareceu, sem deixar rastros. Seu pai foi procurar um poderoso pajé, que teria confirmado que foi mesmo encantamento.

Por volta de 2009, ela já adolescente, aparecia, em sonhos, à mãe e às antigas amigas. Inclusive, ela levou uma delas para passear pelo fundo. No retorno, a amiga afirmou que “lá tudo é bonito. É como aqui em cima”. Os moradores rezam, por ocasião do aniversário da menina, no local do desaparecimento, quando costuma aparecer um animal ou pássaro que permanece próximo ao grupo. As pessoas acreditam que seja a alma da menina. A avó e os parentes esperam que a menina-moça volte um dia, como todos os parentes daqueles que foram encantados esperam. Mas não há relatos sobre a volta de uma pessoa encantada (VAZ FILHO, 2010).

[2] *Bichos e visagens* - Num nível mais acima, na terra, estão os espíritos ou *bichos*, que habitam no interior da floresta fechada, nas árvores grossas, nos vales, pontas de pedras e caminhos. Eles são espíritos como os encantados, mas não habitam cidades encantadas. Ou melhor, a floresta que é sua morada, sim, é, de alguma forma, encantada. Mas o termo *encantados* é mais usado para os espíritos do fundo das águas. Os *bichos* vivem na mata, onde tem as suas *casas* e esconderijos. Eles vivem isolados uns dos outros. Por exemplo, na árvore X mora uma curupira, no morro Y

mora um mapinguari etc. Eles não vivem coletivamente em cidades, não formam comunidades, vivem solitários.

Na dimensão sobrenatural da floresta, existem as mães de bichos, que são as entidades protetoras de cada espécie animal. As árvores samaumeiras mais grossas também têm mães que moram dentro delas, que são as curupiras. Os lugares têm suas mães, por exemplo os igarapés e lagos. Essas mães estão sempre atentas para proteger os animais, os lugares e as árvores da ação dos humanos. E elas protegem a mata e os animais, atacando as pessoas que os ameaçam. Bichos estão sempre querendo pegar os humanos para comer (mapinguari e jurupari), assustar e matar (mães protetoras dos animais) ou para brincar e se divertir com eles (Curupira).

Se o Boto é o encantado do fundo mais famoso, a Curupira é, seguramente, o bicho da floresta mais citado pelos moradores, principalmente os caçadores, que costumam entrar mais frequentemente na mata fechada. Defensora dos animais silvestres, ela costuma viver entre as raízes das grandes árvores samaumeiras. É um dos seres míticos que resistiram bem às mudanças ambientais e ideológicas que ocorrem entre essas comunidades indígenas e ribeirinhas (VAZ FILHO, 2020). Mesmo com a destruição da floresta e os séculos de catequese cristã, a crença na Curupira continua muito viva.

As *visagens* também estão neste nível. São os espíritos dos mortos que ainda não chegaram ao céu, e ficam vagando nos lugares onde o falecido viveu ou andou. Aparecem nos povoados, nas casas no meio da mata e nos caminhos mais usados pelos humanos. Elas vivem no espaço urbano ou próximo aos humanos, e não na floresta fechada.

[3] *O mundo dos humanos* - No mesmo mundo físico dos bichos e visagens, mas numa dimensão diferente, estão os humanos e os demais animais selvagens e domesticados, plantas e mine-

rais. Como falamos, as fronteiras entre essas dimensões são muito tênues e, facilmente, habitantes de uma passam para outra. Por exemplo, a Curupira, com muita facilidade, se manifesta aos caçadores, que já conhecem até as formas de se comunicar e negociar com ela. As visagens estão sempre à espreita para dar sinais aos humanos, provocando medo. Afinal, o mundo habitado por encantados, bichos, visagens e humanos é o mesmo.

As pessoas transitam constantemente nesses espaços compartilhados com os demais seres. Então, espíritos e humanos têm que conviver nos mesmos lugares, respeitando as regras já conhecidas, sem se chocarem. E essa relação harmônica é possível, como mostram as histórias de caçadores presenteando a Curupira com tabaco e cachaça (CARVALHO; VAZ FILHO, 2013).

A base dessa convivência pacífica entre humanos e a natureza será sempre o respeito, condição para que tudo continue bem. Quando essas relações harmoniosas são rompidas e as pessoas sofrem as retaliações dos encantados, é hora de apelar aos pajés, curadores e benzedores. Só os pajés, e não os padres ou pastores, é que podem trazer de volta a paz entre humanos e encantados, pois eles se comunicam com os encantados e com o encanto.

[4] *Céu e inferno* - Muito acima destes três níveis está o céu, lugar de Deus, dos santos e das pessoas boas que já morreram. Dos moradores do céu, a comunicação mais intensa se dá com os santos, na forma de orações, ladainhas e promessas, principalmente nas ocasiões de perigo, doença e morte. Algumas pessoas têm seus santos de devoção, para quem rezam de modo mais particular. Fazem promessas, recebem a graça da parte do santo e pagam a promessa com donativos, além da própria ida até à festa para homenagear o santo.

Vejam os que o mais comum é o rogo dos humanos em direção aos santos, que não se manifestam às pessoas como fazem os encantados. Raramente alguém diz que sonhou com um santo de devoção, ou que dele recebeu uma mensagem, mas o atendimento aos pedidos dos devotos, feitos junto às promessas, são tidos como respostas dos santos, e isso é o mais comum.

Vale a pena insistir nessa relação com os santos. Parece que eles estão bem próximos dos humanos. Eles estão no distante céu, mas estão também na terra, podendo ser invocados em momentos de aflição. O uso das imagens é muito importante por simbolizarem a humanidade e a presença dos santos. Por intermédio das suas imagens, é possível tocar no sagrado e pedir a sua bênção. As pessoas pegam essas imagens nas mãos durante as ladainhas e festas, e é como se pudessem abraçá-las e conversar com elas, como fazem com outras pessoas.

Um das partes centrais da festa dos santos, as ladainhas, **são invocações aos santos feitas de forma cantada, conduzidas pelos próprios indígenas. Há um tom meio choroso e arrastado, quase como um lamento, que faz com que homens e mulheres dirijam o olhar devoto à imagem do santo. Quando as pessoas beijam a imagem do santo ou as fitas presas a ela, pode-se observar a transcendência dessa relação, como se os santos (símbolo do sagrado) baixassem ao nível dos humanos, ou os humanos se elevassem ao nível do divino (VAZ FILHO, 2010).**

Sobre Deus, sabe-se que ele existe, mas é uma pessoa distante e inacessível, com o qual não se tem tanta comunicação. Jesus é mais próximo porque as pessoas o conhecem dos Evangelhos e podem ver sua imagem nas capelas. O Espírito Santo e a Santíssima Trindade são considerados santos porque possuem

também imagens⁹, que são expostas durante as suas festas. As festas de santos têm ladainha, procissão, cânticos de folias, levantação de mastro, fogos de artifício, bebidas, danças etc. Essas festas são os momentos mais fortes de encontro dos devotos com o santo. “Enquanto vida eu tiver, todo ano eu venho passar a festa desse santo”, dizem vários devotos. Mas há uma tensão constante com a Igreja Católica que proíbe o consumo de bebidas alcoólicas e as próprias festas.

Como vimos, o céu parece mais distante do que o encanto, e quase não tem nenhuma conexão com o mundo dos viventes. Os seus habitantes não se manifestam aos humanos como fazem os encantados, por exemplo. Mas sabe-se que ele existe e é o destino desejado por todos. Do purgatório, quase nunca se ouve falar, a não ser quando se reza para as almas que, acredita-se, estão lá. Do inferno, lugar do Diabo e das pessoas más, fala-se menos ainda. Parece que as pessoas são indiferentes à sua existência. Existem alguns pecados que podem levar alguém para o inferno, mas as pessoas não dão muita ênfase a isso. E mesmo dos pecados mais terríveis, antes da morte a pessoa tem a oportunidade de se arrepender e ser perdoado.

Sobre pecados ou falhas muito graves que uma pessoa pode cometer, ouvi a história de um senhor idoso que estava sofrendo muito, com o corpo já quase todo paralisado, até apodrecendo, mas não morria. Nas suas últimas noites de vida ele urrava como boi. As velhas da aldeia o confessaram, e ele disse que estava sofrendo assim porque havia batido na sua mãe, e que ele queria o perdão dela para poder morrer.

9. A imagem da Santíssima Trindade e do Espírito Santo é uma coroa prateada ou dourada, atravessada por um cetro e tendo uma pombinha na parte superior.

Bater nos pais é um dos pecados mais horrendos. Como a mãe do enfermo já havia morrido, trouxeram-lhe uma outra senhora idosa para um ritual de perdão. Ela passou a falar com ele como se fosse a mãe dele “Eu sou a tua mãe, fulano. Tu queres o perdão?” Chorando, ele disse que sim, pois estava muito arrependido. Ela, então, o perdoou. E dizem que, bastou ele ouvir isso para que morresse (VAZ FILHO, 2010). Nesse caso, acredita-se que ele pagou suas penas e que evitou ir para o inferno. As pessoas só conseguem morrer quando são perdoadas de suas faltas graves. Assim, acreditamos que quase ninguém vai para o inferno.

PAJÉS, BENZEDORES E PUXADORES

Pajés são pessoas que receberam o *dom* da cura, e são chamadas para enfrentar várias enfermidades, o que fazem com a ajuda dos espíritos encantados e tratamento à base de defumações, banhos, chás e dietas. Esse dom é dado por Deus já no nascimento da criança. Ou seja, não é pajé quem quer ser ou quem estuda para ser, mas quem trouxe essa missão dada por Deus. Existem alguns sinais que uma criança pajé apresenta desde a mais tenra idade, como chorar no ventre da mãe e adivinhar coisas que uma criança comum não teria como saber. Porém, mesmo tendo o dom da pajelança, muitos resistem em viver essa vocação devido aos preconceitos de que são vítimas os pajés. Principalmente cristãos fundamentalistas dizem que eles são ligados ao Diabo, o que lhes causa sofrimento, pois eles estão seguros de que apenas vivem o dom recebido por Deus.

Os pajés são fundamentais nas aldeias indígenas. E quando não há um no lugar, busca-se nas aldeias e cidades vizinhas. Não se pode falar da vida religiosa desses indígenas sem falar da im-

portância que os pajés têm na manutenção da ordem espiritual e material. Falo sempre que a pajelança constitui o sistema pelo qual os indígenas interpretam e agem no mundo. Assim, esses sacerdotes e sacerdotisas do povo se fazem necessários sempre que ocorrem desarranjos. Defumando, benzendo, costurando *rasgaduras*, puxando os ossos para seu lugar e resgatando sombras, eles curam o corpo e a alma, devolvendo a harmonia no mundo.

Benzedores, rezadores e pajés são especialistas imprescindíveis nas aldeias indígenas, por terem um dom que nenhum outro indígena tem, de devolver a harmonia na relação dos humanos com a natureza (VAZ FILHO, 2016). Por isso, mesmo sofrendo preconceitos e perseguições, eles resistem. Quem mais demanda o seu serviço são as crianças vítimas de quebranto ou mau olhado. Mas caçadores vítimas da *panema* (falta de sorte persistente na caçada), homens e mulheres vítimas de encantados ou de feitiçaria também procuram os pajés.

PUTÁUA – A LÓGICA DA RECIPROCIDADE

Existe um valor fundamental que acompanha todas as relações das pessoas entre elas mesmas e delas com a natureza e o mundo sobrenatural. É a reciprocidade. A reciprocidade que vemos entre o devoto e o santo, quando o devoto tem prazer em presentear o santo e sente que suas oferendas o agradam. E quem recebe os dons se sente na obrigação de retribuir. Parece a mesma lógica que está por trás da relação do caçador com a Curupira: pediu, recebeu, retribuiu. O santo insere-se também no ciclo das trocas de presentes. Os indígenas têm um nome para essa lógica. É a antiga tradição da *putáua*.

Compartilhar as coisas, preocupar-se com os parentes e mais próximos, cooperar na realização de atividades voltadas para o coletivo são características que fazem parte de uma herança cultural na região do baixo Tapajós. O Padre João Felipe Bettendorff (2010, p. 184) contou que, ao chegar na aldeia dos Tapajós em 1661, recebeu *putabas* de um grupo de senhoras, indicando que o costume de compartilhar alimentos já era comum entre os indígenas que viviam no rio Tapajós naqueles tempos. Ainda hoje, é interessante constatar que a palavra *putáua* e a sua tradição estejam bem vivas. Isso significa que a lógica ainda é a mesma: a solidariedade na partilha dos alimentos na comunidade (VAZ FILHO, 2010).

Putáua é uma palavra de origem tupi, que depois foi incorporada pelo nheengatu, língua indígena falada até o início do século XX no Baixo Tapajós. Significa, literalmente, aquilo que se dá gratuitamente, um presente. Mas é um presente que carrega consigo a obrigação moral da retribuição. Todos sabem que a retribuição deve vir. Há uma rede de trocas que estabelece o quê, com quem e quando trocar. Assim, evita-se o acúmulo em algumas casas e a escassez em outras. A rede envolve os parentes, compadres, vizinhos e amigos, dentro da comunidade. Pessoas mais necessitadas ou enfermas também recebem a sua *putáua*.

A troca de dias de trabalho nas roças (*puxirum*) também se insere na mesma rede. A família que compartilha o seu trabalho na roça dos outros vai receber, depois, o presente de volta quando for o dia do seu *puxirum*. Há entre essas pessoas um grande vínculo de amizade, reciprocidade e respeito. A rede não fica somente entre moradores do mesmo lugar, mas se estende também entre comunidades, como no caso da troca de visitas entre os clubes de futebol.

O *puxirum* tem passado por reelaborações. Até recentemente a palavra significava a reunião de um grupo de pessoas de di-

ferentes famílias para realizar trabalhos na roça de alguém. Animadas pelo reencontro, as pessoas cantavam e dançavam, antes e depois do trabalho, e havia muitas conversas, risadas e alegria. Hoje, esse tipo de puxirum já não é mais tão comum nas comunidades. Diminuiu o número de famílias que cultivam roças mais intensamente, e o velho sistema envolve só os parentes e amigos mais próximos. A partilha da vida coletiva continua, mas em uma escala menor. E, também na construção de casas de famílias, limpeza de caminhos e ruas na área urbana das comunidades ou aldeias, conserto de pontes etc.

Ainda que, vistas do meio do rio, as casas dos moradores pareçam um pouco isoladas umas das outras, a dinâmica que se desenvolve debaixo da floresta e na beira dos rios é de intenso compartilhamento de comida, trabalho, informações, afetos e cuidados. Existem caminhos que conectam todas as aldeias entre si, pela mata e pelos rios. A vida isolada na floresta não existe.

Em todas as oportunidades de visitas às casas e às roças, as pessoas aproveitam para levar mudas de maniva (mandioca) ou de outras espécies florestais alimentícias ou medicinais. O dono da roça presenteia com prazer, e mais tarde ele também vai trazer outras mudas de plantas de uma próxima roça do puxirum. É importante ressaltar que a troca de plantas medicinais, geralmente feita entre as mulheres, exímias conhecedoras de suas propriedades curativas, é o que faz com que em praticamente todos os quintais das casas de famílias exista uma espécie de farmácia natural viva.

Na hora das necessidades, o morador não precisa pagar pelas plantas e remédios caseiros, que lhe chegam de todos os lados. Ou melhor, ele vai retribuir mais tarde, como puder. Porque ajudar quem precisa é um valor muito respeitado nessas comunidades. A partilha desses conhecimentos medicinais, herança dos ancestrais,

justamente nas horas mais difíceis, fortalece os vínculos afetivos e de solidariedade grupal.

MINHA TEOLOGIA INDÍGENA CRISTÃ

Minhas palavras finais são mais pessoais. Com relação à religião, sou um indígena católico, mais do que um católico indígena. E isso não é apenas um jogo de palavras. Porque a primeira identidade nossa é aquela que vem das nossas raízes históricas, da memória cravada no nosso território, dos nossos antepassados e do povo ao qual pertencemos. E essa minha identidade primeira é indígena maytapu da aldeia Pinhel, no Baixo Tapajós.

Além disso, eu sou católico, franciscano, antropólogo, professor etc. Nesse sentido, o japonês católico e o angolano católico – para ficar só em dois exemplos - também trazem as marcas étnico-culturais dos seus povos, que acabam adaptando o Cristianismo a seus modos de ser. E essa diversidade cultural é positiva para o próprio Evangelho, pois mostra que a tradição europeia de Cristianismo não deve ser o padrão, e sim apenas uma das possíveis formas históricas de viver o Evangelho. Por isso é que é bom dizer: sou um indígena católico, e não um católico indígena. E isso faz muita diferença.

Depois de expor essas crenças do meu povo e dos indígenas na região do Baixo Tapajós, e de deixar evidente que essas são também as minhas crenças, o leitor pode estar se perguntando: como é possível um católico e frade franciscano que estudou teologia cristã acreditar nisso? Não é contraditório com a doutrina e a teologia cristã? Sim, parece estranho, até porque na Amazônia parte dos sacerdotes e religiosos(as) católicos(as) oriundos do meio indígena ou caboclo (mestiço), uma vez formados e integrando as estruturas da hierar-

quia católica, passam a negar e até a combater essas crenças e práticas indígenas. O que antes era a sua visão de mundo passa a ser associado à superstição e ao paganismo, algo a ser superado com uma correta catequese cristã. Bem outra é a minha teologia.

E estou certo de que isso se deve em parte ao fato de eu ter estudado filosofia e teologia no início dos anos 80, época em que a Teologia da Libertação ainda inspirava muitos dos institutos de formação de sacerdotes e religiosos no Brasil (VAZ FILHO, 2018). Ali aprendi que nós cristãos deveríamos beber no poço das culturas afroindígenas e das culturas populares, onde Deus já se fazia presente mesmo antes da chegada dos missionários. Falávamos que o Evangelho deveria ser *inculturado* e que evangelizar era também deixar-se evangelizar pelas tradições e sabedorias do povo.

Em seguida, meus estudos e pesquisas antropológicos me levaram ainda mais em direção ao outro(a), a uma escuta respeitosa e a uma compreensão do outro nos seus próprios termos, e não segundo as categorias ocidentais ou coloniais. Esse outro era o meu povo, e eu era o outro também. Então, vi que eu não precisava re-negar a cosmologia do meu povo para ser cristão, moderno e civilizado. E foi isso que eu fiz.

Além da Teologia da Libertação e da Antropologia, outro elemento que me ajudou a valorizar minhas raízes e sabedorias indígenas conectadas ao Evangelho foi o franciscanismo, corrente espiritual criada por Francisco de Assis, no século XIII. Sua sensibilidade com os animais, terra, água e com a natureza toda, e, também sua preferência pelos mais pobres, me cativou. Era algo muito próximo do que eu já vivia e sentia. Por isso entrei para os Franciscanos.

Se nascesse, hoje, na Amazônia ou no Nordeste do Brasil, Francisco de Assis seria visto como um pajé, um curador e conselheiro. Aliás, há muita semelhança entre os grandes místicos cristãos e

os pajés. Ambos são humildes, pregam mais com o testemunho do que com a palavra, curam o corpo e a alma sem pedir pagamento e não fazem acepção de pessoas. O líder e sábio indígena Babau Tupinambá, da Serra do Padeiro, no Sul da Bahia, disse uma vez que Jesus era um grande pajé, pois ensinava, curava, tinha visões e até conversava com espíritos do outro mundo. É verdade. Os padres e pastores provavelmente não veem as coisas assim, mas nós, indígenas, a partir da nossa cosmovisão, interpretamos e adaptamos o Evangelho ao nosso projeto de Bem Viver.

Eu gosto de conversar com os pajés, de escutá-los, pois valorizo muito sua sabedoria. Já aprendi muito com eles e elas. Mas, em geral, são um pouco traumatizados com as perseguições que sofreram e sofrem por parte de padres e, mais recentemente, dos pastores evangélicos. Seu Laurelino Floriano Munduruku, da aldeia Takuara, rio Tapajós, falecido em 1998, me dizia de forma enfática “Eu sou católico”, talvez porque ele sabia que eu era frade franciscano e temia sofrer alguma repreensão. Interpretei como se estivesse me dizendo “Sou cristão como você. Eu não sou pagão ou feiticeiro”, como já devia ter escutado de outros católicos.

Um outro pajé, do rio Arapiuns, região de Santarém, me disse algo assim: “O meu dom veio de Deus, do mesmo Deus de vocês”. Ele sentiu a necessidade de afirmar que o fundamento das suas práticas era divino, e que, nisso, se assemelhava aos demais cristãos. Os pajés fazem isso porque são, frequentemente, acusados de práticas malignas e diabólicas. Penso também que se Jesus nascesse na Amazônia hoje, e fosse visto pelos indígenas como um pajé, ele também se veria forçado a dizer “o meu Deus é o mesmo dos católicos e dos evangélicos”, para escapar das perseguições.

Eu tenho fé num Deus que se manifestou a todas as culturas, e que nelas foi acolhido conforme suas particularidades. Historica-

mente, Jesus nasceu judeu no início da Era Cristã, mas o mandamento maior do amor, da partilha e do cuidado com o outro(a) foi anunciado por Deus entre todos os povos. Desde a Criação o Espírito de Deus pairava e se manifestava a toda a natureza e todas as etnias e pessoas. A versão judaico-cristã de Deus, que nos chegou pela Bíblia, não é a mais autorizada, mais perfeita em relação às outras. Mas ela condensa muito bem a experiência de um Deus que se encarna entre os povos e as pessoas e os liberta de todas as escravidões. E, nisso, o Deus cristão pode dialogar com todas as culturas, encontrando similitudes especialmente entre os indígenas, afrobrasileiros e os povos tradicionais. Não vejo contradição entre o cuidado que os indígenas têm uns com os outros e a mensagem de Jesus de que Ele está no enfermo e no faminto, e tudo o que fizermos a eles faremos ao próprio Jesus (Mateus 25,35-45).

Vejo uma profunda conexão entre a nossa crença indígena de que a natureza é encantada e habitada por espíritos protetores e uma teologia judaico-cristã que mostra a natureza toda como criada por Deus. Humanos, animais, terra e águas, tudo foi feito por Deus, e nada do que existe foi feito sem Ele (João 1,1-4). Acredito que a Curupira habita as florestas e protege a vida dos animais, e acredito que, acima das curupiras e dos seres do fundo dos rios, está Deus, e que é o seu Espírito que anima e coordena a ação desses bichos e encantados. Encantados protegem a mata e as águas e ainda ajudam os pajés a restituir a saúde dos humanos. Como isso poderia não ser de Deus? Nunca ouvi um indígena dizer que esses espíritos são deuses, e nem eu penso isso. Sabemos quais são os domínios de Deus e dos santos, que são bem distintos dos domínios dos encantados.

Nossa gente é humilde e não tem grandes ambições de acumular riquezas. Um visitante com um olhar superficial sobre uma

habitação indígena pode até ver ali “pobreza”, mas aquelas pessoas têm o necessário para viver. De alguma forma, elas escolheram viver assim, sem acumular bens. No momento em que alguém adoece, de todos os lugares chegam pessoas para ajudar, trazendo ervas, cascas e óleos medicinais. Ou, se for o caso, conseguem transporte para remover o enfermo para hospitais na cidade. Há um grande valor em ser solidário, principalmente nos momentos mais difíceis. Consideramos *miserável*, não quem não possui bens ou dinheiro, mas aquele indivíduo que se isola, não participa dos trabalhos comunitários e não partilha o que tem com os outros. Miserável é quem não faz *putáua* com ninguém. E isso é algo condenado e que ninguém deseja para si. Normalmente, os mais velhos repetem – e eu penso assim também – que a única coisa que a gente leva dessa vida é aquilo que a gente compartilhou com os outros, é o bem que a gente faz para os outros. Isso é profundamente indígena, e profundamente cristão.

A presença das igrejas cristãs tem aumentado muito entre os povos indígenas, mas, infelizmente, se repete uma intolerância já cometida ao longo dos séculos: demonização de pajés e proibição de suas ações, condenação das crenças e práticas nativas, implantação do medo baseado na ideia de pecado e inferno etc. Se é para fazer isso, melhor nem chegar. E, melhor seria deixar nossos povos em paz, com nosso Deus. Melhor seria a humildade de reconhecer que Deus mesmo foi à frente dos missionários e já se anunciou e fez morada entre os indígenas. O diálogo respeitoso com os povos indígenas, o aprendizado das suas teologias e a convivência solidária com seus sofrimentos e suas lutas poderia ser o Caminho mais adequado para o cristão hoje.

REFERÊNCIAS

- VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Os curupiras não foram embora: os bichos e encantados da pajelança na resistência indígena no baixo rio Tapajós. In: **Reunião Equatorial de Antropologia (REA)**, 6, 2019, Salvador (BA). Anais eletrônicos – Vol. II, Salvador: UFBA, 2020, p. 281-299. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/32215/3/6%C2%AA%20REA%20v.%2020%20.pdf> Acesso em: 07.07.2021.
- _____. O Intelectual Indígena nascido da Teologia da Libertação. In: **Avá/Revista de Antropología**, Posadas (UNaM), 33, dezembro de 2018, p. 35-56.
- _____. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo da Amazônia**. Santarém: UFOPA, 2016.
- _____. Introdução. In: CARVALHO, Luciana Gonçalves de; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Isso tudo é encantado**. Santarém: UFOPA, 2013.
- _____. **A emergência étnica de povos indígena no baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- WAWZINIAK, João V. **Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará, Brasil**. 2008. 237 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.



5. A VIDA COMO UMA INDÍGENA EVANGÉLICA

FRANCISCA PANKAIWKA

PORQUE DEUS NÃO FAZ ACEPÇÃO DE PESSOAS

Sou Francisca, nasci nos Piancó, Alagoas, atual território do povo Jeripanko. Sou descendente do povo Pankararu, nação que deu origem ao povo Pankaiwka. Vivi até os dez anos de idade na companhia de meus avós maternos que deram os ensinamentos indígenas que guardo até hoje. Uma semelhança com o que está escrito em Provérbios 22.6: “Ensina a criança no caminho que deve andar, e até quando estiver velho não se desviará dele”.

Entre os ensinamentos está o cuidado com os mais novos da família, respeito pelos mais velhos, viver na coletividade, partilhando, respeito pela criação de Deus, só tirar da natureza o necessário para a sobrevivência. Hoje, sabemos que essa é a educação indígena que se aprende na vivência em comunidade.

Aos dez anos deixei os avós e o lugar onde vivia para morar em uma vila, com meus pais e irmãos, para frequentar a escola, onde também passei a ir às missas e rezas, costumes do local em que agora passara a viver. Lembro-me, até hoje, do sentimento de grande tristeza por deixar aquela vida feliz com tudo que tinha ao meu redor.

Ao chegar na escola, me deparei com uma realidade hostil, de preconceito aos indígenas, onde se dizia que índio era bicho

selvagem, que é preguiçoso, sebo e comia gente. A professora, para evitar maiores constrangimentos, acredito eu, passou a dizer que eu era caboca, e quando alguém perguntava se eu era índia eu dizia que era caboca. Ser caboca era o termo usado para os indígenas como forma de dizer que não eram mais índios, como os que eram apresentados nos livros didáticos: “selvagem, canibal ...” E, assim, passar a ser aceita na sociedade “civilizada”. O termo *caboco/a* foi utilizado, também, para dizer que os indígenas estavam misturados e deixaram de ser “índios puros”. Então, se não eram mais “índios puros”, não teriam o direito à terra porque teriam deixado de ser índios.

Mas, o pertencimento indígena estava fixado dentro de mim, e na medida em que fui crescendo passei a me questionar por que eu não era indígena e era caboca? Algo que, no futuro, iria ser respondido através da participação no movimento indígena e do conhecimento acadêmico adquirido, onde fiz um trabalho com o tema: “Tupi ou Tapuia, Índio ou Caboco?”

Nesse trabalho, usei uma pintura onde eram apresentados um mesmo casal indígena em dois cenários; um considerado civilizado com cesta de frutas, com roupas, e próximo a uma casa grande de fazenda ao fundo. Era “Tupi, o índio civilizado”, o que aceitou a dominação. A outra apresentava o casal, nus, com partes humanas na cesta e, ao fundo, mata com animais. Era “Tapuia o índio canibal selvagem”, o que não se deixou dominar.

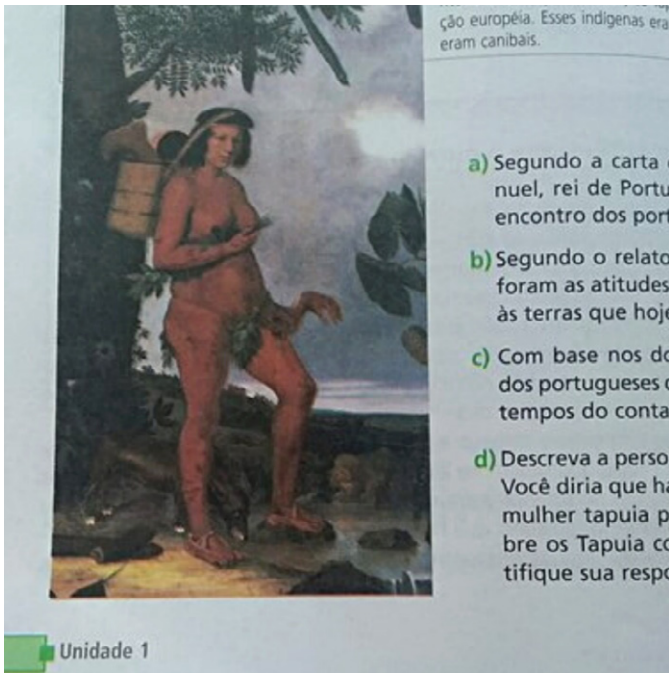


Figura 1 - Visão parcial da foto de um livro didático usada para representar o indígena não civilizado (fornecido pela autora)

É verdade, tenho uma aparência diferente das minhas irmãs, e queria saber o porquê eu era fisicamente diferente. Nos estudos, observamos que, nas caravelas, só vieram homens. E quem foram as mulheres desses homens? A minha aparência consistia no que aconteceu depois da chegada desses povos não indígenas. Nesse período da chegada dos europeus, as mulheres indígenas foram violentadas e estupradas. E a miscigenação ocorreu, e não foi pelo consentimento, por isso, hoje, temos aparências diversas. Mas, não temos o reconhecimento do sangue europeu.

Por muito tempo, essa miscigenação trouxe um grande prejuízo para a identidade. Pois, o estereótipo desse contato não consensual nos deixou um dilema: não era indígena e nem europeu. Surgindo, assim, o caboco, que hoje somos. Mas, temos o reconhecimento do nosso povo e, por isso, pertencemos e nos reconhecemos como indígenas.

QUANDO JESUS ENTROU EM MINHA VIDA

Aos meus vinte e um anos ganhei uma Bíblia, das edições Paulinas, o meu primeiro contato com as Escrituras. Um fato interessante: quando as pessoas, que não me conheciam, me viam, me perguntavam se eu era evangélica. Ficava um tanto irritada e dizia que era católica apostólica romana. Porque ser evangélica era uma rebeldia e negação aos usos e costumes ensinados pela catequização da igreja católica. Na minha época, os evangélicos eram considerados como “bodes” e eu não queria ser nenhum bode ou excomungada. Ao passar a ler as Escrituras encontrei uma visão semelhante à que tínhamos quando morávamos com meus avós maternos. O viver em comunidade, partilhando e cuidando uns dos outros. Onde não se tinha essa busca desenfreada pelos bens materiais a ponto de querer destruir os recursos naturais e o próximo.

Passsei por muitas coisas para poder chegar até o conhecimento do grande Amor e Misericórdia do Criador. Pensei e tentei tirar a minha própria vida, mas o infinito Amor de Deus me resgatou das garras da morte. Ao ter um encontro com o meu Salvador foi uma descoberta tão imensurável que passei a contar tudo que achava interessante nas Escrituras Sagradas para as pessoas que se aproximavam de mim. Era como se estivesse conhecendo um novo mundo dentro do mundo que vivia.

E, aconteceu algo sobrenatural: uma voz me chamou, por três vezes, dizendo: “convida teu esposo e aceita Cristo como teu Salvador”. Em João 8.32, diz: “E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”. Deus ama as pessoas, independentemente de onde elas são. Pois Ele quer e deve ser o centro de tudo. A diferença não é os usos e costumes e, sim, a transformação dentro do ser humano que nos identifica como filhos do Deus altíssimo. Para não nos tornarmos lobos em pele de cordeiros, pois as Escrituras Sagradas nos orientam: “Não é o que entra na boca que contamina o homem e, sim, o que sai da boca para fora”. Deus não olha a aparência do homem, Ele vê o coração. Por isso, não nos deixemos enganar: “Deus não se deixa escarnecer, tudo que o homem plantar, isso também ceifará”.

Hoje, tenho certeza de que Deus liberta. Pois me libertou do desejo maligno de suicídio e o louvo e o exalto por isso. Hoje, acontece de sempre nos depararmos com pessoas que estão perdendo o desejo pela vida, e Deus nos tem usado para levar uma palavra de fé e esperança, e Ele nos dá o privilégio de ver outras vidas transformadas. O fato de termos uma cultura diferente não nos tira o direito de, também, sermos chamados filhos de Deus e usufruir da Sua infinita graça e salvação.

Lembro-me de uma vez que falei para um senhor as histórias narradas na Bíblia, e ele me disse, surpreso: “E, você não sabia?” Então, compreendi que há uma venda nos nossos olhos, e por isso precisa acontecer o que está escrito em Romanos 10.10: “Porque com o coração se crê para a justiça, e com a boca se faz confissão para a salvação”. Porque Jesus diz, em Marcos 3.35: “Porquanto, qualquer que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe”. E, em João 3.16: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu seu filho unigênito, para que todo aquele que nele

crê não pereça, mas tenha a vida eterna? Deus não faz acepção de pessoas (Atos 10.34.). E é por isso que estou aqui, uma indígena serva do Deus vivo; o qual nos libertou do império das trevas e nos transportou para o reino do Filho do seu amor (Colossenses 1.13).

A BÍBLIA E O ESTILO DE VIDA EM MINHA ALDEIA

As experiências com esse novo mundo me trariam novas expectativas e, também, grandes frustrações. Como ser evangélica e indígena? Para Deus, não existe acepção de pessoas, todos somos criados por Ele e participantes da sua graça através do livre arbítrio concedido desde o princípio.

Meu lugar de fala é a vivência com meus parentes. Estamos sempre juntos, partilhando as coisas boas e as ruins. A Bíblia relata que os seguidores de Cristo viviam em comunidade, e partilhavam o pão; e isso era vivenciado por nosso povo, vivência essa que procuramos ainda cultivar dentro de nossos territórios.

O contato com os outros tem tentado separar a comunidade daquilo que nos traz paz e tranquilidade, para vivermos em harmonia com a natureza e os nossos parentes. Sentimentos egoístas e de ganância passaram a fazer parte da vida da comunidade, alimentados por pessoas que se deixaram contaminar por um falso sentimento de superioridade e poder.

Infelizmente, o trabalho de evangelização que era para unificar as pessoas, muitas vezes, tem servido para as distanciar. Os mandamentos de Cristo se resumem em: Amar a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo como a ti mesmo. Acredito que amar a Deus é saber que Ele é mais importante do que tudo que eu venha ter ou amar nessa vida. Será que estamos vivendo isso? - Amar ao próxi-

mo consiste em saber e fazer ao outro tudo que almejo para minha vida. Mas, como diz o apóstolo Paulo: “O bem que desejo fazer não o faço, e o mal que não quero esse faço.” Por isso, estou seriamente convicta de que, quando chegarmos a esse conhecimento, e vivenciá-lo, chegaremos à boa e perfeita vontade de Deus.

Também, disse Jesus: “Buscai primeiro o Reino de Deus e sua justiça, e as demais coisas vos serão acrescentadas” (Mateus 6.33). A vida de Jesus Cristo, descrita nas Escrituras, me deixava impactada, e ainda me impacta com a forma de viver no coletivo, onde tudo era um bem comum.

Faz relembrar que, quando criança, vivíamos todos juntos, cuidando uns dos outros, a partilha era comum entre o nosso povo. Comecei a perceber que as características da vivência, descritas nas Escrituras, tinham tudo a ver com a nossa forma de viver; e Deus, através do Espírito Santo, foi aperfeiçoando a sua vontade em minha vida.

VIVENDO COMO UMA INDÍGENA EVANGÉLICA

Deus me escolheu, e Ele sabia que eu era uma indígena! Então serei um instrumento em sua obra. Sou imensamente grata a Deus pela vida das pessoas que se dispuseram a pregar e divulgar o Evangelho mesmo diante das dificuldades e falhas, muitas vezes sem a intenção de scandalizar ou ferir os princípios da palavra de Deus, pois a fé vem pelo ouvir e o ouvir pela palavra de Deus (Romanos 10.17). O texto escrito em Romanos 10.12, 14, 15 faz o meu coração arder:

Porquanto não há diferença entre judeu e grego; porque um mesmo é o Senhor de todos, rico para com todos os que o invocam.

Porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. Como, pois, invocarão aquele em quem não creram? E como creirão naquele de quem não ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados? Como está escrito: Quão formosos são os pés dos que anunciam coisas boas!

Durante muito tempo, os Povos indígenas foram hostilizados como pecadores, sem alma, bárbaros, entre outros termos pejorativos, que nos fizeram temerosos da pregação do Evangelho. Onde ser “crente” não é coisa para índio! Mas, também educação, tecnologias, entre outras coisas.

Hoje, os indígenas não podem ter direito aos seus territórios!? São muitas coisas que não são de direito para nós, indígenas! Mas, Cristo não faz acepção e, sim, nós seres humanos somos contaminados por sentimentos que não vem de Deus. Então, acho compreensíveis a desconfiança e a rejeição de muitos povos ao Evangelho. Infelizmente, alguns querem pregar um evangelho preocupado em destruir a cultura e costume dos povos, e não em pregar o amor de Deus, em Jesus Cristo, para a salvação.

Sou uma indígena evangélica buscando viver de acordo com a vontade de Deus em minha vida. Passei a enfrentar os desafios que a nova vida me proporcionaria dali por diante. Ao entrar na universidade achei que os meus conhecimentos seriam aprimorados e minha fé acrescentada, visto que estaria no meio de pessoas consideradas intelectuais. Mas, não foi bem assim. Passei a enfrentar outros desafios, ainda maiores, que era provar que existiam indígenas no Nordeste; e, como poderia ser uma indígena evangélica fazendo faculdade de História?! Mais de uma vez, na faculdade, passei momentos constrangedores. E dizia: “Vocês podem me negar e tirar o direito ao diploma ou certificado. Mas, o conheci-

mento adquirido, esse é meu e ninguém poderá tirá-lo de mim”. Estudar História, para mim, foi conhecer os fatos e acontecimentos que nos levariam ao conhecimento do passado, compreendendo o presente e fazer uma reflexão para o futuro.

Hoje, digo: “Sou uma indígena evangélica, vivenciando o amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a mim mesmo.” Muitas vezes, os conflitos para uma indígena evangélica são desafiadores, pois as igrejas não estão preparadas para atender o ide de Jesus para os povos indígenas, e nem estão preparadas para cuidar dos indígenas que aceitaram a fé cristã.

Gostaria que as igrejas pregassem a Jesus Cristo, e não usos e costumes. E que os povos indígenas compreendessem que nós não deixamos de ser indígenas, apenas aceitamos o grande amor de Deus em nossas vidas. Como diz Isaías 42.5-7:

Assim diz Deus, o Senhor, que criou os céus e os estendeu, formou a terra e a tudo quanto produz; que dá fôlego de vida ao povo que nela está e o espírito aos que andam nela. Eu, o senhor, te chamei em justiça, tomar-te-ei pela mão, e te guardarei, e te farei mediador da aliança com o povo e luz para os gentios; para abrires os olhos aos cegos, para tirares da prisão o cativo e do cárcere, os que jazem em trevas.

Hoje, passei a compreender que ser indígena é algo que está dentro de você, e não é a globalização ou a religião que vai apagar o ser indígena. Jesus não deixou de ser o Filho de Deus para ser o Salvador do mundo. Por isso, sou uma indígena aqui na terra e uma serva do Deus Altíssimo, que se tornou uma cristã para viver na Jerusalém celestial.

Quantos podem dizer: “Amém, ora, vem Senhor Jesus!”?



6. ECOTEOLOGIA INDÍGENA PATAXÓ

HITÔHAH (IZAÍAS) PATAXÓ

Gostaria, de maneira introdutória, apresentar nossa localização e, panoramicamente, os povos indígenas de Minas Gerais. Historicamente 100 etnias habitavam o vasto território mineiro. Depois de séculos de escravidão, massacres, torturas, tidos como intrusos e marginais em sua própria terra, esses povos foram condenados ao extermínio.

Diante do processo opressor atualmente, em Minas Gerais, sobrevivem 14 etnias: Pataxó, Maxacali, Pataxó Hãhãhãe, Krenak, Xacriabá, Pankararu, Aranaã, Xucuru Kariri, Kaxixó, Mukuriñ, Catu-Awá-Arachás, Kiriri, Puri, Tuxá. Os Catu-Awà-Arachás e Puri são povos que ressurgiram recentemente e buscam reconhecimento e autonomia, enquanto os Tuxá e Kiriri migraram do Nordeste. Somados, compõem uma população de, aproximadamente, 17.500 pessoas, vivendo em 55 comunidades localizadas em várias regiões do estado.

Esse remanescente indígena acredita em dias melhores. Assim, vão à luta buscando o fortalecimento da cultura, uma vez que o processo histórico causou um acelerado empobrecimento social com a perda dos seus territórios e da língua falada, forçando-os a assimilar traços da cultura não indígena para se manterem vivos. Nos últimos anos, as etnias mineiras vêm se organizando em suas comunidades e em conselhos estaduais, a fim de concretizarem

ações pautadas na realidade de cada povo e participação mais ativa nas políticas públicas.

Antes da chegada dos bandeirantes, tropeiros e mineradores, meu povo Pataxó habitava as terras mineiras. Mas, com o advento dessas frentes muitos foram mortos e outros pequenos grupos retornaram para o sul da Bahia. O meu povo migrou da Bahia para Minas Gerais, em 1975, sob a liderança do cacique Thyundayba. Em 1989, nosso território foi demarcado e, em 1991, homologado.

AS CICATRIZES QUE AINDA DOEM

Quando ouvimos um indígena não cristão falar a respeito do Cristianismo se evidencia sua indignação, e até mesmo repúdio devido às atrocidades sofridas pelos ancestrais por nações europeias que eram cristãs. No período colonial foi considerado justo o extermínio de nossas gentes. Na realidade, desde esse período até na atualidade manter nossa existência e tradições têm sido desafiante, pois, em cada época, formas diferentes de sofrimentos e opressão são impostas a nossos povos.

Algum tempo atrás, conversando com um amigo, ele disse que os povos indígenas precisavam ser autônomos e não viver sempre no assistencialismo e paternalismo. Eu disse que cada povo possui seu próprio jeito de ser e de viver. Se nós não decidimos por um estilo de vida externo à nossa realidade, isso não nos faz infrutíferos e miseráveis. Disse, também, que no meio indígena há aqueles que lidam com a terra de maneira peculiar. No meu povo, por exemplo, sempre trabalhamos duro, braçalmente, para nos alimentar.

Na época de nossos pais, o presente que se dava a uma criança era um arco e flecha pequeno, uma zarabatana, um maracá, lança etc. Na minha geração, o primeiro presente foi uma enxada, por-

que tínhamos de trabalhar de Sol a Sol a troco de um prato de comida. Em minha casa ficavam os demais irmãos aguardando a refeição, que chegava debaixo de muito sofrimento infantil.

Na adolescência, nada melhorou. Agora eram oito bocas famintas para alimentar. Meus pais nunca foram assalariados. Vivíamos uma situação deplorável e de muito sofrimento. Minha mãe, por várias vezes, tentou o suicídio para não ver seus filhos sofrerem tanto.

Aos 19 anos de idade disse que iria para Belo Horizonte, conseguir emprego e ajudar minha família. Assim fiz, mas foi difícil o tempo na capital à procura de emprego. Havia dias que não tinha o que comer. Às vezes, trabalhava a noite inteira e o final de semana também, mas, o que me manteve de cabeça boa foi minha fé em Cristo e a convicção de realização, de que iria conseguir sobreviver na selva de pedra.

Morei de favor um tempo, num quartinho de um bom senhor chamado Lino. Pude concluir o Ensino Médio e entrar numa faculdade de Teologia. Em seguida, mudei para o Projeto Tairu, uma agência de apoio e suporte aos indígenas urbanos.

Depois de cinco anos na cidade retornei para casa, minha comunidade e aldeia, agora com um diploma de curso superior em Teologia. Dei início à Igreja Indígena Pataxó e comecei a lecionar Cultura Pataxó na nossa escola, assim cooperando no dia a dia do meu povo. Seria falta de coerência e conhecimento sobre a realidade indígena dizer que vivemos numa dependência.

IGREJA INDÍGENA PATAXÓ

A Igreja Indígena Pataxó nasceu como reação à desvalorização e demonização de nossa cultura. Penso que fomos rejeitados em nossa epistemologia. Pois, nossa vivência é holística e não dicoto-

mizamos nossa espiritualidade, portanto, nem nossos saberes. Espiritualidade é tida como nossa maneira de relacionar com Deus, a comunidade e toda criação.

Elementos diários como nossas vestimentas tradicionais, adereços, pinturas, músicas e danças passaram a ser proibidos quando a fé cristã era imposta. Então percebi que aquelas atitudes eram meramente humanas e não possuíam nenhum paralelo com o ensino de Cristo. A mensagem de Cristo dignificava as diversidades existenciais e culturais, pois todas foram por ele criadas. E que Cristo nunca amou mais uns em detrimento de outros. Senão ele ficaria ao lado dos religiosos do seu tempo. Mas ele via as multidões como ovelhas que não tinham pastor para cuidar delas.

O Evangelho é uma mensagem do céu e é anunciado por pessoas humanas que estão sujeitas a diversas limitações, dentre as quais podemos destacar a cultura e sua compreensão. Esta mensagem encontra lugar de realização nos diferentes contextos quando o comunicador percebe que é um porta-voz dessa mensagem e não o dono. Assim, quando a mensagem e o método estão em acordo, o contexto receptor dá ouvidos e o Espírito Santo, que não é domesticado a contento, mas livre e atemporal, realiza sua vontade.

Enquanto igreja nativa buscamos:

- Desenvolver uma abordagem bíblica contextual, valorizando e mantendo nossos elementos culturais, e através deles expressar nossa espiritualidade a Deus.
- Ao realizarmos nossos cultos buscamos apresentar uma mensagem integral, comprometida com a realidade e necessidades da etnia.
- Participar ativamente em projetos de sustentabilidade comunitária.

- Viver a vida e a fé holisticamente para não incorrer no erro da dicotomização.
- Estar sempre disposta ao refazimento.
- Preservar e cuidar de nosso saber ancestral.
- Estar sempre aberta ao diálogo para o fortalecimento e crescimento na fé.
- Construir parcerias no exercício do labor missionário e teológico.

Temos como fundamental, em nossa fé cristã, à luz da Bíblia, que:

- Todos pecaram e carecem de Deus (Romanos 3.23).
- Que o Evangelho é para todos os povos e que todos os povos louvarão a Deus (Salmo 67).
- O ensino de Cristo, sua obra expiatória (João 3.16).
- O Espírito Santo que conduz os povos a Deus (João 16.8).
- A consumação de todas as coisas (Mateus 22.44).

Nesse entendimento, e na prática de uma teologia bíblica contextual, temos avançado rumo à realização da concretude do reinado de Deus.

DIMENSÃO COTIDIANA VERSUS DIMENSÃO RITUALÍSTICA

A vida, na nossa comunidade, acontece de maneira integrada como a de uma árvore que possui raízes profundas, troncos, galhos, folhas, flores e frutos, ao mesmo tempo que abriga muitas espécies de vidas, de outras plantas e animais, produz alimento e traz sombras e moradia. A interdependência comunitária se dá na simbiose do habitual ao sagrado, do sagrado ao habitual. O viver

hoje já foi vivido por nossos ancestrais e pelos pais deles, logo re-produzimos a sabedoria, o conhecimento dos nossos troncos velhos que aprenderam de seus pais. Não desprezamos seus ensinamentos e conselhos, pois a nossa vivência comunitária depende dessas “bibliotecas” milenares, orais, narrativas e que nos tornam o povo que somos, (urumã) guerreiros e resilientes.

Nosso dia a dia é marcado de aspectos que nos conduzem aos rituais e os rituais são característicos de nosso dia a dia. O sagrado é comunidade bem como a comunidade é sagrada. Os rituais vão desde as práticas de nos sentarmos e conversarmos sobre o dia, aspirações passadas e ideias para o futuro, como também o respeito ao entrar nas florestas, realizar as caçadas, a alegria da chegada das cheias, a preparação das roças e sua colheita. Outros rituais pontuais que seguem são as celebrações litúrgicas que se dão nos ritos de nascimento, iniciação, casamento, jogos e o awê.

Destaco aqui nossos costumes de relação com a nossa casa comum (terra) que nos acompanham toda a existência. Lidamos com a flora, fauna, rios e mares como sendo uma grande família da qual todos dependem. Não as enxergamos como sendo seus donos, mas como nós a eles pertencemos e nos realizamos.

Nós vivíamos nessas terras há milhares de anos. Há 1521 anos, quando chegaram as caravelas ibéricas, chamaram aqui de jardim de Deus, um novo mundo. Vejam que consideravam seu mundo uma biboca, velho, desgastado. E, de fato, a Europa de 1500 era um lugar crítico para se viver devido às condições precárias de saneamento, doenças contagiosas e, para não dizer, do odor de um monte de casa e gentes amontoadas e o hábito cultural de poucos banhos. Imagina que ambiente hostil e com condições ruins para se viver.

Temos e consideramos nossas terras um espaço sagrado e merecedor de cuidado e respeito. Muitos chegam a nós e nos cha-

mam de preguiçosos, índios da Funai que possuem muitas terras, mas não fazem nada. Na verdade, o indígena parece mais o bicho preguiça que realiza suas atividades de maneira ponderada, equilibrada e responsável, em detrimento do bicho castor que derruba quantas árvores possíveis realizando grandes represas, que nas épocas de estiagem deixam as populações abaixo sem água, e nas cheias dos rios causam imensas inundações, causando também outros prejuízos.

O indígena vive do essencial, do mesmo modo que todas as vidas orgânicas em sua volta vivem, também. Um animal só caça o suficiente para sua refeição, as plantas alimentam do solo apenas os macros e micronutrientes para seu bom desenvolvimento. Uma coisa interessante sobre as plantas é que suas próprias folhas que caem abaixo das copas produzem seu próprio alimento e mantêm a umidade necessária ao longo de todo ano.

Os rituais mantem a estrutura comunitária na medida que, se não observamos esses ritos, corremos o risco de esquecimento do legado passado dos pais aos filhos. É sabido que o meio é dinâmico e que ao longo dos anos sofre mudanças, mas o tradicional é importante (em detrimento do arcaico) e assim conseguimos viver e conviver com realidades distintas, mas mantendo nossa identidade étnica, cultural e sagrada.

Um dos ritos muito celebrado por nosso povo é o ritual da união espiritual com Deus (rerwê hu Niamisu). O ritual awê é a soma da vida, dos contos, narrativas e sabedoria de nosso povo. É a vida que se move, a história que se renova, a esperança em meio às dores e perdas, a tradução e reprodução do legado presente. Nosso ritual se apresenta como a identidade introjetada e celebrada. Nos acompanha em nossa existência e resistência. Está presen-

te no awê o que de fato somos. Um povo que não desiste, mas insiste nos seus ideais e tradições e cosmovisões.

Celebrar a vida e sua continuidade é o propósito de nosso awê. Ele acontece anualmente nos meses de março e abril. A comunidade se reúne para pensar e se organizar. Inicialmente, são realizadas diversas tarefas de estruturação do espaço com o envolvimento e participação de toda aldeia. No segundo momento, a comunidade se encontra reunida e acontece o momento mais aguardado do ritual. As músicas e danças acompanhadas ao som dos maracás contagia o ambiente onde são traduzidas toda história de vida presente e passada de nosso povo.

Acontece, também, o momento de reconhecimento e gratidão a Deus (Niamisu) por suas dádivas. Todos se alegram e se fortalecem através dos vários elementos que compõem o ritual. E podemos destacar os batizados, casamentos, conselhos de sabedoria, a bebida tradicional, (cawin), as comidas típicas, como o peixe assado, carne assada com a farinha e muitas frutas. Também são realizadas nossas modalidades esportivas como: derruba o toco, corrida do maracá, arremesso de lança, mira ao alvo com arco e flecha, zarabatana e outros. Por fim, o propósito do ritual é alcançado, esperanças renovadas e a vida comunitária continua.

Outro traço de vida e religiosidade de nosso povo se dá através do calendário anual. Nele, toda a vida da comunidade é orientada. Crescemos sabendo de sua importância e observância concreta, e os benéficos resultados para o grupo. A imagem abaixo é o calendário etnocultural Pataxó. Ele apresenta mensalmente, em símbolo, seus eventos.

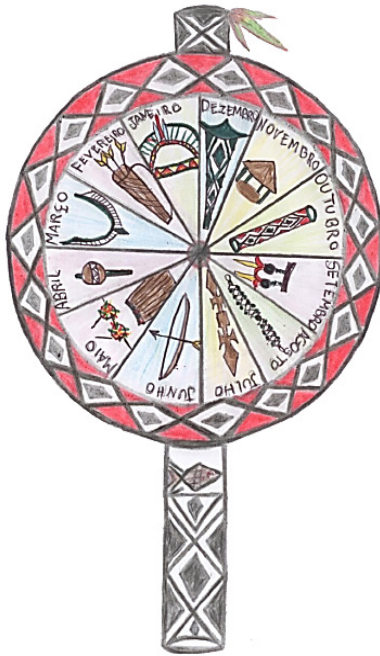


Figura 2 - Imagem de Akã Pataxó (in memorian)

Apresento aqui, sucintamente, nosso calendário. Tem início no mês de março. É o início do ritual awê, e nele acontecem os direcionamentos, reflexões e o fortalecimento de nossa cultura. Em abril é o ápice do ritual awê, e todas as atividades familiares são realizadas no círculo comunitário. Também realizamos o plantio do feijão.

Em maio, começa o período frio, acontecem as fogueiras durante as noites e se estendem até agosto. É um momento que assamos batata, mandioca e compartilhamos conhecimentos e sabedoria ancestral. Dá-se o início da colheita do milho. Este é um dos alimentos bem comum no cotidiano de nosso povo.

Teologia Indígena Cristã

Em junho, as plantas estão em dormência, alimentando das reservas nutricionais, pois realiza pouca fotossíntese devido ao inverno. A comunidade também se alimenta das colheitas realizadas e seguem no calor das fogueiras, pois a nossa aldeia está a 960 metros acima do nível do mar, e, nesse período, nos mantemos agasalhados. Também inicia a colheita do mel. Em julho começamos a preparação de nossas roças.

Em agosto realizamos o plantio da mandioca, sempre plantamos na Lua minguante, nas noites escuras. É o período que as ramas aguardam debaixo da terra para brotarem na Lua crescente, assim a aipim não cresce muito os galhos e a colheita será mais rápida.

Setembro inicia a estação de acasalamento dos animais, é um período em que os pássaros cantam intensamente para seu ritual de namoro. Outubro inicia a estação das águas, época de fartura alimentar para os animais e as plantas. A chuva é responsável pela manutenção da vida em geral. As plantas ficam esverdeadas e surgem outras novas. Os animais se multiplicam, pois é sabido que eles procuram ter filhos no período de fartura, início do período chuvoso. Nós começamos a realizar nossos plantios aqui, em nossa aldeia. Plantamos milho, feijão, banana, batata, inhame, abóbora, quiabo, plantas medicinais, e de diversas frutíferas, são os alimentos básico de nossa dieta.

Novembro e dezembro, tiramos o excesso de mato de nossos plantios, costumamos deixar um pouco do mato para os insetos e fungos, senão eles atacarão nossa plantação. Em janeiro e fevereiro realizamos colheitas de alguns desses plantios realizado em outubro e iniciamos outros, como exemplo, o feijão, o qual chamamos de feijão da seca, pois, inicia o período de pouca chuva. Também é o início de semeadura das hortaliças. Durante todo o ano realizamos nossos rituais como elemento fundante e norteador da vida comunitária.

Durante todo o ano nossa escola na aldeia está em funcionamento, nossos alunos aprendem sobre a cultura, língua e uso do território, também as disciplinas convencionais. Aqui, elas possuem o diferencial de estarem em contato direto com a natureza e a oportunidade de vivenciarem uma relação de vida integrada e sustentável.

VIOLAÇÃO NOS DIREITOS

Vivemos, atualmente, um retrocesso nos nossos direitos garantidos constitucionalmente, e isto reflete na existência futura de nosso povo. O PL 490/2007, de autoria do ex-deputado Homero Pereira (PSD-MT), que possui cerca de 19 outros pontos apensados, cujo relator é o deputado Arthur Oliveira Maia (DEM-BA), é defendido ferrenhamente pelo atual presidente da câmara dos deputados (Arthur Lira, PP-AL). Todos os pontos deste PL causam muita preocupação a nós, povos indígenas. Pois versa que a demarcação das terras não caberá mais ao Executivo, mas ao Legislativo, ou seja: adeus, demarcação.

Outro ponto que altera a Constituição é quanto ao uso exclusivo dessas áreas pelos povos tradicionais. As novas regras abrem espaço para a exploração hídrica, energética, mineração e garimpo, expansão da malha viária, caso haja interesse do governo, e libera a entrada e permanência das Forças Armadas e Polícia Federal sem a necessidade de consultar as etnias que ali habitam. Fica, também, liberado o cultivo de plantas geneticamente modificadas em terras indígenas, e o contato com povos isolados caso tenham interesse de exploração em seus territórios. Será um caos total para nosso povo, uma desonra à memória ancestral e a destruição generalizada dos poucos biomas que restam em nosso país.

Outro assunto, muito preocupante, é a tese jurídica do marco temporal que prevê que só poderão ser consideradas terras indígenas aquelas que já estavam em nossas posses na data da promulgação da Constituição, 5 de outubro de 1988, passando a exigir, dessa forma, uma comprovação de posse, o que hoje não é necessário.

Até quando seremos tratados como povo excluído, rejeitado, esquecidos dentro de nossas próprias terras? Será que a Lei só possui validade no papel e não em seu cumprimento? Onde habita a ética, a moral, o bom senso, a justiça nesse país? É preciso ser gente que, de fato, gosta de gente, em detrimento da ganância e maldade sistêmica.

No Artigo 5º, da Constituição Federal está escrito que: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”. E, no inciso III, que ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante.

Nós, indígenas, temos que ser respeitados e ouvidos. Não somos servos de homens e sistemas, somos filhos de Deus e dignos de igualdade. No Artigo 231, diz que: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. E, no artigo 232, continua dizendo que: “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. O Brasil é signatário da convenção 169 da OIT. E, nela, os direitos dos povos indígenas e tribais devem ser consultados, de forma livre e informada, antes de serem tomadas decisões que possam afetar seus bens ou direitos.

Neste advento pandêmico da Covid 19 foram apresentados vários projetos de lei com a intenção de serem aprovados sem a consulta dos povos indígenas. Os parlamentares achavam que iríamos ficar calados e quietos nas aldeias, mas isso não aconteceu. Em razão disso, ocorreu o maior movimento de todos os tempos: mais de 5.000 mil parentes das diversas etnias manifestaram em Brasília, em frente do Congresso Nacional, contra a violação dos nossos direitos nos meses de junho, julho e agosto de 2021.

Não permitiram nossa entrada no Congresso e nem quiseram nos ouvir. Não bastando, agrediram nossos parentes com bombas de borracha e gás, e nem mesmo permitiram socorro aos nossos feridos, como se fôssemos, nós, o inimigo salteador e destruidor. O nosso protesto aconteceu de maneira pacífica e ordeira, mas autorizaram nos agredir, como sempre fizeram, e, para nós, isto nunca foi novidade. Quando saímos para nossos protestos sabemos que vamos, mas não se voltaremos. Nossa história sempre foi de lutas e sangue derramado. Confiamos em Deus, sua justiça, e naqueles que de fato compreendem e vivem o Evangelho do Reino para militarem conosco. É sabido que os caminhos de Deus são de justiça e paz, e que ele intercede pelos oprimidos e necessitados, conforme o salmo 103.6: “O Senhor faz justiça e julga a todos os oprimidos”.

Também, o ministério de Jesus foi desenvolvido numa região de muitas carências e marginalizações, na “Galileia dos gentios” (Mateus 4.15, ARA). Jesus sempre se identificou com aqueles e aquelas que foram privados de seus direitos, e os via como alvo de ajuda e auxílio. Ele mesmo preferiu, na sua encarnação, nascer em uma manjedoura e viver sua peregrinação entre as classes mais modestas da sociedade da época. Realizou seu ministério enfatizando o Evangelho do Reino, o qual ele mesmo inaugurou. Este evangelho era uma boa notícia de Deus para todas as pessoas, em

que todos poderiam usufruir de uma vida de felicidade mediante o arrependimento e fé na sua missão.

Em sua mensagem, Jesus abordava, como dimensões do Reino, a paz e a justiça: “Encontraram-se a graça e a verdade, a justiça e a paz se beijaram” (salmo 85.10, ARA). A palavra *shalom* é o mesmo que paz, prosperidade e próspero. Era uma palavra abrangente na cultura judaica. Quando se pronunciava *shalom* se estava desejando à pessoa vida longa, prosperidade, vivência saudável entre as pessoas e reinos, segurança e estabilidade financeira e, por fim, a paz que vem de Deus mediante a submissão e relacionamento adequado com Javé.

O *shalom* de Deus deve nortear a experiência de vida das pessoas. Diante de um mundo caído, conturbado, individualista, hedonista, materialista, o que precisa atingir as pessoas como um grande tsunami é o *shalom* de Deus. Este *shalom* será experimentado, apreciado e contagiante na medida que imitemos a Cristo, realizando o seu ardoroso percurso, evidenciado em ações práticas e relevantes que são traduzidas e concretizadas na vida sofrida de muitos pequeninos, incluindo aqui, nós, povos indígenas.

ECOTEOLOGIA INDÍGENA

Às vezes, me pergunto: Por que o homem continua a perder sua consciência ecológica? E percebo que é devido ao modo que vivem e que são ensinados. Penso que tudo começou no Éden, quando Deus deu à humanidade a liberdade de escolher entre a obediência e a desobediência, a humildade e a arrogância, serem humanos ou “deuses”, entre a vida e a morte.

O coração humano sempre preferiu a desordem, a rebeldia, ou, melhor dizendo, o caminho mais fácil. Ao humano é difícil se

despir, pois sua inteligência o entroniza em detrimento da cordialidade, empatia e amor. Tiago já dizia:

De onde procedem guerras e contendas que há entre vós? De onde, senão dos prazeres que militam na vossa carne? Cobiçais e nada tendes; matais, e invejais, e nada podeis obter; viveis a lutar e a fazer guerras. Nada tendes, porque não pedis; pedis e não recebeis, porque pedis mal, para esbanjardes em vossos prazeres. (Tiago 4.1-3, ARA)

O escritor bíblico apresenta a busca do prazer, da cobiça, da inveja, contendas e guerras no coração humano como fruto de sua autossuficiência e indiferença a Deus, ao próximo e à criação. Desde o episódio da queda, o homem não tem sido cordial em relação ao próximo e à criação. Na expiação cristã, o homem é justificado pela obra da graça divina. Mas detém o entendimento de piedade pessoal escatológica sem um engajamento responsável com o mundo do aquém.

Tem jeito para o homem? Acredito que sim na medida que comece a se importar com as questões sérias da vida, o seu papel no mundo e, ao mesmo tempo, que seja agenciador de mudanças. Se as pessoas não começarem a olhar com amor para a vida, e de quem precisa dela, as ações de destruição de nossa biosfera continuarão a mando de pequenos grupos genocidas.

Para o indígena, a terra é sua mãe, que no início lhe deu a vida, por isso a chamamos de “mãe terra” que, no fim, há de nos receber em seu ventre, novamente. De modo que as novas gerações continuam a vir dela. Porque a vida depende dela fazemos uma família com a terra.

Não é correto dizer, somos humanos, se de fato não nos humanizarmos. Parece que muitas pessoas vivem numa sociedade de ETs, alienígenas, onde a convivência com a desordem já se transformou um estilo de vida. Nós possuímos uma história de amor com a terra, e nela nos realizamos. A gente sempre foi utópico, acreditando numa vivência sustentável, tranquila, com os nossos e com a terra. Mas, o indígena tem olhado o que muitos não indígenas estão fazendo com nossa casa comum, e isto tem nos causado espanto e medo. Crescemos aprendendo que devemos amar, respeitar, cuidar e proteger nosso lugar de vida e saber.

Um grande mal em nossos dias é o agronegócio. Os latifundiários têm a terra como um espaço unicamente a ser explorado. Vejo, com grande preocupação, não a nação alimentando as suas gentes, mas um pequeno grupo detentor de milhares de hectares de terra, que a sucateiam como máquina de produção. Eles se enriquecem exportando sua produção, enquanto boa parte da nação necessita recorrer a alimentos importados para sobreviver. Dessa forma, nossa nação não vive com qualidade que poderia, se suas terras fossem melhor divididas e aproveitadas, tudo porque o ter é mais importante que o ser.

Se a nossa biosfera continuar tendo o mesmo tratamento não durará muito mais: derretimento das geleiras, diminuição das algas marinhas, desmatamento desenfreado, emissão de gases, destruição dos rios e o aquecimento global. Conseqüentemente, nossa terra entrará num colapso sem precedentes. Um famoso provérbio indígena diz o seguinte: “Depois que a última floresta for destruída, o último peixe pescado e o último rio poluído, aí o homem vai perceber que não se pode comer dinheiro”. E viver neste planeta será, de fato, coisa de alienígena.

O nosso tratamento da terra deve ser orientado também pela revelação natural de Deus. Pois, na criação está o sopro do Espírito Santo e ele sopra onde quer, quando quer, afinal, Deus é soberano em toda sua criação, ele manifesta o seu amor e graça antes mesmo de tudo ser criado. Certamente não é diferente no meio indígena, nosso amor pela terra não pode ter outra fonte a não ser Deus, única fonte de amor verdadeiro. Como exemplo, o senso de gratidão e agradecimento pelas dádivas recebidas, chuva, sol, caças, saúde. Também a ordem social e a consciência ecológica.

Uma expressão própria de nosso povo é o entendimento que todas as coisas estão conectadas, a vida existente é uma conexão. O povo Pataxó ama comer peixe. Então, nossos velhos diziam: Vamos alimentar de você, mas você não será esquecido. Aí, umas de nossas principais pinturas é a sua vértebra espinhal.

Em meados de março e abril realizamos o nosso ritual anual, nos reunimos e ali diversas cerimônias se realizam, muita música e dança, é uma expressão de culto ao divino. Este sentimento de gratidão desde o surgimento da vida e até sua partida permeia toda a existência de nosso povo.

Para nós, a vida não acontece independentemente, mas na interdependência, precisamos de Deus, do outro e de toda criação. É preciso uma visão integral da vida. As coisas criadas proclamam as maravilhas de Deus. Devemos proclamar um estilo de vida comprometido com a vida, denunciando as injustiças em geral e vivendo uma simbiose com a terra.

A gente indígena vive numa comunidade, as casas são próximas umas das outras, as decisões são tomadas no grupo, sempre buscamos estar juntos. Penso que as pessoas poderiam resgatar essa identidade. Não só no ajuntamento de amigos e igreja, mas na vida plena como um todo. A dicotomização da vida, pen-

so, fragmenta e distancia as pessoas. A espiritualidade integrada que vivenciamos nos conduz para uma vida mais simples, porém, comprometida com toda a realidade que nos cerca.

Vejam bem, o cristão sabe que foi criado à imagem e semelhança de Deus para manifestar o amor divino. Quando não o fazem, várias vezes, são coniventes com aqueles que defendem políticas de exploração da terra, indo, portanto, contra a ordem do Criador de serem cuidadores de sua criação. Há aqueles que buscam viver uma vida em comum com os seus e com a criação de Deus. Há outros que, por força e influência sistêmica, são coniventes com os maus tratos e destruição da casa comum, e vivem a misturar sagrado e profano, e convivem naturalmente com isto. Jesus já nos dizia: “Este povo me honra com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. Em vão me adoram” (Mateus 15.8).

Eu percebo que grande parcela de nosso povo evangélico vive mais uma religiosidade vazia do evangelho do Reino que abarca todas as dimensões da vida. Com isto, se apegam aos seus próprios intentos, ou ao que lhes parece conveniente, em detrimento do amor a Deus e ao próximo e à criação. Neste sentido também escreveu minha amiga, professora Regina:

Ao exemplo da parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:33), é preciso parar na estrada, decidir aproximar-se do outro que está debilitado, verificar a extensão de suas feridas e escolher fazer alguma coisa a respeito, fazendo-se seu próximo. A missão da Igreja não é atuação meramente estratégica visando exclusivamente a protestantização dos povos, mas é para a concretização do seu serviço no mundo em favor da vida. Para isso, ela precisará permitir-se enxergar o campo mais amplo de atuação, apurar suas questões a fim de que se ocupe delas como comunidade do Reino”. (SANCHES, 2016, p. 58)

A nossa prática cristã deve acontecer verticalmente e horizontalmente. Não dá para professar nossa fé sem as práticas das boas obras. Há uma enorme necessidade de retorno às Escrituras e à vivência do evangelho completo para execração das injustiças e maldades sistêmicas.

Temos como exemplo a reação do cacique Hatuey, enquanto os cristãos espanhóis dizimavam seu povo:

Entretanto, graças a uma traição, Velásquez conseguiu capturar Hatuey em fevereiro de 1512. Então condenou-o ao castigo reservado aos piores criminosos: morrer numa fogueira. No momento de atear o fogo, o padre Olmedo lhe perguntou se queria converter-se cristão para poder ir ao céu. Hatuey lhe perguntou: “– Os espanhóis também vão ao céu? Ao receber uma resposta afirmativa do frei, sem mais pensar, Hatuey respondeu: – Então não quero ir para o céu para me encontrar com gente tão horrível e tão cruel”. (GRONDIN, VIEZZER, 2021, p. 923)

A decisão exige certa radicalidade, ou fazemos, vivemos e andamos com Jesus ao lado de nossas gentes sofridas e sua criação, ou continuamos a reproduzir as práticas arcaicas legalistas, colonizadoras e neocolonizadoras já conhecidas.

REFERÊNCIAS

- GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. **Abya Yala: Genocídio, Resistência e Sobrevivência dos povos originários das Américas**. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.
- SANCHES, Regina Fernandes. **Como Fazer Teologia da Missão Integral**. São Paulo: Garimpo, 2016.



7. O AWÊ E A ESPIRITUALIDADE INDIGENA PATAXÓ

HITÔHAH (IZAÍAS) PATAXÓ

Pensar o meio comum é tarefa considerável e experimentada nos diversos etos culturais. O que se percebe é a dependência exacerbada de olhares e descrições externas que em várias situações não correspondem com a realidade específica. O olhar êmico tem sido uma ferramenta útil e norteadora do saber vivencial e recíproco do grupo, e será desta localização que se pretende propor alguns direcionamentos críticos do ritual *awê* na cultura e religiosidade *pataxó*.

A análise não possui caráter completo, mas, de aproximação, na tentativa de compreensão do fenômeno. Primeiro, tratarei do fenômeno *awê* dentro da perspectiva Pataxó, manifesto pela música e pela dança, sua importância como ritual na existência e manutenção da vida e da história do povo, e as fases do rito como separação, liminaridade e reintegração. Depois, farei a análise ontológica do *awê*, contrapondo sua essência ao que as Escrituras Sagradas declaram sobre a expressão de culto de um povo como manifestação de alegria, comunhão, gratidão e louvor a Deus. Por fim, proporei alguns apontamentos bíblico-teológicos para uma vivência holística da fé na cultura *pataxó*. O *awê* é visto como um rito ressignificado à luz das Escrituras cristãs.

O RITUAL AWÊ

O *awê* compreende as expressões mais vivas da cultura religiosa dos povos indígenas no Brasil. Os eventos do passado, do presente e as aspirações futuras são traduzidos e manifestos no rito. Como traço específico do povo Pataxó, o *awê* é uma herança passada de pai para filho por meio de histórias, conquistas, tradições, sempre lembradas no repertório do grupo. Nos giros, pulos, círculos, calor corporal, ao som dos maracás, pau de chuva e batidas do pé, são relembrados e renovados os votos de um eterno guerreiro e guerreira Pataxó em torno de uma fogueira. Como analogia da vida em comunidade, o fogo continua a chamejar se receber vários troncos ou galhos juntos e bem distribuídos na fogueira: se todos estiverem unidos e cada um cumprindo seu papel, todos estarão aquecidos e o povo se fortalece.

No *awê*, há uma junção inseparável de gente e cosmo. Os pajés, em sua sabedoria, bem como os caciques ou até mesmo os troncos antigos, sempre ensinam aos mais novos que ser índio é ser amigo da natureza e possuir com ela uma relação de cumplicidade. O índio vivencia, de modo mais direto e experiencial, a relação de cuidado mútuo com a terra. Muitas vezes, a própria natureza se encarrega de curar as feridas e doenças do guerreiro e dar-lhe saúde e vida restaurada. Trata-se de um equilíbrio na relação entre índio e natureza, como um reflexo natural de gratidão do indígena pelos benefícios e sustento da vida que recebera da amada e tão respeitada *mãe terra*.

O RITUAL AWÊ E SUAS ESTRUTURAS: SEPARAÇÃO, LIMINARIDADE E REINTEGRAÇÃO

Um ritual é marcado por início, meio e fim, como expõe o antropólogo Mércio Pereira Gomes (2008, p. 147):

Um ritual é composto de um conjunto de comportamentos padronizados, com começo, meio e fim. Esses comportamentos se diferenciam do comportamento corriqueiro, embora este também possa ser visto como padronizado, por fazer parte de uma rotina, de uma repetição de mesmos comportamentos. A diferença entre ritual e rotina, do ponto de vista comportamental, é equivalente à diferença entre o sagrado e o profano.

O começo do ritual *awê* pataxó acontece, principalmente, quando a comunidade é convocada pelo cacique a fazer uma reavaliação da vida diária, para a afirmação da vida comum. Neste ínterim, a comunidade fabrica, artesanalmente, seus *tupisais*, (vestimentas como cocares, colares, pulseiras, brincos, cintos de semente, maracas, pau de chuva e outros), e prepara as tintas do urucum e jenipapo. Ocorrem também reformas do centro de cultura (espaço em que realizará o *awê*) e a preparação de toda a alimentação. Durante vários dias, a comunidade estará envolvida ativamente neste rito. Este momento se classifica como *afastamento*.

Num segundo momento, a comunidade se reúne. O *awê* acontece durante todo o dia. Com o seu cachimbo, o cacique sopra fumaça em todos, na crença que serão expulsos todo mau-olhado, a energia negativa, o desânimo e os votos de cumplicidade comunitária são realizados. A ênfase maior do seu discurso está na pessoa do *Noketoína Niamisu* (Grande Deus), o responsável pela manutenção e ordenação da vida. A palavra gratidão sempre é mencionada pelo líder: outrora, os Pataxós foram quase exterminados por homens brancos sanguinários, mas *Niamisu* poupou-lhes a vida. O povo igualmente agradece pelo pedaço de chão onde criam seus filhos, pela saúde e pelas conquistas de inserção nas políticas públicas. Nesta fase, todos comem, brincam, sorriem e choram, cantam e dançam, contam e recontam a vida.

Na fase final do ritual *awê* pataxó, a comunidade volta reanimada, com expectativas renovadas, famílias encorajadas, casamentos realizados, crianças batizadas e, de maneira especial, sua identidade étnica reafirmada. Este ritual se realiza uma vez a cada ano, constituindo o elemento mantenedor da existência do povo.

AWÊ: RESISTÊNCIA E RESILIÊNCIA DO POVO PATAXÓ

Os Pataxós distribuem-se em 37 localidades diferentes, entre Minas Gerais e Bahia. O *awê* representa, hoje, para os Pataxós, a resistência e a resiliência do povo. Diante de tantas brutalidades, massacres e genocídios que, historicamente, eles têm sofrido, há uma forte crença e gratidão a *Noketoina Niamisu*, o grande Deus,¹⁰ pela preservação da vida e de alguns elementos culturais.

SÉCULO XVIII

Nos meados do século XVIII, os portugueses forçaram o povo Pataxó que habitava a região de Porto Seguro, BA, a abandonar e descartar suas tradições impondo a cultura eurocêntrica.

Assim, para fazer de Porto Seguro um território civilizado, seria necessário converter seus moradores indígenas ao catolicismo, organizá-los política, econômica e juridicamente de acordo com os modelos europeus, transformando-os em produtores inseridos no mercado e em súditos geradores de impostos. Desta forma, entrava em cena o pressuposto da

10. Em várias aldeias Pataxós, nomes diferentes são dados a Deus. *Niamisu* é o nome que se dá à divindade suprema na aldeia sede, em Carmésia, Minas Gerais.

“civilização dos índios de Porto Seguro”, caracterizado pela introdução de uma série de mudanças na forma de organização do espaço. (CANCELA, 2007, p. 54)

FOGO DE 51

No ano de 1951, os Pataxós foram quase extintos, episódio que ficou conhecido como *Fogo de 51*. Na ocasião, o cacique Onório, da aldeia *Barra Velha*, BA, em reuniões na capital federal com o *Marechal Rondon*, representante das demandas de vários povos no governo, conheceu dois homens que se diziam amigos de Rondon e engenheiros do governo.

Naquele período, esses homens visitaram a aldeia e incitaram os indígenas a saquearem mercearias e lojas da região para pressionar o Governo federal a demarcar e homologar as terras que, até aquela data, não haviam sido definidas. Fazendeiros, jagunços e policiais dos municípios de Prado e Porto Seguro rodearam a aldeia durante a noite e o clarão de tiros se misturava com suas casas sendo incendiadas. As crianças acordaram entre as chamas, os homens sendo mortos sem direito a defesa, e as mulheres sendo abusadas e mutiladas. Edilson Martins (1978, p. 303) menciona o relato de *Caibara*, um ancião pataxó que resistiu o massacre:

A aldeia foi queimada, mataram os índios Polinário e Valde-
mar, e mais os dois sujeitos do Rio. As mulheres, os soldados
fizeram o que bem quiseram, e não vou nem dizer. Enche
de vergonha Pataxó. Espancaram os velhos. Muitos morreram
depois. Fizeram índios andar de quatro, feito porco, com sol-
dado montado em cima.

Durante anos, os remanescentes Pataxós viveram dispersos, com medo de se declararem índios e, novamente, serem alvo de massacres. Um tempo depois, algumas famílias retornaram e reuniram-se pouco a pouco aos que lá permaneceram.

O “Fogo de 51” representa um marco na sua história. Pela violência que sofreram, até hoje os Pataxó se reportam aos acontecimentos de 1951 com desconforto, o que demonstra o quanto pesam na memória dos que a eles sobreviveram e na dos seus descendentes. (CESAR, 2002, p. 23)

O povo viu, no *awê*, uma expressão da vida e da união comunitária, ameaçadas por esses episódios de opressão. Os eventos passados os quiseram calar, mas o *awê* os motivou a acreditar que a força de um povo não advém dos danos sofridos, mas da coragem de se levantar quantas vezes for possível para renovação e fortalecimento do grupo.

O AWÊ À LUZ DAS ESCRITURAS CRISTÃS

O *awê* é a mais profunda manifestação de um povo em agradecimento ao Criador de todas as coisas. Essa relação transcendente da tradição pode ser perfeitamente entendida à luz da história do povo de Israel, cuja tradição se aproxima com aquela dos povos indígenas, na oralidade, na religiosidade sistêmica e holística e a noção de espiritualidade integrada.

O AWÊ NO ANTIGO TESTAMENTO

No período veterotestamentário, o povo de Israel foi resgatado por Deus do jugo e domínio egípcio de maneira miraculosa. Eles atravess-

saram o Mar Vermelho em terra seca, deixando, para trás, Faraó e suas tropas, que foram submersos pelas águas. A primeira manifestação de gratidão e louvor a Deus, oferecida pelo líder Moisés e por toda a congregação, foi prestada através de uma música: “Então Moisés e os israelitas entoaram este cântico ao Senhor: *Cantarei ao Senhor, pois triunfou gloriosamente. Lançou ao mar o cavalo e o seu cavaleiro!*” (Êxodo 15.1)

Todos os israelitas, como se fossem uma só voz, celebraram a vitória de YAWÉ sobre os egípcios e seus deuses. No contexto imediatamente anterior a este episódio, o povo se encontrava desesperado e debaixo da mais alta crise. Moisés clamou a YAWÉ que respondeu: “Por que você está clamando a mim? Diga aos israelitas que sigam avante.” (Êxodo 14.15) *Seguir avante* era o caminho proposto por Deus para o *awê* do povo. Não haveria risos se parassem; não haveria cânticos se não marchassem; não veriam a vitória de YAWÉ se não confiassem; concomitantemente, não seriam contagiados pela dança da profetisa Miriã: “Então Miriã, a profetisa, irmã de Arão, pegou um tamborim e todas as mulheres a seguiram, tocando tamborins e dançando” (Êxodo 15.20).

Na mesma estrutura literária de Êxodo 15.1-21, é perceptível a união da música e das danças, cuja expressão de cumplicidade se materializa na alma e no corpo físico. No texto são realidades casadas, a tal ponto que torna absurdo celebrar a vitória no íntimo e não no corpo. Para extravasar, lançar fora e compartilhar as emoções diante de tão grande e miraculoso feito o *awê* é a melhor alternativa.

COMO RITUAL QUE LIBERTA

Em outro momento, quando o espírito maligno atormentava Saul, Deus usou a música da harpa de Davi para sua libertação. YAWÉ poderia ter usado outros meios, mas decidiu utilizar a música para trazer paz ao coração endurecido do rei: “E quando o espírito

maligno da parte de Deus vinha sobre Saul, Davi tomava a harpa, e a tocava com a sua mão; então Saul sentia alívio, e se achava melhor, e o espírito maligno se retirava dele” (1Samuel, 16.23).

COMO RITUAL QUE MOVE OS CÉUS

A nação de Israel encontrava-se atemorizada diante do gigantesco exército amonita e moabita. Deus levanta o profeta Jaaziel e os encoraja a pelejar. O rei Josafá reuniu o seu exército e, juntos, decidiram cantar ao Senhor.

Tendo ele tomado conselho com o povo, designou os que haviam de cantar ao Senhor e louvá-lo vestidos de trajes santos, ao saírem diante do exército, e dizer: Dai graças ao Senhor, porque a sua benignidade dura para sempre. Ora, quando começaram a cantar e a dar louvores, o Senhor pôs emboscadas contra os homens de Amom, de Moabe e do monte Seir, que tinham vindo contra Judá; e foram desbaratados. (2Crônicas 20.21, 22)

O louvor a Deus era a arma mais poderosa naquela batalha. Não foi preciso o uso da força, escudos, espadas, carros de guerra ou cavalos. Deus lutou por eles, que saíram vencedores. Venceram sem lutar quando decidiram que o correto seria o *awê* a YAWÉ.

COMO RITUAL DE ADORAÇÃO

No segundo livro de Samuel, no relato do rei Davi conduzindo a arca de Deus de Baalá, em Judá, para sua cidade, a mais profunda alegria foi expressa por meio de cânticos e danças, acompanhados de diversos instrumentos musicais: “Davi e todos os israelitas iam cantando e dançando perante o Senhor, ao som de todo o tipo de instrumentos de pinho, harpas, liras, tamborins, chocalhos e címbalos” (2Samuel 6.5).

No contexto indígena, vários instrumentos são utilizados no *awê*. Um deles, inclusive, apresenta o som idêntico ao do chocalho citado no texto acima: o *maracá*. Não somente a música e a dança, mas, também alguns instrumentos são comuns em diversos contextos culturais, o que demonstra que Deus é o pai de todos e o ser humano o louva, principalmente, com instrumentos de música: “Ele fez tudo apropriado a seu tempo. Também pôs no coração do homem o anseio pela eternidade; mesmo assim este não consegue compreender inteiramente o que Deus fez.” (Eclesiastes 3.11)

SALMOS, UMA VIVA EXPRESSÃO DO AWÊ

Os Salmos contêm a expressão de adoração e vida comum de culto do povo de Israel no Antigo Testamento. A palavra *salmo* quer dizer: oração cantada e acompanhada com instrumentos musicais. Seria improvável que a congregação de Israel, ao som das canções e instrumentos musicais, ficasse inerte. Um traço fundamental do ser humano é a expressão corporal. A dança e a música não apresentam, como finalidade última, o culto a Deus, mas nem por isso deixam de ser a manifestação humana de sentimentos e pensamentos sobre a divindade. Conforme o salmo 150.1-6:

Aleluia! Louvai a Deus no seu santuário; louvai-o no firmamento, obra do seu poder. / Louvai-o pelos seus poderosos feitos; louvai-o consoante a sua muita grandeza. / Louvai-o ao som da trombeta; louvai-o com saltério e com harpa. / Louvai-o com adufes e danças; louvai-o com instrumentos de cordas e com flautas. / Louvai-o com címbalos sonoros; louvai-o com címbalos retumbantes. / Todo ser que respira louve ao SENHOR. Aleluia!

O AWÊ PROFANO

As danças consideradas profanas são encontradas na Bíblia, mas em menor número (Êxodo 32, 1Reis 18.26, Mateus 14.6 e Marcos 6.22). Talvez o exemplo mais marcante seja quando o povo de Israel, notando a demora de seu líder Moisés em descer do monte, deduziu que tanto ele quanto o seu Deus desapareceram. Em seu entendimento, não poderiam caminhar sem antes terem como referencial e guia outros deuses. Senão, vejamos:

Mas, vendo o povo que Moisés tardava em descer do monte, acercou-se de Arão e lhe disse: Levanta-te, faze-nos deuses que vão adiante de nós; pois, quanto a este Moisés, o homem que nos tirou do Egito, não sabemos o que lhe terá sucedido. Disse-lhes Arão: Tirai as argolas de ouro das orelhas de vossas mulheres, vossos filhos e vossas filhas e trazei-mas. Então, todo o povo tirou das orelhas as argolas e as trouxe a Arão. Este, recebendo-as das suas mãos, trabalhou o ouro com buril e fez dele um bezerro fundido. Então, disseram: São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito. Arão, vendo isso, edificou um altar diante dele e, apregoando, disse: Amanhã, será festa ao SENHOR. No dia seguinte, madrugaram, e ofereceram holocaustos, e trouxeram ofertas pacíficas; e o povo assentou-se para comer e beber e levantou-se para divertir-se. (Êxodo 32.1-6)

Depois de fazerem o bezerro, realizaram sacrifícios e o adoraram. Em seguida comeram, beberam, festejaram ao bezerro.

Ouvindo Josué a voz do povo que gritava, disse a Moisés: Há alarido de guerra no arraial. Respondeu-lhe Moisés: Não é ala-

rido dos vencedores nem alarido dos vencidos, mas alarido dos que cantam é o que ouço. Logo que se aproximou do arraial, viu ele o bezerro e as danças. (Êxodo 32.17, 18)

Outro exemplo é quando o povo israelita não dançou para Deus e foram envolvidos pelas músicas e danças dos povos pagãos circunvizinhos. Depois que os profetas de Baal foram desafiados pelo profeta Elias, começaram o ritual de adoração “manquejando, movimentavam-se ao redor do altar que tinham feito” (1Reis 18.26). Nesse rito, ofereciam a Baal a oferta de manjares, as profecias e a autoflagelação com facas e lancetas, além das danças, e muitos israelitas eram adeptos de seus rituais.

O AWÊ NO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento não trata diretamente a respeito de música e dança. Sua ênfase está no Evangelho da graça. Todavia, podemos considerar que Cristo não exigiu uma forma padrão de culto. Sua abordagem se baseia no amor a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo.

Na carta aos Romanos, capítulo 12, Paulo fala sobre como o nosso corpo faz parte do culto racional que prestamos a Deus:

Rogo-vos, pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não sede conformados com este mundo, mas sede transformados pela renovação do vosso entendimento, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus. (Romanos 12.1, 2)

Se o culto racional, segundo o apóstolo, é a expressão do corpo em adoração a Deus, podemos inferir que a dança e a música continuarão na eternidade. No livro de Apocalipse, pode-se destacar um prelúdio do louvor eterno:

Depois destas coisas, vi, e eis grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro, vestidos de vestiduras brancas, com palmas nas mãos; e clamavam em grande voz, dizendo: Ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação. (Apocalipse 7.9)

Deus é o Senhor dos povos, os quais Ele elegeu para fazerem parte do maior e mais extraordinário coral celestial. Cada nação, em sua peculiaridade, louvará a Deus, em comunidade, pelos séculos dos séculos.

APONTAMENTOS PARA UMA VIVÊNCIA HOLÍSTICA, BÍBLICA E TEOLÓGICA DO RITUAL AWÊ

Já se passaram mais de quinhentos anos de história da nação brasileira, uma história desconfortante, atribulada e sombria para as nações indígenas que aqui viviam. Somente a partir da Constituição de 1988, o nativo foi legalmente considerado cidadão brasileiro, haja visto que todas as constituições anteriores, sobretudo as duas primeiras, não tratam a respeito das diversidades culturais da nação, fruto de uma época integracionista e assimilacionista. Mesmo com essa conquista, e outras convenções nacionais que reconhecem a autonomia

dos povos tradicionais e étnicos no mundo, muitos grupos são, ainda, tutelados por órgãos e instituições da União.

O evangelho chegou ao território nacional no início da primeira metade do século XX. Os missionários norte-americanos foram os que mais empreenderam ações entre os indígenas, principalmente na região norte do país. A mensagem evangélica foi pregada com forte teor puritano e aspectos culturais estrangeiros. Naturalmente, as ações de pregação e ensino cristão entre os nativos foram embasadas por uma hermenêutica ocidentalizada que não se encaixava com a cosmologia das culturas indígenas. A respeito da contextualização na evangelização, o missionário e antropólogo Ronaldo Lidório (2009, p. 654) afirma:

É necessário entender que a mensagem do evangelho não é uma proposta importada para a cultura-alvo, mas uma resposta (supracultural, mas culturalmente aplicável) de Deus aos homens de todas as culturas e em todas as gerações, sobre as questões mais profundas de cada coração.

A abordagem evangélica da evangelização indígena foi superficial, porque o olhar ficou apenas na superfície da cultura indígena, aqui especificamente a Pataxó. A cultura de cada povo é maior que a visão do observador. Por mais que se coloque numa posição neutra, o observador nunca irá captar todas as categorias de pensamento, o padrão cultural e o sistema simbólico de uma cultura. Ele certamente estará com sua visão contaminada com a própria cultura.

E é incorreto julgar o conjunto de ações de outro povo a partir da sua cosmovisão: a isso chamamos de etnocentrismo. Esse julgamento parte de um entendimento limitado, congelado, engessado e pronto. O contexto receptor respira sua religiosidade, sua

cosmogonia, a partir da qual a vida da comunidade é pensada, construída e compartilhada. Lloyd E. Kwast (2009, p. 387) afirma que “a cosmovisão de uma pessoa oferece um sistema de crenças que se reflete em seus reais valores e comportamento”.

Na segunda metade do século passado, os pregadores itinerantes chegaram ao povo Pataxó com a proposta de condenar os elementos culturais do povo, dando início a um processo de imposição dos valores não indígenas, sem a abertura de vida para um evangelho supra cultural, proposto pelas Escrituras cristãs. A esse respeito, Charles H. Kraft (2009, p. 393) comenta:

Infelizmente, o problema persiste. Os comunicadores do evangelho continuam impondo sua cultura e sua denominação aos novos convertidos. [Portanto, tentamos aplicar a missões conceitos antropológicos, para proteger aqueles a quem temos a inclinação de forçar a ser como nós.] Se usarmos o método bíblico, devemos nos adaptar e adequar a apresentação da mensagem de Deus à cultura do povo que a recebe. Não devemos representar a Deus de forma incorreta, como alguns cristãos judeus primitivos fizeram (At 15.1), exigindo que os convertidos aderissem aos rituais judaicos para serem aceitos por Deus.

O AWÊ COMO TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA

O *awê* é um rito de expressão da vida e manifestação da espiritualidade do povo. Não há qualquer necessidade de exclusão de eventos orgânicos de um grupo étnico, uma vez que, para uma vivência comunitária, é preciso que seus elementos culturais sejam considerados e utilizados na abordagem eficaz da mensagem.

A Bíblia nunca condenou as músicas e as danças culturais judaicas. Conforme analisado, no período veterotestamentário essas expressões eram uma prática comum entre povo israelita como manifestação de alegria e gratidão a YAWÉ. No período neotestamentário não encontramos Jesus em oposição ao *awê*; antes, em uma de suas parábolas (do Filho pródigo em Lucas 15.11-32), ele relata que, ao regressar o filho arrependido, o pai promove uma festa e todo o povo se alegrou. No verso 25, quando o outro filho retorna do campo, ouve músicas e danças.

Na história que contou, o próprio Cristo expressou que a música e a dança manifestavam a alegria e a gratidão de um pai que aguardava o retorno do filho perdido, em analogia ao Deus Pai que aguarda o pecador arrependido. Não é diferente no contexto indígena Pataxó: por estarem confiantes e seguros, os Pataxós exercitam o relacionamento entre si e com *Niamisu* (Deus).

Há vários anos, o *awê*, na cosmovisão pataxó, era direcionado a diversas forças visíveis e invisíveis. Com a chegada de um evangelho ocidentalizado, o ritual *awê* foi desconsiderado e condenado, sem uma análise profunda que entendesse, inicialmente, o seu valor para a religiosidade do povo. Sobre o rito, já escrevi, anteriormente, que:

originalmente os indígenas compunham suas próprias canções onde eram narradas suas histórias e tradições. Na prática missionária não se considera como válido esse costume, pois as músicas já chegam aos nativos prontas e orientadas por uma noção de espiritualidade estranha à estes, mas sempre bem acolhida por vir dos “brancos”. Outro detalhe importante é que para se cultuar ao Senhor eles precisam estar “muito bem-vestidos”, nos trajes típicos dos próprios missionários. Caminho inverso daquele realizado por Jesus Cristo, que vestiu

a roupa do humano com o qual se identificou. No caso, se for dirigente da reunião, deve usar terno e gravata (em plena aldeia indígena) (SOUZA, 2009, p. 38).

UM NOVO AMANHECER

Uma maneira expressiva de comunicação do evangelho nasceu em maio de 2009, com o surgimento da *Igreja Evangélica Pataxó*, na reserva indígena em Carmésia, em Minas Gerais. Ali, pretendeu-se ler a mensagem do Evangelho de forma contextualizada, eficaz e relevante para a cultura.

Concomitantemente, é proposto pela igreja indígena apropriar-se, dentre vários outros elementos culturais, do rito do *awê* como prática cultural de afirmação identitária e de aproximação e relacionamento com a comunidade Pataxó e com *Niamisu* (Deus). O *awê* tem sido ressignificado pelos crentes indígenas com vistas à intensificação de sua espiritualidade, à luz das Escrituras cristãs, na compreensão de que Deus usa a cultura local e com ela se relaciona.

A música tradicional é, geralmente, a que fala mais profundamente às emoções. Foi feita a seguinte pergunta a uma mulher palikur: - O que você prefere: os hinos com músicas não indígena ou aquelas com melodias palikur? Ela respondeu: - Gostamos dos dois, mas aqueles com nossa música conseguem nos fazer chorar. (AVERY, 2009, p. 594)

A igreja nativa tem sido influenciada por um esforço interno da cultura e da religiosidade indígena, que a organizam em torno de uma preocupação com a cultura e com os problemas sociais

da etnia, sem, porém, deixar de preocupar-se com o ensino e a vivência da Palavra de Deus a partir desse recorte. Devido a esse aspecto peculiar, a igreja nativa tem pretendido:

teologizar sobre o problema sociocultural e religioso da etnia *pataxó*, para fins de compreensão mais clara, à luz das Escrituras, da conjuntura histórica da situação;

- buscar novas formas de culto e de celebração que melhor respondam ao contexto cultural do grupo;
- orientar a Igreja e a fé dos crentes nela congregados pela Teologia da Missão Integral da Igreja, visando o desenvolvimento de um ministério integral, que abranja a vida de todos em todos os seus aspectos;
- evangelizar e discipular;
- incentivar o resgate e a preservação da cultura tradicional;
- oferecer condições humanizadoras para que a comunidade se sinta capaz de lutar e se autogerir internamente, ou seja, contribuir para a autonomia e o desenvolvimento comunitário.

Neste sentido, o ato de teologizar é o esforço humano de compreensão adequada, a partir das Escrituras, do universo cultural *pataxó* e a aplicação dessas verdades eternas ao cotidiano, cujo resultado imediato tem prosperado e fortalecido a vivência coletiva. O caráter supra cultural do Evangelho de Cristo fez possível ao povo *Pataxó* realizar o *awê* nos cultos, agregando a ele uma força catalizadora e central para o testemunho do evangelho nas comunidades *pataxós*.

A diversidade cultural já havia sido pensada e ponderada por Deus deste a eternidade, usando essa multiplicidade humana, que ocuparia a *oikoumene* (mundo habitado), para possibilitar a eficaz recepção das Boas Novas, conforme o Cristo mesmo disse: “E será

pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então, virá o fim.” (Mateus 24.14)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das peculiaridades da cultura indígena é sempre construir sua casa próxima da casa dos parentes. Isso se deve ao fato de ser perigoso, para uma família, morar isoladamente, já que nas florestas sobrevivem os mais organizados. Esta era uma prática comum entre os Pataxós e ainda permanece assim, mesmo não morando em florestas.

No livro de Atos, capítulo 2, verso 42, lemos a seguinte passagem: “Perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações”. Neste trecho, Lucas apresenta como vivia a primeira comunidade de convertidos ao Senhor Jesus. A *koinonia* (estreita união, laços fraternais entre os irmãos) deve definir a vivência e prática dos proclamadores do evangelho. O interessante é perceber que esses valores, que muitos só vieram a conhecer após a conversão, já são vivenciados pelas culturas tradicionais há séculos.

No ritual *awê*, da cultura e da religiosidade Pataxó, a vida comunitária e o cosmos sempre estiveram interligados, e com a chegada do evangelho, Cristo tem sido o centro da alegria e das realizações pessoais e comunitárias. Este rito tem sido ferramenta de Deus para valorização da cultura e expressão de adoração a Ele.

Os Pataxós são testemunhas de que não só é possível ser povo de Deus e ser povo tradicional, mas que, essencialmente, somos seu povo porque expressamos nosso culto ao Criador através da cultura, cujos elementos tradicionais manifestam a multiforme graça de Deus aos homens. Cultuamos ao Criador quando reco-

nhecemos sua marca criadora em nossa cosmologia, e respondemos a sua revelação e amor em nossa maneira de viver. Por isso, para o Pataxó, o *awê* é a expressão mais significativa e relevante de cultuar a Cristo e fortalecer a fé daqueles nativos que se decidiram por viver uma nova vida em Jesus.

REFERÊNCIAS

- A BÍLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- AVERY, Tom. **Etnomusicologia**. In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- CANCELA, Francisco. **A presença de não-índios nas vilas de índios de Porto Seguro**: relações interétnicas, territórios multiculturais e reconfigurações de identidade. 2007. 19f. Reflexões iniciais de seu trabalho (Doutorando em História Social) - Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2007.
- GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia**. São Paulo: Contexto, 2008.
- KRAFT, Charles H. Cultura, Cosmovisão e Contextualização. In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- KWAST, Lloyd, E. Entendendo o que é Cultura. In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- LIDORIO, Ronaldo. Plantios de Igreja em contexto animista. In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven C.; BRADFORD,

Teologia Indígena Cristã

Kevin D. **Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

MARTINS, Edilson. **Nossos índios, nossos mortos, os olhos da emancipação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1978.

SOUZA, Izaías S. **E o Espírito de Niamisu pairava por sobre as águas: a vivência da fé indígena pataxó à luz da sua espiritualidade**. 2009. 60f. Monografia (Graduação em Teologia), Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix/FATE-BH, Belo Horizonte, 2009.



8. BUNGINGUMA NEKUASHISHUNKA ZHIGUIYA AWAKUAGAMBA

O lugar das palavras que fazem e dão vida

ISMAEL CONCHACALA GIL

Fazer teologia é nos lançarmos a um campo de conquistas, avanços, retrocessos e desafios. Desde o longo caminho das teologias que são feitas, por exemplo, na América Latina, a ausência de vozes indígenas não deixa de ser sentida devido às lacunas que se estabeleceram entre o que é considerado fazer e não fazer teologia.

Devemos esclarecer que não há silêncio da parte dos povos indígenas. Não se trata da ausência de Deus no sagrado e nas nossas palavras. Comunidades eclesiais espiritualmente baseadas em suas práticas ancestrais são um sinal claro de que Deus nunca precisou ser levado para terras indígenas. Portanto, é possível discutir quais são as outras formas de fazer, pensar e definir a teologia dentro das fronteiras do conhecimento indígena.

Dito isto, o diálogo que temos com alguns membros da comunidade Wiwa não surge colocando como bases algumas categorias teológicas já muito definidas desde fora, seja porque, na nossa língua, não existem tais conceitos, ou porque alguns fenômenos são compreendidos de acordo com a visão ancestral.

Nossas reflexões, como indígena, devem começar levando em conta que, muitas vezes, a ignorância em relação aos nossos povos e ao nosso conhecimento se deve às práticas nocivas que persistem como o racismo. Essas formas de relações nos reduzem a sermos meramente receptores, e deixamos que outros continuem a nos ver como um campo para cristianizar e implementar teologias que tenham pouco diálogo com nosso conhecimento indígena. É possível que, para algumas guildas teológicas, eles ainda considerem o conhecimento indígena como ingênuo, não acadêmico e sem sistematização, o que fará com que se sintam distantes e desconfiados de tudo que dê sentido até mesmo às nossas vidas, aos nossos símbolos e ao nosso ambiente sagrado.

Por outro lado, ao elaborar uma teologia a partir do pensamento e das palavras indígenas, podemos começar nos perguntando: o quanto queremos deixar de lado preconceitos e formas de fazer teologia a partir de tradições cristãs para dar lugar ao diálogo com as comunidades indígenas? E, também, se as autoridades tradicionais estão dispostas, desde sua ancestralidade, a levar a espiritualidade e a vida ancestral a uma fase de diálogo com os cristãos.

Reitero que, nós, Wiwa, temos sido um lugar para evangelizar e para objeto de pesquisa. Ambas as abordagens geram argumentos que reforçam imaginários do ser indígena e rejeitam novos fenômenos e entrelaçamentos religiosos não convencionais.

Assim, aqueles que exercem a missão cristã, apenas para mencionar um exemplo, se sentem com a autoridade moral para exigir das comunidades como devem assumir o cristianismo Wiwa. E, a pesquisa científica e seus resultados obtidos, muitas vezes acabam arquivados em uma biblioteca, e não são, necessariamente, funcionais para a nossa comunidade. Também, é possível que esse conhecimento sirva apenas para dominar e subjugar o conhecimento

ancestral. Enquanto isso, em nossas comunidades indígenas, não conseguimos resolver as diferentes necessidades e conflitos decorrentes da prática de evangelização, e outras situações que também colocam em risco a permanência de nossos povos indígenas.

Nesta reflexão, como cristão Wiwa, eu não pretendo excluir a necessidade que sentimos de fazer uma teologia em diálogo com as palavras Wiwa. De fato, um ambiente de reflexão, introspecção e diálogo tem sido procurado para repensar o significado do evangelho, mais além dos conceitos de igrejas e teologias, desde nossos saberes Wiwa. Ao mesmo tempo, temos feito um convite constante para questionar nossos próprios saberes de modo a encontrar outra maneira de interpretar nossa ancestralidade.

Em suma, fazer teologia é uma busca constante para abordar os problemas que surgem em nossas práticas culturais e espirituais, entendendo que é urgente reunir nossas palavras sagradas diante de diferentes níveis de violência que são exercidos, e perante as diferentes espiritualidades que se expressam em contextos como a Serra Nevada de Santa Marta onde os Wiwa vivem, atualmente.

ADE KUA ABU IKUWAI

Hoje, a questão cristã parece não ter lugar na agenda política de nossos governantes e autoridades tradicionais. Não quero dizer que não seja abordada em assembleias ou em reuniões de sábado, onde são discutidos os movimentos cristãos nas comunidades. Nelas, os cristãos são, simplesmente, chamados a cumprir rituais ancestrais sem antes perguntar-lhes por que resistem a estas práticas. As palavras dos cristãos não têm um lugar quando são minorias e quando sua pequena indigeneidade é suspeita.

O cristianismo indígena, na Serra, possui uma imagem ruim, sendo, geralmente, abordado a partir das políticas das organizações. Para elas, os cristãos indígenas têm sido, e continuam a ser considerados, como aqueles que transgridem a identidade autêntica e se distanciam do conhecimento ancestral e, portanto, como aqueles que se desconectam da Mãe Terra. No passado, nossos avós eram forçados a se converter. Enquanto, hoje, os Serranos estão escolhendo a fé cristã como um modo de rejeição da tradição. E, às vezes, as palavras dos anciãos não têm lugar entre os cristãos indígenas.¹¹

Desde que nossas palavras ocorrem onde são ouvidas, desta vez, depois de vários anos de diálogo sobre esse assunto dentro da Casa Wiwa, pensei em outros espaços para iniciar conversas com pessoas que tornam outra palavra possível, e fiz isso com meus pais. Porém, por que meus pais?¹²

Minha mãe é Saga e meu pai é Mama, e, com eles, eu tive uma conversa sobre a fé cristã, cada um em seu respectivo momento e espaço. Na busca de expandir e entender as tensões causadas pela

11. As organizações indígenas são entidades representativas e administrativas de um grupo de indígenas, no caso o Wiwa, perante o Estado para exercer controle político e econômico. Atualmente, está assumindo maior relevância, ao mesmo tempo em que à figura do cabildo é atribuída máxima autoridade, sendo ele quem determina o controle, a ordenação territorial e estabelece leis ancestrais para manter a identidade, ainda que essa estrutura tenha como base o *Sewa* (um sistema de pensamento que envolve consulta espiritual para tomar decisões). Mas, muitas Mama, muitos Saga e o povo buscam estar à margem desta nova forma de figura de autoridade, seja por discordância ideológica ou por ignorância de suas funções, uma vez que algumas dessas funções permanecem fora dos assentamentos.

12. A Casa Wiwa é um espaço de diálogo, reflexão e leitura bíblica feita por jovens cristãos Wiwa e jovens que professam sua fé ancestral, na Serra Nevada de Santa Marta. Trata-se de uma proposta educacional não formal promovida com o objetivo de reduzir a violência devido a diferentes crenças. Neste espaço há um profundo compromisso com a permanência da língua Damana.

fé cristã e pela fé ancestral, fiz uma série de perguntas a eles e, em seguida, à própria Bíblia (especificamente, em algumas partes de Atos, como “o caso de Estêvão”), um texto que também foi exposto na Casa Wiwa, a fim de nos reconhecermos e buscarmos resolver nossas diferenças com outras palavras que não levam à morte.¹³

As perguntas não foram feitas diretamente, mas foram colocadas de acordo com uma prática cultural que consiste em ir à casa de um Ade (pai, avô, Mama ou mais velho) e Abu (mãe, idosa, Saga ou avó). A expressão “abu, ade ik wai” nos coloca no ato de “ir dormir na casa de um ancião ou de uma anciã”. Essa é uma prática que também consiste em valorizar as palavras dessas pessoas, passar a noite em casa, não precisamente dormir, mas conversar à luz da fogueira. Neste espaço, as questões são colocadas através da narração da própria vida. No meu caso, mostrei interesse em aprofundar as tensões entre a fé cristã e a fé Wiwa.

A fogueira, convida a pronunciar a palavra como sagrada, é um cenário menos politizado e acolhe pessoas que não têm participação em espaços legitimamente consagrados, como a *unguma*. Muitos Mamas, geralmente, têm sua própria *unguma*, longe de posturas exercidas por novas figuras de poder na comunidade e que atualmente configura uma nova estrutura de poder.¹⁴

13. Saga (Lua) e Mama (Sol). São pessoas que lidam com assuntos espirituais e realizam rituais Wiwa.

14. *Unguma* e *Ushui*: Geralmente definidas como casas cerimoniais, a primeira para homens, e a segunda para mulheres. Em alguns lugares, eles usam com a palavra *pisina*, que, para mim, é um empréstimo de *escritório*. Isso coloca em questão as diferentes funções que vem sendo escolhidas para este lugar. Especialmente *unguma*, o lugar do homem, foi definido como um espaço para transmitir justiça, lidar com questões territoriais, econômicas e políticas baseadas na fé ancestral. Além disso, este lugar é onde todo homem de idade legal deve participar, geralmente aos sábados. Os cristãos, que não praticam o *mambeo* (um símbolo masculino chamado *poporo*, típico da Serra), porque

Além do espaço, a noite é fundamental para o Wiwa, pois traz um bom pensamento, visto que nos obriga a nos sentarmos para meditar sobre nossa forma de narrar a origem. Geralmente, ele é semelhante, em alguns aspectos, com a Bíblia, porque, ao lado dela, podemos afirmar: *no início tudo era escuro*, o que nos coloca no mesmo lugar que a palavra criativa.

Além de promover o diálogo e a escuta mútua, as palavras estão desarmadas. Algumas declarações de nossos anciãos são relevantes quando dizem: *suavizar a palavra, adoçar a palavra, aquecer a palavra, enterrar as palavras negativas*, são ações consistentes com a *unguma* do Mama, e se afasta das ações da *unguma pisina* onde, de certa forma, a justiça é frequentemente transmitida com violência. Ela nos convida a uma série de ações e condições para resolver nossas diferenças.¹⁵ A própria Bíblia nos diz que a palavra de Deus é viva, eficaz, discerne o pensamento, mais doce que o mel, é a vida e o poder, nos colocando na mesma busca.

consideram uma prática negativa, são deixados de fora dessas reuniões, e é aí que os cristãos sentem que sua palavra não tem lugar. Por outro lado, os espaços *ushui* têm, simplesmente, perdido destaque, já que são os homens que transmitem justiça. No entanto, o Mama e a Saga buscam ter seu próprio espaço, seu próprio *unguma*, e usá-lo para estar um pouco distante das formas de transmitir justiça das comunidades, em geral. O *unguma*, do Mama, geralmente, é aberto a qualquer um, já que, para eles, não há pessoas erradas, elas só precisam ser guiadas para ordenar a vida individual e coletiva. Embora o *unguma* do Mama esteja aberto a todas as pessoas, os cristãos, geralmente, não os procuram, porque consideram que eles praticam rituais que não agradam a Deus. Figuras atuais, como conselheiros ou governadores, buscam aliança com o Mama, mas alguns recusam uma relação com a política, bem como se recusam a escolher a crença cristã.

15. Certamente é um empréstimo de *escritório*. Eles, geralmente, chamam *pisina* o lugar onde as autoridades e membros da comunidade se reúnem para assuntos comunitários e fazer justiça.

A ideia de conversar com um Mama e uma Saga foi uma forma de dizer que, como cristão Wiwa, estou imerso em um processo de transformar meu pensamento, conhecimento e crenças. Trata-se, também, de garantir que, de nossa parte, não pretendemos legitimar nossa fé em detrimento do outro. Deve-se reiterar que nossa própria vida é um exemplo que mostra a capacidade de aprender e desaprender. Por isso, quando contei minha história, levei em conta várias coisas:

- Minha infância e o tempo que passei entre os Kogi, onde comecei a aprender alguns coros, orar a Deus e a Jesus.
- As práticas ancestrais de Wiwa, e como alguns rituais começaram a situar-se em um confronto entre duas crenças.
- Minha família, minha esposa e filhas.
- O trabalho com a língua Damana e a tradução da Bíblia.

Ao mesmo tempo, eu me coloquei algumas questões de identidade diante de uma série de afirmações, como: “os cristãos não são mais indígenas”; “a Bíblia é um livro morto trazido de fora”; “Serankua (o criador) é o mesmo Deus”; “os Wiwa devem, primeiro, cumprir seus rituais, e viver de acordo com suas leis ancestrais, então eles podem viver seu cristianismo”; “o cristianismo não é dos indígenas, portanto, escolher a ele é negar a si mesmo e trair o povo”; “posso continuar a ser indígena e praticar minha cultura sem ser julgado pela igreja?”; “o conhecimento indígena não é bíblico”; “a Bíblia não aprova a feitiçaria”; “os indígenas adoram a criação e não ao criador”; “os indígenas vivem na escuridão e precisam de salvação”; “os indígenas vivem em pecado”.

O caso de Estêvão precisa ser colocado nesse contexto porque mostra uma maneira de resolver o conflito gerado por diferentes

formas de ver a Deus. Narrar o assassinato de Estêvão nos permite perguntar:

Que sentimento está escondido em afirmar a fé ancestral e negar o outro que perturba nossa lógica espiritual e identidade? Se Estêvão fosse um Wiwa, como ele teria sido julgado? Será que Estêvão precisava desarmar ou adoçar suas palavras?

Finalmente, era o caso de colocar uma questão para a minha própria pesquisa:

Que propósito tem, para minha vida e para a comunidade, trazer um pensamento teológico e a palavra para o calor da fogueira?

O LUGAR DA PALAVRA EM UM MAMA

Ter um pai Mama me faz ser visado por outros cristãos. Alguns consideram minha tarefa converter meu pai ao Cristianismo para que possa haver um renascimento em sua vida espiritual. Por outro lado, a comunidade acha irônico que um Mama tenha um filho cristão e não continue com o seu legado. Essa situação, muitas vezes, causa uma distância entre o pai Mama e o filho cristão, porque muitos Mama ou Saga são criticadas quando as crianças se convertem ao Cristianismo. Na maioria desses casos, os pais são forçados a pressionar seus filhos a retornar à fé ancestral e, outras vezes, a fazê-lo através do diálogo.

Sentar-me com meu pai como um Wiwa cristão e conversar sobre a minha vida e, então, ouvir sua sabedoria, diminuiu a distância daqueles tempos que eu vivia longe de casa. Meu pai sabia, pela minha própria palavra, que eu não estou julgando-o por sua espiritualidade, nem sou contra ele. Ao contrário, trago madeira seca, madeira de paz, palavras desarmadas na forma de perguntas para acender o fogo que acompanha o tecer de uma relação. Na-

quele espaço, onde deixamos de lado os imaginários, várias declarações do meu pai me chamaram a atenção:

- A culpa não é dos jovens, os velhos não sabem ouvir porque não ouvimos a palavra das coisas de ruama (espírito) e sewa (o sagrado).
- Somos todos filhos da mesma mãe, então para um Mama e para sewa (o sagrado) não há pessoas com erros, cada pessoa tem um lugar na terra.
- Quando falamos mal do outro, falamos mal da terra. Nossas palavras condenam a colheita e a água, porque nossa forma de nos relacionar afeta o meio ambiente. Cabe, ao Mama, curar e retribuir espiritualmente a terra para manter uma relação saudável com ela.
- Antes, as pessoas não eram punidas, as pessoas eram convidadas a ordenar seus pensamentos, em uma colina, caverna, margem do rio e ao redor do fogo. É por isso que o espaço é sagrado, porque nos ajuda a resolver nossos problemas. Mas, a mesma comunidade vem adotando maneiras de resolver problemas violentamente, e as pessoas, comumente, gostam disso.

O LUGAR DA PALAVRA EM UMA SAGA

Minha mãe é Saga, a quem eu também narrei minha vida. Sua vida se passou servindo a comunidade como parteira, *shiwana tuka* (portadora da bandeira), conselheira e fazendo trabalho espiritual, em um contexto no qual o papel da mulher Wiwa é cada vez menos visível. Embora meus pais estejam separados há muitos anos, ambos colaboram, já que há papéis fundamentais em comum como o acompanhamento de gestantes e parteira.

Para minha mãe, falar sobre o Cristianismo não é um tabu, pois, de uma forma ou de outra, ela tem sido imersa no fenômeno da evangelização. Por exemplo, ela se lembra quando os *Pazhi* (Padres) foram até as comunidades para fazer o ritual matrimonial. Naquela época, os Wiwa consideravam esta união mais importante do que o ritual realizado pelos Mama.

Algum tempo depois, os estrangeiros apareceram para falar sobre Jesus. Ela não imaginava que, mais tarde, participaria de reuniões de domingo realizadas pelo missionário Moyer juntamente com sua família paterna. Naquela época, ela ouviu um pouco do evangelho com a interpretação do espanhol para Damana por seu pai e irmãos, enquanto seus tios maternos eram, ferozmente, contra ela ir a esses lugares. Naqueles dias, as relações com pessoas de fora eram proibidas, por desconfiança, já que para eles os ocidentais podiam profanar o espaço sagrado. De acordo com minha mãe, muitas pessoas se sentiram desconfortáveis quando Moyer visitou os pântanos e lagoas. Para os Serranos, esses lugares permanecem sagrados porque, a partir da visão ancestral, são considerados espaços para fazer retribuições espirituais, o que é decisivo para o bem-estar de um povo.¹⁶

Não indo à escola, e não aprendendo espanhol, minha mãe não conseguia ver o que o livro diz sobre Kankushina (Deus), mas nunca considerou suas palavras como sem importância. Outro momento que a aproximou da fé cristã foi quando dei a ela

16. Roberto Moyer foi um missionário norte-americano que chegou à Serra Nevada de Santa Marta, aproximadamente na década de 1960. De acordo com relatos da minha mãe, ele foi retirado porque estava profanando lugares e as pessoas temiam que a cultura fosse roubada. No entanto, seu trabalho médico ganhou amizades com muitas pessoas que ainda se lembram dele. O pai da minha mãe, que também era Mama, Rumaldo, era seu intérprete nos ensinamentos bíblicos.

o gravador de áudio na língua Kogi. Ela estava sempre tricotando enquanto ouvia o Novo Testamento em Kogi. Embora seja em outra língua, significava recontar sua vida, e permitiu que ela aprendesse mais sobre o tema da fé cristã ouvindo a Bíblia.

Aqueles que traduziram o Novo Testamento para a língua Kogi poderiam considerá-la como uma convertida. Mas, ela estava, simplesmente, dialogando e ouvindo a Bíblia, sem deixar sua figura de Saga, reafirmando sua identidade como uma mulher Wiwa. Isso reformula a ideia de rejeitar a conversão ou de banir a Bíblia no contexto da Serra Nevada de Santa Marta. Por outro lado, é típico do Cristianismo acreditar que a conversão consiste em deixar o velho, o que implica abandonar parte das crenças, costumes e conhecimento ancestral.

Em seguida, destaco, da minha mãe, alguns pontos importantes sobre essa caminhada como Saga e seu diálogo com a Bíblia:

- Eu vejo Deus quando as pessoas me trazem comida. Me ensinaram a dar uma pousada e ajudar quem vier à minha casa. São valores que nossos anciãos nos transmitiram e o evangelho também ensina.
- Antes de ouvir o evangelho me ensinaram a não escolher toda a colheita ou a não baixar todo o monte de banana, uma parte sempre foi deixada porque essa pequena parte corresponde a Kankushina. Embora Kankushina não coma, às vezes ele vem na forma de pássaros, e, quando eles comem, Kankushina se alimenta. Quando os alimentamos, aprendemos o que fazer com outros necessitados.
- Meu pai já tinha me contado sobre o Nuanase, o pai de todo o mal e do caminho mau, do pensamento negativo. É por isso que o Cristianismo fala do diabo. Temos que saber quais maneiras de pensar e viver e o caminho de Nuanase.

- Antes de ler a Bíblia já sabíamos que há sofrimento na vida após a morte e, também, possibilidades de um bom lugar. É isso que sempre temos que nos perguntar, antes de gerar problemas com os cristãos e com aqueles que não são cristãos.
- A maneira de resolver os problemas, atualmente, segue o caminho de Nuanase, e isso faz com que nossa comunidade só aprenda coisas negativas e muitos jovens deixem a comunidade.

A BÍBLIA COMO UMA AVÓ QUE NOS NARRA

O cristianismo Wiwa também passa pela fogueira, não para purificar nem para ser aprovado, mas para ser ouvido. Por esta razão, nem todos os Wiwa, mas aqueles de nós que compõem a Casa Wiwa, consideramos a Bíblia como uma idosa a quem ouvimos. Ela tem a palavra em nossas conversas. Em outras palavras, a voz de Deus é balbuciada por uma idosa. Ao mesmo tempo, as palavras de nossos anciãos devem sentar-se ao redor do fogo com ela. Nessa comunhão, no calor da fogueira, a palavra de Deus (a Bíblia) está desarmada e não a vemos mais como um inimigo da comunidade. Ouvir a Bíblia não é apenas um ato de conversão, implica continuar tecendo uma espiritualidade que fortalece os valores imersos no conhecimento ancestral, é uma reafirmação das palavras dos Mama e das Saga.

O LUGAR DAS PALAVRAS NO CASO DE ESTÊVÃO

O *Caso de Estêvão* é um estudo teológico da Bíblia realizado na Casa Wiwa, como parte de uma série de reflexões baseadas nas tensões entre a fé cristã e a fé ancestral Wiwa, para questionar o lugar que damos à palavra nessas tensões. Esta abordagem bíbli-

ca foi feita, simultaneamente, com a tradução dos Atos dos Apóstolos. Na verdade, algumas situações dos primeiros seguidores de Jesus nos posicionam na Serra para dialogarmos sobre conflitos atuais que são vividos por causa de outra fé.

Em Atos, encontramos alguns assuntos sagrados para os judeus da época, como a circuncisão, os alimentos, o templo e a Lei. Além disso, esses elementos constituíam meios, em seu imaginário coletivo, para que uma pessoa fosse excluída quando olhasse para a fé de outro ângulo. Naquela época, e agora, essas questões geram posições diversas e muitas vezes irreconciliáveis, mesmo entre os cristãos.

No caso particular dos índios Serranos, isso é tão complexo porque, para alguns, o seguimento de Jesus requer o afastamento completo da crença e dos rituais ancestrais como um sinal de uma verdadeira conversão, para aceitar a Bíblia como autoridade e a igreja como sua única comunidade espiritual de base. Ao mesmo tempo, para as autoridades que se opõem ao Cristianismo, escolher seguir a Jesus significa violar o sagrado, negar a Mãe Terra, ignorar e não praticar aquelas coisas que nos fazem um indígena Wiwa.

As diferentes posições dos ancestrais Wiwa variam de acordo com a abordagem que eles têm em relação ao panorama da evangelização e tudo o que ela implica em termos de identidade. Os Mama, em sua defesa, buscam proteger as práticas e os rituais, porque eles visam manter um equilíbrio com nosso ambiente chamado Mãe Terra através da retribuição espiritual e buscam, por sua vez, estabelecer boas relações entre os semelhantes. Esse conjunto de ações é o que eles chamam de *sewa* (sagrado) e, em parte, é o que define nossa identidade como Wiwa. Portanto, para muitos, escolher outra espiritualidade é abandonar a própria.

Enquanto, para alguns Mamas e cristãos, outras formas de perceber o sagrado desde uma visão Wiwa são reconciliáveis, uma vez que permite narrar Deus e o sagrado desde outras línguas e símbolos trazidos tanto para a comunidade cristã quanto para os Wiwa que professam sua fé ancestral. Em suma, essa busca nos permite apagar essa linha divisória que temos estabelecido entre ser um indígena cristão e ser um indígena ancestral.

Alguns pontos que foram analisados, em relação ao caso de Estêvão, são os seguintes:

DIÁLOGO

Estêvão e um grupo de libertos se envolveram em uma discussão que se tornou irreconciliável. Estêvão foi acusado de infringir a Lei. Mas isso aconteceu quando seu nível de discussão dominou o dos outros que não conseguiram superá-lo. O que começou como uma forma de narrar Deus levou Estêvão a ser um mártir. Descobrimos que as palavras não são valorizadas, ou não há possibilidade de tal diálogo, quando se tapa os ouvidos: *“agem como se não ouvissem”* e, posteriormente, buscam justificar a eliminação dos outros como parte de uma prática ancestral por não aceitar sua maneira de ver e contar a história. Remover a voz do outro e suas crenças é uma prática que podemos ver tanto em cristãos quanto em Wiwas que se apegam à sua tradição. Isso envenena a palavra e, finalmente, adoce a palavra até a morte.

LEI

Estêvão foi acusado de transgredir uma série de mandatos sistematizados. No contexto Wiwa, eles são chamados de Lei de Origem ou Shembuta. Não são escritos, mas todos os rituais e práticas culturais devem ser cumpridos e obedecidos, não é um mandato

humano, é considerado um mandato sagrado. Em alguns contextos cristãos o evangelho aparece como Boas Notícias e libertador, mas fazem dele uma lei que oprime e exclui. Isso é endurecer a palavra.

LUGAR

Lugares sagrados, que são contemplados para fins religiosos em cumprimento à Lei, em obediência à ancestralidade, são vigiados pelas autoridades. Há, também, os lugares legitimamente consagrados para julgamentos, conselhos e assembleias, onde qualquer ato de violência pode ser aprovado. Para o Wiwa, *unguma* deixou de ser uma casa educacional e se tornou um lugar de julgamentos morais, assuntos políticos e discussões econômicas. Paralelamente a ele, o *ushui* é um espaço de aprendizado e diálogo das mulheres que foi eliminado pouco a pouco.

Os lugares como: montanhas, cavernas, lagoas, colinas, pântanos etc., para o cristão, perde importância como um local sagrado, enquanto a igreja, como estrutura física, tem mais relevância. Alguns lugares são emblemáticos porque guardam memória da origem, história da colonização, e os nomes desses lugares têm uma relação profunda com os pais de cada coisa visível e invisível e, por sua vez, guardam a memória dos clãs Wiwa. As palavras têm um lugar em nós, de onde brotam, se suavizam, adoçam, para criar relacionamentos e comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade de repensar o diálogo entre nós, indígenas, é urgente quando se trata dos problemas gerados por diferentes crenças. Temos que reconhecer que nossas diferenças e uma postura irreconciliável estão nos enfraquecendo como povos indígenas.

Acredita-se, muitas vezes, que o que enfraquece e ameaça é a outra religião, mas outros cenários e um processo de desarmamento de nossas palavras e ações são necessários.

Alguns cristãos percebem nossos anciãos e anciãs como aqueles que praticam bruxaria e, ao mesmo tempo, a partir da visão ancestral, a comunidade cristã indígena é categorizada como pessoas indesejáveis dentro do território. Essa forma de nos vermos deve nos convidar a repensar nossa teologia e nossa epistemologia, por isso é pertinente outra maneira de pensar sobre o sagrado, o espaço que habitamos e formas de ver Deus. Nossa identidade cristã não pode ser tecida silenciando outras vozes e suprimindo outras crenças, muito menos negando o território ancestral a pessoas que professam outra fé.

Nessa medida, como seguidores de Jesus, como Wiwa, e desde os testemunhos dos Atos dos Apóstolos, somos convidados a trabalhar para melhorar nossas relações com aqueles que professam uma fé diferente, tendo em vista que a cristianização já gerou uma série de rupturas e, por razões óbvias, somos desafiados a ler nossos textos sagrados à luz de uma espiritualidade que busca propiciar o espaço da irmandade, da reconciliação, e gerar outras formas de comunhão, estabelecendo um diálogo que suaviza e adoça. Também, é nossa tarefa não transformar a Bíblia em um amuleto de boa sorte, mas em nossa idosa que nos acompanha na fogueira e nos convida a tomar cuidado deixando de lado nossas posturas.

Diante do tenso panorama causado pela fé cristã, atualmente, voltamos à questão básica de continuar gerando palavras que dão vida fora dessas páginas: são os Mamas e as Sagas os ferozes adversários dos cristãos Wiwa, e, se alguns são, a que Cristianismo estão resistindo? Quais outras questões são urgentes para abordar em um diálogo constante entre a fé cristã e o saber ancestral indígena?

Desde onde podemos fazer de ikūwai (ir dormir em direção ao outro) ou de nūnkūwai (vir a dormir todos em um só lugar) uma proposta teológica que contribui para os desafios que estamos vivendo como povos indígenas?



9. MOR MAGNAI (TECENDO A MOLA)

Uma teologia tecida desde a identidade gunadule e a fé cristã

JOCABED R. SOLANO MISELIS

Esse texto é atravessado por uma memória de vida, da minha vida e a de um povo indígena. Compartilho minha jornada desde esse lugar de enunciação, e minha interpretação da vida é a partir do olhar de uma filha da nação Gunadule. Então, ao falar a partir dele compartilho com vocês quem somos os Gunadules.

Abadio Green Stócel, em sua tese de doutorado (2011): *Significados da vida: espelho da nossa memória em defesa da mãe terra*, apresenta o povo Gunadule sendo conhecido, em escritos em espanhol, como povo Guna, Kunas no Panamá, e Tules na Colômbia. No Congresso Binacional, realizado na Comunidade de Arquia, Chocó, Colômbia, em junho de 2006, as autoridades ancestrais do nosso povo definiram que os filhos e filhas dessa cultura milenar fossem nomeados como Gunadule. Uma tradução literal, seria: “as pessoas que vivem na superfície da Terra”.

A partir da minha própria pesquisa é possível expandir ainda mais seu significado. Gunadule vem da palavra Gungidule (Guna – gine – dule), que nossos sábios usam em suas canções. *Guna* significa “superfície da terra”; *gine* é uma expressão funcional locativa, ou seja, indica, localiza; neste caso, nos diz que os Dule estão na superfície da Terra. *Dule* significa “pessoa”, “ser vivo”, que, na

concepção de Dule, se refere não apenas às pessoas humanas, mas também a todos os animais e todos os seres que vivem na Mãe Terra. Isso significa que somos uma parte fundamental dela, sem ela não somos nada porque é nossa própria memória.

A partir desse quadro mais amplo da minha nação Guna, começarei compartilhando minha peregrinação como cristã. Essa experiência tem um entrelaçamento que a cada dia está se aprofundando mais, desde a minha identidade como uma mulher indígena guna que dialoga com o contexto não indígena onde me relaciono. Então, quando penso no meu método teológico, olho para a memória do meu povo, da minha família, da minha jornada de fé, em todos os elementos que, entrelaçados, compõem a minha história. Eles sustentam minha maneira de *cosmovivenciar* a teologia.

Para escrever esse texto vou usar uma comparação pela qual cada etapa corresponderá a um momento de confecção da mola. Uma mola é uma forma tradicional de arte têxtil feita pela mulher guna, na qual formosos tecidos e desenhos surgem a partir do entrelaçamento de fios e telas. Mas, também é uma forma de comunicação. Nos tempos antigos, as mulheres pintavam seus corpos inteiros com diferentes cores de plantas, frutos da terra, e outros motivos. A mola comunica a visão de mundo Guna, sua relação com a Mãe Terra, sua comunidade e a resistência de sua luta histórica.

Minha vida é como uma mola, o tecido tradicional das mulheres do meu povo, com formas e cores, que reúne os diversos em unidade e é uma expressão de resistência cultural. É o símbolo da raiz milenar da nação Gunadule. Ela manifesta a origem da Nabgwana (Mãe Terra) e da mulher guna. Sua inspiração é baseada na comunicação mais interna de uma mulher guna e seu entrelaçamento na existência junto à Grande Mãe/Pai, Nabgwana (Mãe Terra).

*Mola tradicional representando o olasu: um anel de nariz,
feita por uma mulher gunadule*



https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b6/Olazu_Mola.JPG
Jessesamuel, CC BY-SA 3.0 <<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>>, via Wikimedia Commons

NASCIMENTO - GWALULEGED

Uma menina nasceu. Há uma festa na comunidade guna porque, hoje, uma menina nasceu. Você pode ouvir o gandur (cantor) cantando ao som da maraca e da flauta. Avôs e avós comemoram. Todos, juntos, vamos celebrar o nascimento de uma *nele* (líder espiritual) comendo o *tule masi* (comida guna)! Uma jovem pergunta: “Como sabemos que ela é uma menina com um dom especial?” O grande sábio responde: “Vimos, em sonhos, que ela é uma

criança especial? Ela é uma *nele* e deve aprender todas as coisas espirituais do nosso povo Ordule (filhos e filhas do ouro).

É hora do nascimento, o choro é alto. É uma menina! As vozes das avós são ouvidas dizendo: “Removam a placenta.” Quando a veem, observam que existem várias camadas, o que representa que o recém-nascido tem vários gurgin (dons). Eles pegam a placenta, junto com o cordão umbilical, e plantam junto com uma árvore de cacau. Com estas palavras, abençoam a menina: “Querida filhinha, quando você crescer, esta árvore será um sinal de que você é a filha da Mãe Terra, e que sua vocação é cuidar dela e defendê-la”.

O nascimento é importante para a espiritualidade guna. É uma etapa especial da mãe que também se une à fertilização da Mãe Terra. Portanto, há cerimônias como a chicha forte que falam sobre o tema da fertilidade. Junto, há o apoio dos sábios da comunidade, que sonharam que ela, a bebê, nasceria com dons especiais, por isso é chamada de *nele*.

Quanto à minha história, os sábios sonhavam e, ao nascer, eles tomaram a placenta e a analisaram de acordo com a cultura guna. Eu era uma *nele*. E meus pais teriam que concordar que, desde a minha infância, aprenderia tudo sobre a cultura e a medicina guna. Mas minha mãe e meu pai decidiram não me envolver nesse processo porque decidiram, desde muito jovens, professar a fé cristã, no caso mais específico, eram batistas. E eles não entendiam bem como ligar isso com a fé cristã que eles professavam. Então, eles decidiram não me treinar na cultura guna de acordo com a vocação que o povo Guna apontou que eu tinha.

Eles tomaram a decisão de me formar sob princípios bíblico-cristãos. Crescendo e aprendendo mais sobre Jesus, me interessei por sua vida e fiquei especificamente espantada e intrigada com sua forma de agir em situações particulares. Além disso, com seu

bom tratamento, amor e compaixão por pessoas marginalizadas pela sociedade. Por outro lado, também cresceu meu desejo sobre temas relacionados à minha cultura. Foi intrigante aprender mais sobre as cerimônias, as festividades, e assim por diante.

Um assunto que me preocupava muito, e que ainda hoje me faz refletir, é sobre o que ouvia, muitas vezes, em conversas em reuniões de igrejas ou congressos, quando alguns cristãos, sabendo que eu era Guna, perguntavam como foi que eu saí de uma “cultura escravizada pelas garras do mal”. Talvez, pensassem em práticas satânicas ou espíritas. E, outras vezes, me perguntavam como não ultrapassar os limites do sincretismo e ser fiel a Jesus.

Embora, às vezes, eu respondesse, também tentava apresentar quem somos nós, Gunas. Na maioria das vezes, não havia diálogo, porque se desconheciam muito sobre a nação Guna e as pessoas já tinham seu ponto de vista. Elas não queriam dialogar, só dar suas opiniões. Senti que muito disso tinha a ver com a ignorância de quem somos, com a forma como aprenderam nas comunidades religiosas onde participaram sobre os povos indígenas. Além do pensamento colonizador que tinham sobre a verdade e muitos outros motivos. Posso dizer que parte da minha caminhada, como cristã, se deu nesses processos de busca, reconhecimento, incerteza, choque, indignação.

Caminhada que surgiu da minha experiência como parte de um povo, família, comunidade, igreja e que eu chamo de metamorfose. Algo parecido quando se confecciona a mola porque há momentos diferentes na criação do tecido. Desde o meu nascimento, e desde a sobrevivência do meu povo, tive a intenção e desejo de partir da espiritualidade gunadule para forjar um caminho como uma busca constante em meu próprio tecido coletivo. E fazer dele parte do meu método teológico adicionando uma ri-

queza inestimável às reflexões e sentimentos da prática de fé que vivo. Ele surge das narrativas, de minha raiz da vida, como filha da nação Gunadule.

METAMORFOSE - MOMMOLL (BORBOLETA)

Enquanto a mola continua a ser confeccionada, as peças de tecido são transformadas em cores vivas. Elas criam caminhos e passam por metamorfose com a expectativa de que logo se tornará uma bela borboleta.

Abadio Green ressalta que, etimologicamente, a palavra mola vem da raiz *mommoll*, que significa borboleta. Essa palavra passa por uma série de transformações linguísticas até chegar a significar sabedoria secreta. No trabalho teológico, a curiosidade é muito importante e fundamental. Se não estamos curiosos, não buscamos, e por não buscarmos, não encontramos.

Cresci em uma comunidade guna na cidade do Panamá, filha de migrantes Gunadules que decidiram se mudar por razões de estudo. Aos cinco anos, meu pai e minha mãe deram a notícia de que nos mudaríamos para uma comunidade guna para viver com os irmãos, fora da Cidade do Panamá. Quando criança, achei fascinante a aventura de chegar em um lugar longe da Cidade do Panamá. No território Gunadule tudo era verde e cheio de animais. Atrás da casa onde morávamos éramos visitados pela manhã por coelhos e veados.

Os primeiros dias de aula chegaram. Eles eram estranhos para mim porque eu não tinha imaginado como era difícil para os indígenas estudar em um espaço onde tínhamos que viver com ou-

tras pessoas que não eram indígenas. A primeira vez que percebi que era “diferente” foi quando, na cidade, ouvi colegas gritando comigo, minhas irmãs, primos e amigos gunadules, dizendo que éramos uns “índios brutos”. Não entendi o que isso significava. Mas fiquei triste ao ver a hostilidade em seus rostos, e os gunadules mais velhos ficaram com raiva e responderam. Essa cena ficou gravada na minha mente porque na comunidade guna nos ensinaram que viemos de uma família que resistiu milhares de anos às ameaças do mal que tentava matar o espírito gunadule.

Continuamos participando da escola. Como minhas irmãs e eu desfrutamos do privilégio de ter uma mãe e um pai que tinham estudado na faculdade e eram profissionais éramos bons alunos. Um dia, a professora, na intenção de me afirmar, me disse que nós, minhas irmãs e eu, éramos diferentes dos outros indígenas porque éramos inteligentes e bonitos. Acho que não entendi muito bem essa afirmação, mas isso e outros sinais marcaram o que os não indígenas pensavam de nós.

Em Kuna Nega, por outro lado, aprendemos a arte de viver em comunidade. Todos os sábados construíamos as casas, trabalhávamos juntas, íamos ao rio e trazíamos água em um balde pequeno. Outras vezes, íamos ao jardim para cultivar; outras vezes, dávamos água para quem trabalhava e, em outras, brincávamos. Para nós, tudo era um jogo.

Também, me lembro como meus pais decidiram começar reuniões na casa onde a Bíblia era estudada e orávamos, porque a igreja mais próxima ficava a várias horas de distância. Então, como seguidores de Jesus, eles decidiram fazer cultos dominicais na casa conosco, mas muitas crianças vieram para as quais minha mãe decidiu dar comida.

Eu cresci no meio de celebrações, cerimônias e assistência na casa do Congresso Geral gunadule onde são cantadas as histórias ancestrais. Tomei a medicina tradicional que meu avô preparou para fortalecer nosso corpo. Ouvei minha avó falar, na frente do fogão, e comparar a conquista com uma colonização ainda presente em nosso tempo. “*Os fantasmas estão lá, enquanto você perde sua língua, sua identidade, sua dança*”, dizia ela. Essas histórias eram contadas no meio da vida cotidiana.

Enquanto crescia, participei de outros espaços eclesiais e vi como se fazia a separação entre aqueles de nós que eram indígenas gunadule e o que eu tinha aprendido em casa, na comunidade, com meu pai, com minha mãe. Senti uma intensa luta entre o que os avós narraram e o que ouvi na igreja. As canções ancestrais são as narrativas do povo Guna que tem transmitido seus saberes de geração em geração. Não se trata de contar por uma questão de contar. Cada narrativa se traduz em resistência política, o que explica como temos resistido diante do epistemicídio.

Intuitivamente eu sabia que a fé cristã não conflitava com os valores originais. No entanto, neste momento de luta para ser cristã, em muitas ocasiões eu não era fiel à mensagem do evangelho porque eu não assumia minha identidade como uma indígena plena. Mas Deus, por sua graça, permitiu-me crescer em uma família gunadule que entendia a presença do Ruah na experiência e na memória de nossos antepassados e antepassadas. E ouvi, atentamente, em algumas consultas indígenas, a indignação sobre como as missões das igrejas católica e evangélica ainda eram os conquistadores e queriam erradicar nosso espírito.

É a partir da narrativa e experiência da minha própria vida como gunadule, onde estou localizada, que investigo, desenvolvo e proponho a maneira como confecciono a teologia. As ambigui-

dades da história, memórias, sentimentos, conhecimentos que ouvimos na escola, em casa, na universidade, na sociedade, estão presentes neste trabalho. Algumas perguntas que me faço em minha caminhada como seguidora de Jesus são:

- Como podemos descolonizar a “única história”, já que histórias oficiais não fazem justiça às memórias e vidas dos povos indígenas da Abya Yala?
- Como podemos caminhar com os povos indígenas desde o coração da boa notícia de Jesus que nos diz que ele veio dar vida e vida plena?
- Em contraste com o que, muitas vezes, vemos na realidade da experiência dos sistemas opressores que matam, qual é o papel da igreja diante do epistemicídio, a discriminação que é vivenciada de forma sutil e, outras vezes, notavelmente hostil e visível em relação às comunidades indígenas?
- Por que não nos dar a tarefa de descolonizar nossas teologias coloniais com conhecimento, reconhecimento, encontro e, a partir daí, dialogar com as espiritualidades indígenas?

Essas e outras perguntas são o pano de fundo para o que proponho: ver, ouvir, apalpar, sentir, como diz 1João 1.1 que Jesus é a palavra da vida, mas, também que Jesus abraça e vive a vida a partir da sabedoria do povo Gunadule. Nessa época, comecei a pesquisar um pouco mais sobre meu povo Guna, estudar nossas narrativas, cerimônias, festas. Fazer-me perguntas sobre como eles suportaram centenas de anos para que, ainda hoje, nos sintamos orgulhosos de quem somos. Quais são as lutas que estamos vivendo hoje? O que significa para a nação Guna conhecer e se relacionar com Deus? E outras perguntas, como: Por que nós, como cristãos Guna ou Gunas cristãos, adoramos a Deus desta forma, se

nossas formas de nos aproximarmos Deus são práticas mais colonizadoras das subculturas evangélica e católica? Como devemos dialogar desde nossa fé cristã e a espiritualidade Guna? Como seria esse reconhecimento? Como construímos diálogos interculturais? Como vemos o Espírito da Vida entrelaçando com as comunidades indígenas em Abya Yala?

Quanto mais perguntava, mais descobria a riqueza do meu povo. Levando a processos dinâmicos de mudança que chamei: transição.

TRANSIÇÃO - GUAGE

Para que o desenho da mola seja cheio de cor você precisa fazer algumas transições. Não só de figuras; mas também de cores. Essas mudanças permitem que a mola tenha mais presença e vida. Assim, revela pouco a pouco o desenho da artista.

Uma das abordagens que mais me maravilha sobre como a nação Guna pensava de Deus tem a ver com a relação com a terra e o gênero. Abaixo, apresento um breve trecho das narrativas Guna sobre o tema da criação:

No começo tudo era escuro. Uma escuridão tão densa como se alguém apertasse os olhos com as duas mãos. Então Baddummad (Grande Pai) decidiu criar a terra. Nandummad (Grande Mãe) decidiu criar a terra. Quando Baba formou a Nabgwana, ele também acendeu o sol, a lua e as estrelas. Baba iluminou a face da Mãe Terra. A terra se tornou imagem e rastro que falou da presença de Baba, da presença de Nana. A

Mãe Terra tomou os seguintes nomes: Ologwadule, Oloiiddir-dili, Nabgwana, Olobibbirgunyai, Olowainana.

Aprendi a ter uma perspectiva de Deus, não só de maneira masculina, mas também de maneira feminina, comparando com o que aprendi nos ensinamentos bíblicos na igreja onde participava. Essa teologia me deu uma abordagem mais ampla da relação entre homem e mulher. Não só sobre a relação entre os seres humanos, também a relação deles com a terra como parte dela. Então, nesse caminho comecei a desconstruir a fé que eu tinha vivido e refletido. Para explorar os fundamentos da fé devemos desconstruir, e a partir daí podemos ver vislumbres da verdade que se refletem na tradição de nossa fé.

Por exemplo, reconheci a importância de compreender a dinâmica de gênero na história da criação. Especialmente, porque “pneuma” (espírito), em grego, é um substantivo neutro, e “ruah” (espírito, sopro de vida), em hebraico, é feminino. A partir da espiritualidade gunadule pude reler o relato da criação de Gênesis 1 e 2 com novos olhos, com essa dimensão de iluminação e integralidade que está no texto, reconhecendo Deus como Pai e Mãe, e ver a dinâmica e dimensão do mistério revelado a cada povo em seus saberes. Nesta iluminação dada por Deus podemos contemplar o que se encontra na origem da relação terra-homem-mulher unidos pela mesma essência de Deus.

NOVOS DESENHOS - MOR BINID

A arte de projetar a mola surge através da experiência de enfrentar novos desafios. A artista começa a criar e recriar novos estilos que lhe permitem desfrutar do simples fato de projetar novas peças.

Esses novos desafios me encorajam a pensar e procurar os novos projetos que podemos receber e aprender com as narrativas, no meu caso específico, do povo Guna. E, no caso de outros povos indígenas, desde suas culturas. Aprendendo, com elas e com eles, a conhecer mais sobre esse Deus misterioso que se torna manifesto em diferentes culturas. Por isso, meu desejo de trabalhar um pouco mais a metodologia narrativa, interagindo as narrativas bíblicas com as narrativas dos povos indígenas e a minha narrativa pessoal como parte de uma sociedade.

O método teológico narrativo recupera o interesse pelas narrativas nas quais é expresso o núcleo da fé cristã, e tenta entendê-las e estudá-las a fim de propô-las novamente ao mundo de hoje. Falamos de uma hermenêutica que tenta capturar o significado da narrativa, sem forçá-la, para que essa narrativa encontre um eco profundo no coração humano.

A narrativa se caracteriza em transmitir, como testemunho, o evento em si, com seus fatos e protagonistas. Essa teologia, que se concentra em contar as histórias que fazem teologia, é parte da metodologia dos povos indígenas. Contamos memórias, relatos, histórias, fazemos tecidos, canções, desde o saber e espiritualidade de avós e avôs. No caso do povo Gunadule se trata da *cosmovivência* que parte do coração da *hamaca*, como uma canção que nos lembra, repetidamente, quem somos para que não esqueçamos nossa identidade. Cantamos para não morrer.

Também se trata da sabedoria milenar, cotidiana, vivida, aprendida de geração em geração em nossa estreita relação com a Mãe Terra. E, portanto, aprendida com o Criador que nos ensina através dela como se fosse um espaço teológico e hermenêutico que manifesta a sua bondade.

Conforme afirma Amozurrutia (2006, p. 10): “Uma das preocupações levantadas por esse modelo teológico é recuperar a narrativa como uma forma teológica originária. O povo judeu narrava, o próprio Jesus narrava; Jesus, em seu evento, tornou-se narração. Tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.” Citando Weinrich:

os textos mais importantes e mais relevantes do ponto de vista religioso, são as narrativas. Jesus de Nazaré é apresentado a nós, principalmente, como uma pessoa narrada, mas, mais frequentemente, ainda, como narrador narrado, enquanto os discípulos aparecem como ouvintes de narrativas, que, por sua vez, repetem e continuam a narrar oralmente ou escrevendo as histórias ouvidas. (apud AMOZURRUTIA, 2006, p. 10)

E, também Metz:

Uma teologia da salvação que não condiciona ou suspende a história da salvação, nem tampouco ignora ou supera dialeticamente a não identidade da história do sofrimento, não pode ser explicitada de forma puramente argumentativa, mas também terá que ser sempre de forma narrativa. Terá que ser fundamentalmente teologia rememorativa e narrativa. A assimilação da memória narrativa da salvação me parece ser um sinal da não diferenciação regressiva do problema supracitado, uma vez que oferece acima de tudo a possibilidade de expressar a salvação na história, que é sempre uma história de sofrimento, sem afirmar uma redução mútua. Acredito que a categoria de memória narrativa impede, por um lado, a salvação e a redenção de regredir à ahistoricidade do puro paradoxo, e não submete, tampouco, por outro,

a salvação à lógica pressão da identidade própria de uma mediação dialética. (apud AMOZURRUTIA, 2006, p. 11)

É nessa busca por Jesus, que narra, e pelo Espírito da Vida que narra em nossa própria memória, que encontramos dignidade pelo que somos, que somos lembrados da justiça da memória de Deus na humanidade, de sua participação ativa, dialógica, vivencial, holística, criativa, com ritmos, línguas, coloridos, na cultura dos povos do mundo, em Abya Yala, em Gunayala. Nela, procuro me surpreender com essa voz de Deus nas narrativas do meu povo e como, a partir delas, posso continuar a descobrir a Deus, a presença do Espírito. Assim como na criação, Ele se movia na face das águas, também está presente na cultura dos povos. Porque Deus exalou seu alento na vida. E esta inclui a humanidade.

Aqui, entram em jogo o reconhecimento da minha cultura, de sua visão de mundo, de sua cosmovisão, *cosmovivência* da identidade, em qualquer caso, da espiritualidade expressada na vida cotidiana através dos símbolos, metáforas, cerimônias, entre outros. Ao identificá-los, e continuar aprendendo com isso, posso começar a dialogar com o que faz parte de mim.

Mas, também, com o diálogo de outro mundo que também faz parte de quem eu sou, o mundo ocidental, quando caminho na minha narrativa particular como nação Guna, mas também como parte do Panamá, da América Latina e cidadã do mundo. Vou tecendo porque interpreto, me comunico, me aproximo dos outros, e trabalho um pouco mais a metodologia teológica a partir de quem sou dentro de uma cultura que não é estática. Mas, dinâmica e, mesmo sendo parte dela, eu sou alguém com uma narrativa particular. Mas, mesmo nessa relação entre quem somos, como pessoas dentro da vida humana e toda a criação, e a Bíblia,

a essência da narrativa permanece, em si mesma, uma portadora que transmite o sentido de Deus.

Por outro lado, também acredito na importância das memórias históricas da comunidade de fé cristã. Aqueles que em sua jornada entrelaçaram a teologia com as formas como viviam a fé, sua relação com a sociedade, o próximo, desde suas identidades como parte de uma cultura determinada, suas formas de perceber a Deus presente no que eles faziam. Seu trabalho teológico nos mostra a rota de algumas tradições que foram fundamentais em sua comunhão.

Dentro dessa perspectiva, estou muito interessada em reconhecer quais foram as narrativas dos povos indígenas na sua caminhada com os cristãos e como eles acomodaram essa nova fé às suas realidades. Nestas memórias estou interessada no olhar dos povos indígenas. Muitas vezes, a história da missão cristã foi contada a partir do que os missionários disseram, mas não do ponto de vista indígena. Ouvir essas vozes nos permite entender uma face da missão que nos ajudará a afirmar, descobrir e se surpreender com as maravilhas de Deus ao caminhar com nossos e nossas irmãs. É na história que também podemos ver o caminho sobre como Deus esteve presente na vida da igreja, e reconhecê-lo nos convida a ver também rotas missiológicas.

Creio que é necessário compreender a dimensão mais ampla da missão no contexto do Reino de Deus que não está, necessariamente, presente dentro da confissão cristã, mas nas margens, nas espiritualidades indígenas, vendo como Deus é percebido nelas. Para isso, seguirei minha jornada a partir de outra metodologia que nos ajuda a olhar de outro ângulo: a metodologia intercultural.

CRIAÇÃO DA COMUNIDADE - BULAR IMAILEGED

Três mulheres estiveram envolvidas na criação desse artesanato: Inanadili, que foi a primeira a ensinar as mulheres a usar penas de pássaro para seus vestidos e fazer os primeiros desenhos. Kikadiryai, que introduziu o uso de algodão para fazer fios e corantes vegetais que trazem cor às molas. Finalmente, a terceira mulher chegou, Nagediliyai, que diz ter aperfeiçoado a técnica.

Falar de interculturalidade não é novidade. Abordagens interculturais já são realizadas na Teologia desde as décadas de 1960 e 1970 com diferentes sotaques: identidade cultural, étnica, religiosa e opressão sociopolítica e econômica. No entanto, essa reflexão tem sido realizada a partir da matriz ocidental. Afirmar que a interculturalidade pode se tornar um horizonte articulador de teologias contextuais implica rever o que se entende por cultura e como construir um horizonte intercultural além da matriz ocidental.

Quando pensamos nesse método devemos nos fazer algumas perguntas necessárias para continuar trabalhando: O que queremos dizer com cultura? Porque essa visão delimita nossa abordagem a outras culturas diferentes da nossa. Há uma cultura hegemônica e dominante que, muitas vezes, está estabelecida e profundamente enraizada no imaginário social. Por isso, é importante refletir sobre essa questão à luz do respeito que nos convida a reconhecer o outro como algo novo que carrega em si mesmo elementos necessários que nos conduzem a entender a vida de outra forma. E, neste caso em particular, a relação com Deus.

Se, pelo contrário, conforme Lonergan (1972), tomamos a cultura em um sentido empírico, ou seja, como conjunto de

significados e valores que informam a vida de um grupo humano, o trabalho teológico se torna plural e, no nível metodológico, esta pluralidade propõe as categorias hermenêuticas para realizar a tarefa teológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazendo apenas uma reflexão aberta e inacabada do meu caminho teológico, gostaria de terminar dizendo que, pessoalmente, iniciei esse caminho nos meus primeiros momentos de vida inserida na comunidade Gunadule, e fiz isso intuitivamente, e essa intuição me levou à reflexão muito presente na sabedoria do povo Gunadule. Embora meu caminho ainda seja curto, já andei por um trecho e quero seguir o trajeto dessa estrada onde o Ruah segue soprando.

Acredito que a fé cristã não confronta com os valores originais dos meus avós. Nesta jornada, eu vivi vários momentos de metamorfose, como toda vez que uma mulher gunadule costura a bela mola. A palavra mola tem a ver com a borboleta e fala de um processo de transformação. Nas transformações adquiridas como povo, caminhando, remando, assumimos elementos dos outros; e outros, por sua vez, fizeram isso do nosso povo.

Para a mulher gunadule a tecelagem é uma forma de comunicação que expressa como percebemos o mundo e Deus. A mola se vai construindo a partir de experiências. Para nós, o cosmos é pluriverso, há outras dimensões. A constituição política do Guna baseia-se em como as aves trabalham, na forma como os animais se movem; em sons, de ouvir, ver, cheirar, tocar, sentir.


Mais do que discurso, para nós, o importante é a narrativa, que não é apenas uma forma de linguagem, mas também de vida. Vivemos a vida na narrativa e, enquanto vivemos, vamos construindo

do a mola. Estas camadas de sabedoria provocaram minha conversão gestada pela Grande Mãe e o Grande Pai. Foi ao caminhar com meu povo Gunadule que eu tive esta conversão. Lá, Deus falou comigo de maneiras novas, poderosas e criativas. E, é a partir daí que decidi continuar caminhando e abraçando a fé em Jesus.

Quero saber mais sobre esse mistério de Deus, como faz a mulher gunadule quando ouve a canção do vovô na casa do Congresso gunadule. Enquanto o *sagla*, o líder, canta uma canção, a mulher escuta e faz uma interpretação através da arte. Desde toda essa memória viva é que eu me localizo ao escrever este artigo: Mor Magnai (confeccionando a mola), uma teologia que tece desde a identidade gunadule e a fé cristã.

REFERÊNCIAS

- AMOZURRUTIA, Julián A. López. Modelos de Reflexión sobre el método teológico. In: **Efemérides Mexicana**, n. 24, p. 37-76, 2006.
- CARO, Olga Consuelo Vélez. Teología y Métodos. In: **Theológica Javeriana**, n. 153, p. 29-52, 2005.
- OVIEDO L. Teología narrativa. Disponible en: https://mercaba.org/VocTEO/T/teologia_narrativa.htm Acceso en 10 feb 2022.
- ROUX, Rodolfo Eduardo de. Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre. In: **Theológica Xaveriana**, n. 47, p. 381-414, 1997.
- STÓCEL, Abadio Green. “Significados de vida: Espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra”. (Tesis doctoral en Educación: Estudios Interculturales, Universidad de Antioquia, febrero 2011). Disponible en <http://ayura.udea.edu.co:8080/jspui/bitstream/123456789/34/2/EB0020b.pdf> Acceso en 10 feb 2022.



10. A RETOMADA DA IDENTIDADE INDÍGENA COMO LUGAR DE REFLEXÃO ECOTEOLÓGICA

JOSIAS VIEIRA DO NASCIMENTO JUNIOR

Há mais de quinze anos percebi uma necessidade de pertença que me consumia. Não sabia, ao certo, a que referia aquele sentimento. Estava imerso em grupos, organizações, igreja, movimentos, atividades e agendas, mas nada disso satisfazia esse anseio. Foi quando olhei para trás, para os que me trouxeram até aqui e que ainda estavam, de alguma forma, perto de mim e em mim. Seja presentes na memória, ou mesmo nas histórias ouvidas, meus e minhas ancestrais travaram lutas e ofereceram resistência às opressões, escravização e aos maus tratos, para que eu, hoje, pudesse escrever essas linhas. Ancestrais esses que eu não conheci, mas que tinham me trazido até esse momento histórico, e isso não era, e nem pode ser, um fato isolado ou fato simples, pois carrega uma importância maior do que eu, maior do que a minha história isolada. Porque um indígena nunca está só, ou pode estar isolado, senão em comunidade.

Não tenho a intenção de escrever, aqui, um texto acadêmico, mas de convidar leitores e leitoras para uma caminhada por uma trilha na mata da retomada. Da minha retomada ou no processo dela, que está em andamento. Então, que assim seja. Vamos caminhar na mata e ouvir os sons e sinais que podem

nos guiar, e estão presentes, por vezes, no próprio sentir de que sou algo mais do que fora dito.

O que foi dito? Algo sempre é dito sobre nós que temos ancestralidade indígena. Na tentativa de me enquadrar num processo de embranquecimento me reconheceram em tudo que podia me aproximar do branco, menos indígena ou negro. Mas, em outras vezes, nas vozes de parentes – é assim que as pessoas se reconhecem no processo de identificação como indígenas - que trazem a sabedoria da mata, porque nela o Criador se manifesta, os cantos e os contos fazem o coração arder, e o corpo todinho tremer, como se uma coletividade estivesse dentro de mim em celebração. O nome disso é ancestralidade. Talvez, seja mais fácil demonizar do que entender, mas nesta celebração o Deus da Criação é muito louvado durante esse processo da minha retomada, e de tantos parentes e tantas parentes com quem tenho me “aldeado”.

IDENTIDADE

Meu nome é Josias Vieira do Nascimento Junior. Sou um homem negro e tenho a honra de me reconhecer com ancestralidade africana e indígena. Sou neto de Hilda Lourenço do Nascimento e Cleodon Vieira do Nascimento, Rubenita Nogueira do Nascimento e Ademis Nogueira do Nascimento. Sou filho de Raquel Nogueira do Nascimento e Josias Vieira do Nascimento. Alguns desses ancestrais, já se encantaram. Minha vó Rubenita (Mocinha) e meus pais, meu velho e velhas que ainda caminham aqui comigo, formam e são a base de quem sou, e de quem ainda vou me identificar nesse “quem sou”. Desse modo, vou dizer sobre o que vem acontecendo na minha identificação como indígena em contexto urbano, e em retomada.

Primeiro, é importante contextualizar, para quem, porventura, não tenha familiaridade com o termo “retomada”: O que viria a ser e qual o seu sentido na nossa busca?

Seja indígena aldeado, ou em contexto urbano, a retomada é uma realidade desde que as terras dos nossos antepassados foram invadidas por povos que se pretendiam universais no padrão humano e civilizatório, além de donos do que, e de quem, encontrassem pela frente. Estou falando dos povos europeus, sobretudo portugueses e espanhóis, que colonizaram essas terras à procura de riquezas para saquear e terras para se apoderar. Ou seja, eles “tomaram” de nós, e nós, povos indígenas, precisamos (re)tomar o que nos foi saqueado.

Mas a retomada se estende para além da posse da terra. Não há retomada, nem compreensão do significado da terra, se não houver identidade e essa identidade também nos foi tomada.

A partir do período colonial, a colonização, ao contrário do que se pode imaginar, não foi um movimento natural ou algo que trouxe “progresso” e “desenvolvimento” para lugares e povos primitivos. A colonização não foi outra coisa senão uma arma de destruição em massa de inúmeras formas de existir e ser no mundo. Incontáveis chacinas aconteceram enquanto os colonizadores invadiam as terras e, na sequência, os “heróis” bandeirantes “desbravavam” as matas, dando nossos avós para seus cachorros comerem e estuprando nossas antepassadas. Povos inteiros foram dizimados com todo seu arcabouço de riquezas das mais diversas. Estou me referindo a sistemas culturais, espirituais, conhecimentos profundos e milenares que foram, e são, até hoje, encarados como folclore, menor que ciência e primitivos.

A colonização trouxe como padrão de ser humano, o povo branco; como padrão de costumes e cultura, a europeia. E, como

espiritualidade, a cristandade. A religião do colonizador não tinha a intenção de apresentar ou celebrar o Reino de Deus, mas de padronizar a espiritualidade, e legitimar, religiosamente, a vontade da Coroa de invadir e saquear. O que seria o embrião do que conhecemos hoje como imperialismo/capitalismo legitimado e apoiado pela religião. Essa postura se impôs como modo de vida e como epistemologia, o que Anibal Quijano chama de Colonialidade do Poder.¹⁷

Desse modo, o processo de retomada nos impõe um esforço maior do que se imagina ao se dar conta do termo. Extremamente intenso no sentido de nos reencontrarmos com tudo aquilo que nos foi tomado, roubado e condenado. Retomar, para mim, significa reencontrar as origens indígenas das minhas raízes, reconhecer o território sagrado do meu povo, me encontrar na espiritualidade que os conecta, ou conectava, com o Deus da Criação que, por ser tão grande, não cabe na definição que nos foi trazida pela colonização a partir da perspectiva greco-romana.

Neste momento, por ter apresentado aqui a colonização e a colonialidade como o caminho que nos foi imposto em contradição ao modo de vida ancestral dos nossos antepassados, me

17. QUIJANO, 2005. A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa ocidental, antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são, sem dúvida, mais velhas, ou mesmo antigas, e que, nos séculos seguintes, se tornou mundialmente hegemônica, percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu, e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista estabelecido a partir da América.

sinto no dever de apresentar outro caminho, um caminho questionador e crítico, um caminho de retorno, de retomada que venho trilhando. Caminho esse que me posiciona em resistência a essa imposição que nos foi feita. Esse caminho é o da descolonização e da decolonialidade.

Também imagino que não sejam termos e conceitos largamente conhecidos pela maioria, e não haveria de ser. Uma vez que, como pudemos observar, não interessa à colonialidade que se vive, na contemporaneidade, permitir uma diversidade reflexiva epistêmica que venha a descentrar suas normas e padrões, senão o unívoco e o universal. Pensamento divergente, como a decolonialidade, é posto como marginal e insuficiente, em favor de um pretense universalismo.

A decolonialidade é um movimento que se opõe à estrutura que apresenta povos superiores e inferiores, e suas espiritualidades mais como próximas ou mais distantes de Deus, apresentando a perspectiva daqueles e daquelas que foram silenciados ao longo desses mais de 520 anos. Formatos pobremente dicotômicos que tem uma finalidade muito bem definida - a da dominação de corpos e mentes. A decolonialidade opõe as ideias do Norte global às construções milenares do Sul global, pontos cardeais que não se referem ao posicionamento geográfico, mas ao modo de ser e estar no mundo, o que também atravessa a espiritualidade.

Talvez pareça, para quem lê essas linhas, que eu tenha incorrido em uma séria contradição: enquanto neguei a dicotomização do pensamento ocidental, na sequência apresentei dois campos opostos de pensamento. Mas, afirmo que não há dicotomia pelo simples fato de a decolonialidade não ser uma ideia, como é a colonialidade. A primeira é o modo pelo qual olhamos para uma diversidade de pontos de vistas, que foram negados pela segunda,

em detrimento de um só modo de ser e estar no mundo. Dessa forma, ao invés de propor a substituição de um sistema pelo outro, sugiro que destranquemos a passagem para uma diversidade epistêmica ou de saberes, e isso inclui a espiritualidade.

Sendo assim, a decolonialidade é o modo de se posicionar de outra forma distinta daquela imposta pela colonialidade. A descolonização é o movimento de descentrar o eurocentrado em nós que dá base para esse modo de vida, tão evidente no que, daqui para frente, irei chamar de teologia colonial: isto é, a teologia que pretende pensar a fé a partir dos parâmetros da colonialidade.

Quando falo, então, de um modo decolonial de ser e de estar no mundo, quero dizer de uma necessidade que temos, nos locais por onde a colonização deixou suas marcas, de dizer a nossa própria palavra, herdada de nossos ancestrais, como nos orienta, Paulo Freire (2015, p. 109):

Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que, os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue.

Ao dizer: a nossa própria palavra, quero trazer a memória os modos de vida, costumes e culturas que foram diminuídos pela colonização, que instrumentalizou uma religião para nos tornar escravizados e escravizadas, primitivos e primitivas, apoiada pela teologia colonial. Dessa maneira, sou alguém que busca compreender a retomada como uma forma descolonizada e decolonial de estar no mundo.

Sou teólogo por formação, porém, ecoteólogo por conversão. Como ecoteólogo, compreendo que o Reino de Justiça e Paz (Romanos 14.17) será alcançado quando nos percebermos em coexistência harmônica na Criação de Deus. Assim, transcrevo, a seguir, parte do meu artigo: *Ecoteologia Decolonial Sistemática: Um incício, uma contribuição*:¹⁸

Pensando que a teologia eurocentrada é colonial e faz uma reflexão vertical como se Deus se relacionasse apenas com o ser humano, urge o estabelecimento de uma Ecoteologia Decolonial que, em sua construção etimológica, traz os indícios sobre o que versa e o que denuncia para caminhar para sua definição conceitual. A Ecoteologia deveria ser desnecessária, ao passo que a teologia cumprisse o papel de fazer sua reflexão sobre Deus, sua existência e sua operação no todo que fora criado, relacionando-se com ele. Neste sentido, o lugar da Ecoteologia Decolonial é, em primeira instância de denúncia e por conseguinte de construção de novidade de vida para o ambiente teológico (Rm 6:4). E para que, didaticamente, se possa entender essa construção da definição, a etimologia do binômio Ecoteologia Decolonial precisa ser apresentada. Ecoteologia Decolonial (Oikos + Theos + Logos), pensando que o primeiro termo (Oikos) se refere ao todo criado por Deus, soma-se o termo (Theos) que refere-se à própria divindade deste ser enquanto o terceiro (Logos) traz, não somente o conceito de palavra, mas a palavra que cria e diz sobre a sua própria

18. Sugiro que, para compreensão do motivo pelo qual utilizo, na citação, o binômio “Ecoteologia Decolonial”, se faça a leitura do artigo mencionado e constante na bibliografia desse texto. Disponível em: <http://www.unicap.br/ocs/index.php/semanateologica/steo/paper/view/1923>.

Criação que é “muito bom” (Gn 1:31). Dessa forma, pode-se definir a Ecoteologia como o estudo sistemático da palavra da divindade sobre tudo o que ela criou. E, deste modo, podemos afirmar que, o fazer Ecoteológico se estabelece na conexão com a divindade, pela coexistência harmônica entre todos na Criação que revela o Criador. Seres humanos e não humanos, bióticos e abióticos. Porém, não é possível ficar por aqui, se não contextualizar que para a Ecoteologia ser, a partir de uma coexistência harmônica na Criação de Deus, ela precisa ser Decolonial, pois entende a Criação, não como um ativo ou um recurso, mas como um organismo vivo no Criador e a partir de onde o próprio Criador se manifesta, se relaciona e salva. Diferente da objetificação criada pelo eurocentrismo antropocentrista que se baseia na exploração para alimentar o sistema capitalista. (NASCIMENTO, 2021)

Tomando, como exemplo, a fala do cientista e padre jesuíta Teilhard de Chardin, quero tecer um pouco sobre a prática de um ecoteólogo. Chardin (1957, p. 162) diz que: “O grande mistério do Cristianismo não é a aparição, **mas a transparência de Deus no universo**. Não somente o raio que aflora, mas o raio que penetra. Não a Epi-fania mas **a Dia-fania**”.

É sobre essa transparência de Deus em sua Criação que o ecoteólogo se debruça. É apontando que a imanência que se aprende nos seminários não somente não pode ser esquecida, mas que ela talvez seja a primeira forma através da qual se veja o Criador em seu processo missionário, a *Missio Dei*.

Como ecoteólogo busco observar que Deus se revela, dentro do que ele quis revelar, em sua Criação, e nos apresenta todo o seu plano de redenção na simplicidade da renovação da Criação.

Isso é tão nítido que nós, teólogos, que adoramos teorizar tudo, chamamos Teologia Natural. Mas, o que fizemos foi complicar, trazendo a centralidade da Revelação de Deus para o texto, esquecendo de caminhar no jardim (Gênesis 3.8).

Desencantamos o mundo da presença de Deus e a centralizamos no relato de sua história de amor como uma regra. E, apesar da teologia colonial dizer que a Teologia Natural e a Teologia da Revelação são complementares, ela também diz que a segunda é especial e para pessoas especiais, bastando em si mesma.

É papel do ecoteólogo, em sua reflexão, trazer à tona a compreensão a respeito do Reino de Deus e que este é indissociável da ideia de coexistência harmônica na Criação, porque essa coexistência é resultado da presença desse Reino. Diante disso, o ecoteólogo tenta pôr em prática essa complementariedade, buscando apontar caminhos de percepção nos quais o que se pode ler na Revelação está estampado na Criação.

Isso é confirmado pelo apóstolo Paulo, que diz: “Porque nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades. Tudo foi criado por ele e para ele” (Colossenses 1.16). Em alinhamento total com o que o evangelista João aponta, quando abre seu evangelho, afirmando que: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez” (João 1.1-3).

Eu percebo, nesse contexto de reflexão sobre o fazer ecoteológico, que, no decorrer da história do Cristianismo, a igreja herdou a influência sincrética greco-romana do Maniqueísmo, separando tudo em espiritual e carnal, bem e mal, sobrenatural e natural – a

esta última sendo atribuída uma carga de pecado, e classificando como profano tudo que não é sobrenatural.

Contraditoriamente, ao que parece, não há nada tão impuro que não possa ser usado. Ao mesmo tempo em que condenamos ao fogo o mundo inteiro, é dele que nos alimentamos e nos mantemos e, ainda, como igreja, damos apoio a uma estrutura egoísta e avarenta que extrai desse mesmo mundo toda a riqueza a fim de ser acumulada. Como é o caso dos *recursos* naturais que servem para satisfazer necessidades de poucos seres humanos. Assim, transformamos o mundo em objeto de dominação em favor de alguns.

No âmbito da satisfação humana, o homem é o centro de todas as coisas – ideia herdada do Humanismo renascentista –, havendo um distanciamento cada vez maior da noção de interdependência entre os seres (coexistência). Isso contribui para o processo de objetificação da Natureza, no qual fauna, flora e minerais passam a ser “o que” ao invés de “quem”. E de “quem” se está falando? Da Criação!

A posição da igreja parece muito bem fundamentada nos textos de Gênesis 1.26 e II Pedro 3.12. O problema recorrente, que precisa ser observado, é que dissociados do contexto em que foram escritos e, assim, mal lidos, e nem mesmo contextualizados para a contemporaneidade, resultam na coisificação do que Deus disse que é “muito bom” (Gênesis 1.31).

A Criação de Deus se dá no decorrer da história e no mundo (kosmos), totalidade criada por Ele. Uma vez que nessa totalidade está o ser humano, seria uma incoerência pensar que tudo o que Deus criou serve unicamente para a satisfação hedônica do ser humano, e sua insaciável fome por prazer, acúmulo e realização individual.

A espiritualidade, enquanto indígena, me leva a perceber que sou parte do mundo, e Deus é louvado quando me relaciono integralmente e em respeito ao que Ele fez. É preciso entendermos uma existência comum – coexistência - partilhada entre tudo o que foi criado. Portanto, coexistir harmonicamente na Criação é entender que a igreja, enquanto reunião de seres humanos, precisa encontrar a prática de sua espiritualidade em meio à Criação do Deus que tudo fez, entendendo que tudo foi criado cumprindo um principal propósito: anunciar quem é esse Deus (Salmo 19.1).

A Criação – para além de um complexo diverso e rico –, é um ser em si mesma e, por isso, recebe a pessoalidade conferida pela imanência do Deus que se revela em tudo que criou. Nela, cada ser possui seu papel ativo nas relações de interdependência e coexistência, havendo anomalias quando há a sobreposição ou mesmo exclusividade de alguma espécie. Esse é o caso das ações antrópicas, ou seja, quando o homem modifica a natureza, ávido por um *desenvolvimento* irresponsável, insustentável, causando catástrofes que são irreversíveis, na maioria das vezes.

A coexistência harmônica na Criação conduz o ser humano a se entender parte dela, e não **a parte**. O que requer não usar o critério da racionalidade humana para impor sua superioridade, pois, como nos ensina o sábio ditado africano: “enquanto os leões não souberem escrever, os caçadores serão sempre os heróis nas narrativas de caça”. Não damos ouvidos aos gemidos da Criação, e não a temos como protagonista de sua história, subalternizando sua pessoalidade, como dito acima, conferida pela presença imanente de Deus. Portanto, coexistir harmonicamente é entender também que o plano salvífico de Deus é para toda a Criação, sem distinção ou escala de valor.

Desse modo, meu fazer ecoteológico decolonial parte da premissa de que buscar o Reino de Deus passa por modos de demover do centro da construção de conhecimento uma teologia colonial, antropocentrada, eurocentrada, a partir da perspectiva do ministério da reconciliação expresso em II Coríntios 5.18-20.

A partir disso percebo o lugar de fala dos povos que me originaram, seus saberes e seu lugar negado e subalternizado. Mas, são os povos indígenas que nos apresentam a coexistência harmônica no território, na Criação, modo esse que mais se aproxima do resultado da reconciliação, nas palavras do profeta Isaías (11.1-9), do que a estrutura legalista e de costumes templários da teologia colonial.

Assim, a essência da espiritualidade dos povos indígenas está nessa coexistência harmônica na Criação, conhecida como: Bem viver, Buen Vivir, Sumak Kawsay (João 10.10), Limolaigo Toipe. Tudo se refere ao modo de vida integrado que figurou no primeiro momento de criação de Deus, que nosso erro infectou, mas que se mantém segredado em cada semente, em cada folha e no modo como nos relacionamos com elas.

MEUS ANCESTRAIS, CONHECIDOS E NÃO CONHECIDOS

Preciso dizer que falo de uma retomada em andamento, por dois motivos. Primeiro, porque em território invadido a retomada precisa ser contínua. E, segundo, porque ainda não consegui identificar o meu povo de origem. Há, somente, alguns indicativos sobre os quais vamos conversando ao logo dessa trilha na mata.

Passar a entender esse caminho, só foi possível, a partir do momento que olhei para trás, na história da minha família, dos meus

ancestrais. Tudo começou quando busquei meus antepassados e ancestrais mais próximos e encontrei esse rosto:



Tão conhecido, tão próximo e tão amado que consigo ouvir sua risada cínica e contagiante, como se estivéssemos agora debaixo do alpendre de sua casa, onde costumávamos nos reunir para ouvi-lo contar histórias: Cleodon Vieira do Nascimento, vovô Cleodon.

De fenótipos completamente reconhecidos como indígenas, era agricultor, conhecedor da terra e da mata. Nascido em Igarassu, PE, no dia 16 de novembro de 1926, e falecido em Recife, no dia 05 de junho de 2004, havia deixado sua cidade e veio para a cidade de Olinda, com a família, para aproveitar oportunidades na extração de madeira, areia lavada dos rios, mas, sobretudo, no trabalho em indústrias que se instalavam naquela cidade. Esse homem duro, mas generoso, sério e risonho, firme, mas que se derretia com os netinhos, dos quais sou o segundo, deixou muita saudade em todos e todas nós. Especialmente em mim, deixou muitas perguntas sem respostas.

Casado com vovó Hilda Lourenço do Nascimento, nascida em 30 de maio de 1932, tiveram 12 filhos, dos quais Josias Vieira do Nascimento é o segundo, e de quem sou o primeiro filho. Vovô Cleodon era filho de Maria Vieira de Vasconcelos (Dindinha, ou Mãe Lica), nascida em 15 de setembro de 1902, que se encantou em 29 de dezembro de 1985. Mesmo não estando escrito no registro de nascimento, seu pai era José Joaquim do Nascimento (Pai Joaquim), nascido em 03 de agosto de 1878, e se encantou em 05 de fevereiro de 1956.

Segundo os relatos da família, Pai Joaquim era filho de índia. Essa Avó, mãe do Pai Joaquim, avó de vovô Cleodon, como vou chamá-la daqui por diante, pelo fato de ainda não saber seu nome e por ser uma forma respeitosa de me referir à minha ancestral, foi çaçada no dente do cachorro – como se diz das mulheres indígenas que eram pegadas na mata - e tomada por mulher por um homem, até aqui desconhecido, nas redondezas de Goiana, PE, onde Pai Joaquim nasceu e cresceu e construiu sua vida.

Abro aqui um parêntese para a denúncia. O que se conhece como Brasil, hoje, foi construído sobre a base do estupro de nossas mulheres e violência contra nossos povos indígenas. No século XVIII, havia, na legislação brasileira, a legitimação do estupro e foi esse tipo de trauma pelo qual a minha Avó passou. O Alvará de Lei, de 4 de abril de 1755, afirma que: “os vassallos do Reino da América que se casarem com índias não ficarão com infâmia alguma, antes serão preferidos nas terras em que se estabelecerem etc.” estabelece que, para você ter preferência na posse de terras por parte de “El Rey”. Você, homem, deveria casar-se com uma mulher indígena, mesmo que isso significasse pegá-la à força. Violento isso, né? Violento mesmo é ler todo o alvará impetrado por “El Rey” que, claramente, tinha o objetivo de diluir os indígenas

na genética do povo branco, chegando ao ápice de proibir que os descendentes fossem chamados de caboclos ou termos que fossem injuriosos. Essa prática se estendeu por todo o território, e um sem-número de mulheres indígenas conheceu o estupro e a geração de filhos e filhas a partir dele.

A Avó não falava português e não se sabe, ainda, o seu povo ou seu nome. Esse é o relato que pude obter até agora sobre ela através de minha tia-avó Irene Vieira do Nascimento, que é neta dela, mas a memória já lhe trai e não tem muito mais coisas para nos acrescentar, por enquanto. Ela sempre me atende com um carinho maternal e muito amor ao acolher minhas perguntas. Tia Irene morou muito tempo no Rio de Janeiro e conseguimos nos reaproximar por intermédio de uma prima chamada Noêmia, que reside na capital fluminense, e tivemos nossa ligação construída através dessa busca de retomada durante a pandemia da COVID-19.

Essa Avó é a minha ancestral. Mais uma das diversas vítimas de estupro institucionalizado pela colonização que invadiu este território. Mais um exemplo de nossos indígenas sendo submetidos/as às leis que não são suas, por pessoas que não eram daqui e usurparam seu território. É ela, essa Avó, que procuro, procuro com muita força e chego a senti-la pertinho quando penso nela. É na Avó que se guarda todo o segredo da minha retomada, sobre como seu povo se relacionava com Deus na mata e sobre como essa mesma mata os alimentava, os curava e era cuidada por elas e eles.

Recentemente, enquanto preparava esse texto, fui lembrado por meu irmão, Willian Vieira do Nascimento, que há outra ancestral que segreda nosso sangue indígena.



Essa senhora, baixinha e de cara amarrada, é Maria Francisca de Souza (Mãe Velha, 1903-1983), e que se encantou quando eu tinha apenas dois anos, mas tenho, impressionantemente, memórias dela. São apenas clarões, mas é bom sentir ela também aqui, pertinho. A recordação que meu irmão trouxe me encheu ainda mais de força. Eu achava que nossa ancestralidade indígena vinha somente do lado paterno, mas Mãe Velha é cafuza, filha de negros com indígenas. Assim, a minha retomada vai se constituindo, como uma prática típica dos nossos povos tradicionais aqui do Nordeste, uma colcha de fuxico. Retalhos de histórias e pequenas informações.



Essa é vovó Mocinha, Rubenita Nogueira do Nascimento. Filha de Mãe Velha, nascida em 15 de fevereiro de 1935. Quero, com elas duas, falar sobre a cura que vem da mata, onde a minha ancestral foi caçada, e que traz um peso muito grande de significado e importância para mim.

Certa vez, eu disse a um terapeuta, que se minhas pernas não fossem para andar, elas seriam raízes. Sempre que posso, tento me refugiar na mata para me sentir acolhido, protegido. Minha ligação com a floresta não tinha explicação até iniciar meu processo de retomada e entender que eu vim dela. O jardim que o Senhor plantou e nos entregou a ele, e ele a nós, para nos cuidarmos mutuamente.

Nossas mentes ocidentalizadas, habituadas a pensar em cura somente a partir de medicamentos alopáticos da indústria farmacêutica, só entende essa relação direta com a mata a partir dos tratamentos alternativos à base de ervas. A verdade é que essa indústria se apropriou do que o Deus criador nos proporciona a partir da Natureza e transformou isso em mercadoria.

A ciência não reconhece que é no conhecimento tradicional sobre a mata que tem início a sua caminhada. Para exemplificar, apresento o povo Xukuru do Ororubá e sua agricultura como modo de vida.

Há um povo indígena, no agreste pernambucano, chamado Povo Xukuru do Ororubá que trabalha seu modo de vida a partir da relação com a mata sagrada. Mesmo que eu não tenha, até aqui, identificado esse povo como a origem da minha ancestralidade, o acolhimento que recebo na aldeia me permite falar das minhas duas velhas acima a partir do modo de vida Xukuru.

Esse povo, que desde a década de 1980, está em processo de retomada de seu território sagrado e de sua cultura, encontrou uma forma original que eles chamam de “Ciência dos Invisíveis” (Lonjy-Abaré), que significa observar com atenção e em silêncio. Esse termo traz consigo o conhecimento acumulado pelo povo na observação de como a alimentação e o uso das ervas na mata são poderosas formas de curar o ser humano. Isso está relacionado com a espiritua-

lidade do povo, porque não há como dissociar a espiritualidade da vivência cotidiana e, por conseguinte, em sua religiosidade.

A princípio, com a nossa mente condicionada pelo modelo científico ocidental, muitos de nós nos encaixamos no que Mircea Eliade chamou de “Homem não-religioso”,¹⁹ e acabamos por achar que os invisíveis são espíritos, e demonizamos a cultura do outro antes de conhecê-la. Fazemos, assim, o mesmo caminho colonial proposto pelos invasores.

Com o conceito do “homem não-religioso”, Eliade trabalha o sentido de religioso não como um sistema de normas, mas como espiritualidade. Esses invisíveis são guardiães e guardiões de conhecimentos milenares no manuseio de ervas, pessoas que tratam as doenças das mais diversas modalidades apenas usando o que encontram na mata, em seu cotidiano.

Com as minhas velhas aprendi isso. Essas mulheres sempre mantiveram jardins em suas casas. Plantas que não somente tinham uma função ornamental, mas sempre foram verdadeiras farmácias vivas. Minhas dores, feridas e febres na infância foram curadas pelas mãos habilidosas de Mãe velha e Vovó Mocinha com o que o Criador lhes entregara na Natureza, com a sua observação silenciosa, aprendendo com suas antepassadas, o que o Povo Xukuru chama de Lonjy-Abaré.

Essas são informações muito valiosas que recolho com meus mais velhos e minhas mais velhas na tentativa de remontar essa trilha. Mas, é muito difícil reconectar essas memórias quando passamos tanto tempo sendo vítimas de um apagamento histórico sistemático, impetrado pela Religião e pela estrutura de um Estado racista, que tinha nos aldeamentos uma ferramenta

19. ELIADE, 1962, p. 27.

muito forte para desmobilizar a resistência dos povos indígenas em todo território de Pindorama.²⁰

O que eu gostaria de deixar marcado, nesta seção do meu relato de retomada, é a grande importância que as mulheres da minha família têm na minha caminhada. Muito embora elas não tenham lembranças, que seriam de extrema importância, a memória afetiva com a qual nos conduzem desde o primeiro dia de vida vem carregada de histórias e atitudes que contam mais que mil palavras.

Talvez, seja essa memória ancestral gravada no território dos nossos corpos e do nosso sangue para alcançar as gerações seguintes que tenham sido passadas para mim, e me tenha causado tanta necessidade de retomar. Em honra a elas, e celebrando sua vida e nossa ancestralidade, deixo aqui uma poesia que compus para que essas mães.

*Numa cultura que é patriarcal
Onde o homem é que se acha grande
Baluarte, força que vence o mal
Resistência, e da casa inerrante
Esbarramos com a força matriarcal
Resistência, mais antiga e relevante
Insistência e (re)existência.
É a MÃE, a que se torna AVÓ,
Nos ensina o segredo da existência,
não da morte, da VIDA, ela só.
O modo de germinar, não “homênciã”.
A cura, não o descaso. Prudência.*

20. Pindorama é o nome que os povos indígenas, à época da invasão, chamavam esse território, hoje conhecido como Brasil. De forma mais abrangente, também podemos chamar de Abya Yala.

OS MANCHADOS

Mesmo estando somente há cinco gerações da Avó, tenho apenas alguns indícios, apontados por outros documentos e conversas com parentes, sobre as possibilidades de identificação do meu povo. É impressionante como a resposta às minhas perguntas são sempre um “não lembro, meu filho”, e eu não culpo meus mais velhos por isso. Desde que essas terras foram invadidas temos passado pelo apagamento, e isso nos tira do colo dos nossos ancestrais e nos faz misturados por outra ferramenta terrível de desconstrução de povos que é a miscigenação. Isso nos torna mestiços e, de alguma forma, tem o objetivo de nos fazer renegar nossos ancestrais. E não sendo uma coisa nem outra, somos manchados.

Acolhendo a reflexão da socióloga aimará Silvia Cunsicanqui, precisamos, primeiramente, nos identificar como somos e, na sequência, encontrar quem nos trouxe até aqui. Silvia Cunsicanqui nos ensina sobre a palavra “Ch’ixi”, para falar do seu autorreconhecimento como mestiça. Ela a descreve assim:

O título desta apresentação é c’hixinakax utxiwa. Existe também o mundo de Ch’ixi. Pessoalmente eu não. Eu considero q’ara (culturalmente nu, usurpado do estrangeiro) porque eu reconheci totalmente minha dupla origem, aimará e europeia, e porque vivo do meu próprio esforço. Portanto, eu me considero ch’ixi, e considero esta a tradução mais adequada da mistura heterogênea de que somos os chamados mestiços e mestiças. A palavra ch’ixi tem conotações diferentes: é um produto de cor da justaposição, em pequenos pontos ou manchas, de duas cores opostas ou contrastantes: branco e preto, vermelho e verde etc. É aquele cinza manchado resultante da mistura imperceptível de branco e preto, que são confundidos com a percepção sem

que nunca misture. A noção Ch'ixi, como muitos outros (allqa, ayni) obedecem à ideia Aymara de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, para a lógica do terceiro incluído. Uma cor cinza ch'ixi é branca e não é branco ao mesmo tempo, é branco e, também, é preto, seu oposto. (RIVERA, 2010, p. 69)

Ao mesmo tempo em que a socióloga faz um trabalho para identificar os invisibilizados, ela se coloca nesse lugar de quem constrói o pensamento junto com esse novo povo. Podemos traduzir essa palavra para “manchado”, ou “pardo”, palavra usada, mais comumente, para embranquecer os povos não brancos. Com isso, se tenta, desde a colonização, impor um padrão para que o indígena se enquadre na cultura branca. Inclusive sua espiritualidade, através da Religião.

Sempre me tentaram descrever com tudo o que se aproximasse do branco, e isso inclui a Religião. Não é fácil informar, ainda, em qual geração, especificamente, a minha família se tornou evangélica. Imagino que eu seja a quinta geração de evangélicos na família da minha mãe, e a terceira na do meu pai. Antes disso, a Avó, minha ancestral paterna, estava na mata com os seus, se relacionando com Nhanderu – nome, em Tupi antigo, para o Deus criador de todas as coisas.

Uma pausa: penso que o tronco Tupi seja nossa origem, por estarmos localizados historicamente entre o litoral pernambucano e paraibano e a Zona da Mata. Desse modo, há algumas possibilidades para a minha ancestralidade nas etnias Tupinambá como um ancestral comum ente outras, a saber: Potiguara, Tabajara, e até os Caetés, considerados extintos.

Menciono a Religião como ferramenta de embranquecimento porque as “verdades” entregues aos indígenas recém-convertidos

serviram para que eles esquecessem suas origens, de quando eram alcançados pela provisão de Deus enquanto viviam e caminhavam na mata.

É importante perceber a Religião como uma sistematização humana, com seus conjuntos de regras que visam a relação com uma divindade. No caso do Cristianismo, a divindade é conhecida por Deus e os vários outros nomes atribuídos a Ele. Por outro lado, e bem diferente da Religião, está a espiritualidade, que é a própria relação com essa divindade e o vivenciar essa relação no contexto ao seu redor.

O Cristianismo, enquanto Religião, não representa a igreja-corpo de Cristo, mas um mecanismo. A igreja está, em parte, no Cristianismo. O Evangelho, boa notícia do Reino de Deus, está muito além do que essa estrutura de regras nos apresenta. Mas, não estou dizendo que se deve abandonar o lugar de religiosidade, eu continuo na igreja evangélica. Quero dizer, apenas, que precisamos reconhecer o que é e não é o Reino de Deus, e que o encontro com as nossas raízes ancestrais pode, inclusive, nos ajudar a compreender a presença de Deus em nosso meio.

Nesse sentido, a igreja que chega junto com a colonização está focada em assegurar as riquezas para a Coroa e promover um modelo de cristandade. Para isso, ela trouxe a teologia colonial a fim de legitimar a exploração, escravização e extinção dos nossos povos. Se houvesse, de fato, interesse em compartilhar sobre o Reino de Deus, os missionários que aqui chegaram, sejam eles católicos, no momento da invasão, ou os evangélicos, nos séculos seguintes, não teriam perdido tempo e se colocariam junto aos povos dessa terra para compartilhar suas percepções de como Deus, Nhanderu, se apresentava no meio da mata, nos rios e montanhas. No meio do mar.

Mas, nossos povos não foram vistos como gente. Como não éramos nada, seríamos qualquer coisa imposta. E a minha retomada me leva a negar isso. O Deus que se manifesta em sua Criação é o mesmo Deus que caminha com os povos indígenas nos resquícios de jardim que a humanidade ocidentalizada ainda não conseguiu destruir. É esse mesmo Deus que vimos operar maravilhas nos relatos bíblicos, e que continua vivo, se manifestando em sua Criação, colocando a cura na mata, e a sua imanência pede que eu me relacione com Ele como eu sou.

Como mencionei, essa cura que encontramos em ervas e alimentação na mata também pode nos curar do veneno colonial, e nos ajudar a seguir em conversão contínua na caminhada com Deus, porque não existem dois mundos criados por Deus, não existem duas Naturezas criadas por ele. A Natureza que o honra com a proclamação dos céus, e o anúncio que o firmamento faz, é obra de suas mãos, e nós, povos indígenas, já sabemos disso há milênios.

Qualquer “mundo” que tenha sido criado diferente disso não serve a Deus, senão ao deus-dinheiro e ao deus-mercado. E é urgente que iniciemos uma trilha na mata da retomada onde possamos encontrar o que o apóstolo Paulo falou sobre reconciliação. Ainda que o acontecimento histórico da encarnação de Deus, em Jesus, não tenha sido conhecido pelos povos indígenas, a Palavra que se fez carne é a mesma palavra que criou tudo e deixou sua essência de renovação constante em toda a sua obra.

Não há como errar o Reino de Deus se nos pusermos a observar em silêncio o movimento dEle por entre as folhas verdes e secas, a mata de pé e os troncos que caem naturalmente. E, me lembro que, no início de seu ministério, o Jesus histórico estava no deserto se confraternizando com as feras, e os anjos lhes serviam. Reconhecendo o lugar lindíssimo dos meus parentes indígenas

no jardim que reafirmo que as boas novas do Evangelho não anulam a cultura indígena, mas reafirmam seu lugar de chamados por Deus para guardar e cultivar a terra. É na espiritualidade do Evangelho que eu encontro Jesus reconciliando com Deus todas as coisas (2Coríntios 5.18-20). Até a nossa mente quando pensa que só há um modo de nos relacionarmos com Ele.

De novo, referindo a Teilhard de Chardin, quando ele aborda a *dia-fânia* faz um paralelo com o que percebemos ao olharmos um belo vitral. Admiramos a obra colorida e a beleza que o artista conseguiu estampar. Mas não nos damos conta do vidro. Nem tampouco que o vidro traz o próprio artista sustentando a obra. Assim é Deus imanente na mata, ou seja, toda sua Criação. Sua obra subsiste nele, de modo que nossa agressão contra a Criação é um pecado contra a santidade criadora de Deus. Precisamos deixar a semente do Evangelho germinar como um renovo no meio da aridez criada pela teologia colonial, onde os sinais do Reino fazem perceber o frescor da *dia-fânia*.

POVO-SEMENTE

Um sábio indígena, certo dia, me disse, ao me ouvir falar que, talvez, meu povo já fosse extinto, que nós, indígenas, nunca somos extintos porque somos povo-semente. Somos plantados e no tempo certo nosso povo volta a germinar.

Foram palavras de Iran Xukuru, um bacurau e grande amigo que puxa as toadas do Toré nas celebrações na aldeia. A função do bacurau é exatamente essa: entoar os cânticos que puxam a roda de Toré nas celebrações e rituais no povo Xukuru, Potiguara e todos os povos do tronco Tupi. Claro que, com toda autonomia que

cada povo dispõe, esse nome pode variar bastante, mas esse é o modo como o povo Xukuru se refere a essa figura.

Pensando nisso, e não encontrando ainda qual o povo que me origina, tenho caminhado lutando para que o desânimo não chegue em meu processo de retomada, a ponto de me levar a achar que sou de um povo já extinto. Mas, a mata ensina outra lição: a semente, ao invés de morrer e ser sepultada na terra, pode ser plantada e dar origem a uma nova árvore. O mesmo ocorre com nossos povos ditos extintos: a semente é plantada para que brote e nasça novamente um povo ainda mais forte e resistente.

Munido dessa inspiração, sigo na trilha dos indícios de povos que, talvez, tenham sido meus ancestrais: os Potiguara e os Tabajara, por exemplo. Essas duas etnias viveram em conflito entre si, no século XVI, acirrado por portugueses, com os quais os Tabajara teriam formado aliança contra os holandeses e franceses que, por sua vez, eram apoiados pelos Potiguara.²¹

Os idos de 1535 a 1595, aproximadamente, foram anos de bastante resistência por parte dos Potiguara, ou Pitiguara, como trazem alguns registros, contra os portugueses e luso-brasileiros que tentavam estabelecer as capitanias de Pernambuco e Itamaracá, e a manutenção dos engenhos de cana de açúcar. Nesses enfrentamentos, houve o ataque ao engenho de Diogo Dias e a paralisação de três engenhos que já não moíam na ilha de Itamaracá. Também, acrescento a essa lista de povos um parente mais antigo que seriam os Tupinambás, um ancestral comum a esses povos, ou os Caetés, povo historicamente extinto no século XVII.

21. Esses dados se encontram em: *Religião, Espaço e Transítividade*. Tese de mestrado de Sandro Guimarães de Salles, UFPE.

Desterritorializar um povo nos aldeamentos ou anunciar sua extinção é uma pancada muito forte. E tão forte quanto isso é a necessidade de buscar origens e identidade de pertença para seguir retomando. Essa pancada forte, esse sentimento de desânimo, é muito perigoso para o povo indígena. Foi com o desânimo causado pela escravização a que eram submetidos que diversos povos cometeram suicídio para não se escravizar. É o desânimo que acomete o indígena quando lhe é tirada a terra, a ancestralidade, tentando tornar o indígena uma substância amorfa e ocidental, chamando de pobre, trabalhador, sem identidade ou com o padrão de outro.

Porém, conversando com o mesmo sábio parente Xukuru, da região da Serra do Ororubá, onde está a cidade de Pesqueira, PE, que Iran Ordônio - Iran Xukuru –, me levou a aprender a lição de que somos povo-semente. A semente fica adormecida e enterrada por um tempo, mas no momento certo germina e coloca toda uma mata de pé.

Não é interessante para o deus-mercado que o povo, ou os povos, se organizem em torno de sua identidade ancestral e étnica. Essa retomada fortalece os que sempre defenderam a Natureza, que é ameaçada pelo grande Capital, e aqueles que, como descritos por Mircea Eliade, não vivenciam a espiritualidade, e apenas a materialidade lhes importa: as grandes empresas de mineração, os grandes bancos e as grandes indústrias, com o agronegócio. Eles compram governantes, encomendam a extinção de povos. Vivemos no país onde mais se matam ambientalistas. Eles, também, estão na origem das questões relacionadas às mudanças climáticas: a elevação do nível dos mares, tempestades e furacões mais intensos, secas catastróficas, desertificação. Nada disso obedece ao curso natural das coisas, senão são consequências da degradação impedida pela ganância hedônica humana por riquezas e acumulação.

Até aqui, usei o termo “mata” para me referir à Natureza, à Criação de Deus. O convite que faço é para entendermos a mata como o ecossistema mundial. Esse convite se estende para nos identificarmos a partir da cidadania planetária que começa na nossa aldeia, cidade ou nação. Assim, não pode haver para nós uma diferença entre Natureza, planeta e Criação de Deus, mas apenas o entendimento de que são a mesma coisa. E, aliado a esse entendimento, a atitude curiosa para aprender com os povos indígenas que convivem com e na Criação em total respeito e cuidado mútuo, há milênios, como verdadeiros Guardiões da Terra.

Dessa forma, limitar o Criador ao termo “Deus”, que somente é compreendido por uma parcela de pessoas, é uma redução. Chamando a atenção, aproveito para fazer uma justa homenagem ao saudoso Desmond Tutu, que nos deixou enquanto escrevo estas linhas, que nos disse: “Deus não é Cristão”. Aguçando, um pouco mais, nossa percepção quanto à grandeza dEle, talvez iniciemos uma caminhada melhor na retomada junto com os povos que sempre foram guardiões da Terra, honrando ao Criador em coexistência harmônica.

CONTINUAR (AVANÇAREMOS!)

Continuo a busca pela identidade e continuo buscando as memórias daqueles que me antecederam. Com minha Avó, seja ela parte de Tupinambás, Potiguaras, Tabajaras ou Caetés, acolho sua luta por manter a Natureza viva e coexistindo nela como quem atende a um convite de continuar e avançar.

O Povo Xukuru, mencionado anteriormente, ficou muito tempo disperso e não se achava mais quem se identificasse com ele. Pelas diversas invasões ao seu território por parte de fazendeiros

latifundiários e as sucessivas miscigenações, os Xukuru se entendiam como caboclos e não mais como indígenas. Até que um Cacique se levantou e encorajou poucos indígenas a retomar o seu território sagrado. Esse Cacique era Xikão Xukuru, o Mandarú.

Desde então os Xukuru se consideram sementes de *Mandarú*, nome indígena de Xikão, pois lutaram pela liberdade da terra e de tudo que à terra pertence. Hoje, continuam a luta para garantir terra, liberdade e coletividade; para garantir o seu legado e o Bem Viver Xukuru (Limolaigo Toipe), sendo assim fiéis à terra velha, mundo dos encantados.

Xikão Xukuru, com o movimento de retomada do seu povo, foi semente, e quando as condições passaram a ser favoráveis, o seu espírito guerreiro partiu: “Dez anos depois (da retomada do território sagrado), em maio de 1998, Xikão passou a ser semente novamente quando foi assassinado pelos latifundiários invasores durante a luta pelo direito à terra.” Palavras de Iran Xucuru. Xikão encorajava o povo na sua retomada, dizendo: “Diga ao povo que avance!” Na retomada, que agora faço, respondo como seu povo responde: “AVANÇAREMOS!”

Retomar significa reafirmar a fé, para mim. Isso é o contrário do que me foi ensinado ao longo de tantos anos de teologia colonial. Buscando reencontrar minhas raízes, busco entender o sentido de viver em novidade de vida (Romanos 6). A renovação está presente no ciclo da existência como assinatura do Grande Espírito, Nhanderu, Deus Criador de todas as coisas. Como no caminho de Emaús ou de Damasco, o Cristo, palavra encarnada, se manifesta me fazendo amá-lo mais, vê-lo manifesto na vida pulsante que somente quem caminha no jardim pode ver.

A busca por retomar minha ancestralidade, minhas raízes e meu povo, me levará a um lugar. Não ao final da trilha, mas a

novos começos. A trilha no meio da mata da retomada, ou seja, da Criação, me leva a entender o que vem a ser Abya Yala, a Terra sem Males. É o Reino de Justiça, Paz e Alegria (Romanos 14.17), o Reino de Deus que se estende daqui para a eternidade. É essa Jerusalém Celestial que, ao invés de nos levar para outra dimensão, desce até nós e configura a morada de Deus entre os homens em sua plenitude de novos céus e nova terra, conforme Apocalipse 21.1-3, que diz:

E vi um novo céu e uma nova terra. Porque já se foram o primeiro céu e a primeira terra, e o mar já não existe. E vi a santa cidade, a nova Jerusalém, que descia do céu da parte de Deus, adereçada como uma noiva ataviada para o seu noivo. E ouvi uma grande voz, vinda do trono, que dizia: Eis que o tabernáculo de Deus está com os homens, pois com eles habitará, e eles serão o seu povo, e Deus mesmo estará com eles.

É isso que dá sentido completo à minha caminhada para seguir retomando. A minha fé se renova e não é anulada. Se fortalece e não se dissipa. Se constrói dia a dia convertendo-me do que antes conduzia para a morte, mas hoje encontro o que me converte ao Evangelho, que é poder de Deus.

Salve os povos indígenas!

Salve Pindorama!

Salve Abya Yala, a terra sem males!

Que venha o Reino de Deus!

Que Deus te Bendiga.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÍBLIA SAGRADA:** Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.
- DE CHARDIN, Pierre Teilhard. **Le Milieu divin**. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 59ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- NASCIMENTO, Josias Vieira Junior. **Ecoteologia decolonial sistêmica: um início, uma contribuição**. Disponível em: <http://www.unicap.br/ocs/index.php/semanateologica/steo/paper/view/1923>. Acesso em: 19 dez 2021.
- QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder**, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- RIVERA, Silvia Cusicanqui. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- SALLES, Sandro Guimarães. **Religião, espaço e transitividade: Jurema na Mata Norte de PE e sul da PB**. Orientador: Prof. Dr. Carlos Sandroni. 2019. 61 f. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. In: **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos**, v. 8, n. 2, p. 79–98, 2008.

11. MINHA TRAJETÓRIA DE MULHER-INDÍGENA-EVANGÉLICA-PATAXÓ²²

KEYLA FRANCIS DE JESUS DA CONCEIÇÃO

PRIMEIROS PASSOS- INFÂNCIA

Sou Thyxaya, pertencço ao povo indígena Pataxó, registrada nacionalmente como Keyla Francis de Jesus da Conceição. Sou filha de pai e mãe Pataxó. Somos duas irmãs, sou a mais velha. Nasci em uma comunidade indígena Terra Indígena Fazenda Guarani, no município de Carmésia, em Minas Gerais. Cresci na comunidade recebendo os ensinamentos do povo Pataxó, aprendendo os ensinamentos de como ser uma mulher Pataxó, aprendendo sobre as atividades de casa, aprendendo, também, nas brincadeiras com outras crianças na aldeia, aprendendo, também, na escola da aldeia, apesar de não ter estudado em escola indígena.

SEGUNDO PASSO- GRADUAÇÃO

Quando me formei no Ensino Médio, iniciou o segundo passo em minha vida, a graduação. Para cursar uma graduação eu entrei

22. Essa nota autobiográfica foi escrita para compor o capítulo da dissertação intitulada: Notas sobre Elas: narrativas autobiográficas.

em uma universidade particular. Para fazer o vestibular, conseguimos um convênio com as pessoas da Igreja católica junto com o CIMI. E, acredito que foi fazendo essas redes e tal..., devido a estes vínculos que conseguiram que o aluno indígena, depois que passasse no vestibular, entrasse para o curso sem pagar nada. Na época, uns primos meus fizeram e entraram para ciências biológicas. No ano seguinte, eu fiz e entrei para o Direito, e fiquei com meus primos numa casa custeada pelos jesuítas. Nossa aldeia fica distante a sete horas de ônibus até Belo Horizonte. Para mim, o fato de os jesuítas darem esse dinheiro e serem parceiros neste processo chega a ser engraçado, devido ao que eles representam quando olhamos para o nosso passado, principalmente relacionado ao conhecimento escolar.

Bom, quando eu cheguei a Belo Horizonte, foi todo aquele processo, tive que aprender a andar na faixa, usar o sinal e pegar ônibus, não sabia nada. Minha prima, que tinha ido uns anos antes, me orientou sobre essas coisas, fui pesquisar na internet, também me informar sobre essas coisas das cidades grandes, daí fui perdendo o medo. Fiz então o vestibular e passei, mas ainda não estava me sentindo na faculdade, era como se eu tivesse eu uma escola, meu curso era novo na universidade e tal...

Na primeira vez que eu fiz o ENEM consegui o PROUNI, mas eu não sabia onde era a universidade e não fui fazer o curso, acabei ficando na universidade em que estava mesmo, mas eu não estava gostando, daí tentei o PROUNI novamente e consegui bolsa integral para o curso de direito na PUC. Na minha aldeia tem muitas pessoas na PUC, então, eu pensei: vou pra PUC. Mas, quando olhei, tinha tantas unidades de PUC, então escolhi uma delas e lá eu fiz meu curso de graduação.

Foram muitas expectativas, eu pensava: ahhh, vou aprender as leis e defender meu povo, mas, na verdade, não era nada daquilo

que eu estava pensando. As pessoas, quando falam dos direitos indígenas, falam de forma superficial e não se aprofundam em nada. Além disso, no curso de direito na PUC só tinha eu de indígena.

Mas, depois disso abriram ações afirmativas na UFMG, mas não tinha vaga para o direito, só para outros cursos. Daí minhas primas fizeram, conseguiram passar na prova, que é um vestibular específico, e entraram. E eu comecei a fazer vínculo com os outros indígenas que foram chegando para UFMG. Em geral, eu sempre fiquei sozinha, desde a graduação. Estar em uma sala de aula que só tinha eu de indígena sempre foi a minha realidade, na graduação, no mestrado, também.

No final de minha graduação dei outro importante passo em minha vida. E, durante esse tempo, eu já estava morando no Projeto Tairú, um projeto que trabalha com missões entre os indígenas e apoia indígenas que vão para Belo Horizonte estudar. Foi um momento importante em que fortaleci a minha fé, batizei na Igreja Evangélica Pataxó e pude conhecer mais sobre Jesus. É a fé que tenho em Jesus, e o amor que descobri que Ele sente por mim, que me deu forças para concluir a minha graduação. Sem a revelação do seu amor eu não iria conseguir.

Tive conhecimento sobre Jesus ainda quando estava na aldeia, mas não foi através da religião evangélica, o que me faz crer que a revelação do amor de Jesus ultrapassa qualquer religião e conhecimento humano. Mas, apenas quando fui para Belo Horizonte é que tive a convicção de que nada e nem ninguém me faria duvidar da existência do poder e amor de Jesus, que havia morrido por mim na cruz. Ainda que eu não conseguisse explicar os questionamentos que poderiam me fazer, ou que eu mesma me fazia sobre Jesus, eu havia experimentado de sua presença, e desde

aquele dia a minha vida não seria mais a mesma, porque eu sabia de um amor que ultrapassava qualquer conhecimento e cultura.

TERCEIRO PASSO- EXPERIÊNCIAS PROFISSIONAIS

Como eu não ganhava bolsa na graduação eu tentava outras vias para permanecer no curso trabalhando em serviços temporários. Fiquei dois anos no IBGE e, depois, fiz o Jovem Aprendiz trabalhando um ano e meio nos Correios. Já, no final, eu pude fazer o estágio. Eu fiz o seletivo no Tribunal de Justiça de Minas Gerais para o estágio e passei. Fui estagiar com um juiz, eu poderia ficar em vários lugares, mas fui chamada justamente para trabalhar no gabinete com o juiz, o que eu não queria, mas eu aceitei, com muito medo é claro.

Tinha medo de ser hostilizada no trabalho e tal, mas eu fui por que eu precisava trabalhar, não tinha bolsa e essa era uma grande oportunidade para me manter, também, uma grande experiência profissional: eu ia trabalhar quatro horas e ganhar 800 Reais, mais que um salário-mínimo na época. Então, eu fui trabalhar com o juiz. Depois, eles aumentaram as horas, e eu passei a trabalhar seis horas e ganhar 1200 Reais. Para mim, isso foi outra realidade; eu, que nunca tinha recebido nada, de repente ganhar 1200 Reais; vi aquilo como uma grande conquista, principalmente por que eu estava trabalhando na área.

Isso me fez refletir, também, porque eu pensava: tem gente que trabalha mais de oito horas por dia e ganha um salário-mínimo, e eu trabalho seis e estou ganhando bem mais que um salário-mínimo. Isso me fez pensar nas desigualdades que existem.

Daí encarei esse desafio. Mas, tinha dias que eu saía de lá e pensava: meu Deus, eu não estou aprendendo nada.

Havia lá uma assessora muito disposta a me ajudar, e o juiz era uma pessoa completamente diferente do que eu esperava, uma pessoa muito bacana. As pessoas diziam que quem trabalhava lá tinha muita sorte, porque aquele juiz era uma exceção, fugia ao padrão de comportamento de como normalmente se comportam os juízes. Então eu tive muita sorte de trabalhar com ele. Eu pude aprender muita coisa com aquele juiz. Ele tinha a autoridade dele, mas não usava isso para humilhar ninguém, ao mesmo tempo, ele não perdia a autoridade tratando as pessoas de maneira igual e respeitosa.

Tinha dias que eu ficava muito angustiada, porque eu não sabia fazer as coisas, mas ele dizia assim: “você são estagiários, vieram aqui para aprender, o que precisarem podem perguntar a mim e à assessora também.” Ela conversava comigo e dizia: Keyla se tiver dúvida em alguma coisa, não se sinta pressionada em não saber fazer”.

Eu sentia que ali era um lugar diferente, que eu não seria bem acolhida em outro gabinete, tanto que chegou um estagiário que tinha sido despachado de uma juíza. E o juiz ficou indignado, e disse: “como assim que ela faz uma coisa dessas, ele é estagiário, ele está lá para aprender.” Mas, foi uma experiência boa, bem diferente do que eu esperava que fosse.

Eu fazia o papel da escritã, era estagiária, mas fazendo o papel da escritã. Eu tive uma sorte grande. Digo que foi coisa de Deus. Porque não tem explicação. Fui para um lugar que eu não queria porque eu tinha muito medo, mas deu tudo certo. Eu pensava: já tem a questão de eu ser mulher e ser indígena, vou ser maltratada lá dentro pelas pessoas, porque em qualquer espaço que a gente

entra, já vamos pensando: “Ahh, sou indígena, sou mulher... vão me tratar mal?” Na verdade, tive uma grande surpresa, porque normalmente as pessoas tendem a nos tratar com diferença. E o direito é um lugar muito machista, muito racista. Além disso, sou jovem também, e a juventude no direito é sempre vista como falta de experiência.

Embora na lei não exista hierarquia entre juiz e advogado, acaba que, na prática, ela existe, ela opera. Um juiz se sente superior a outro juiz de uma instância superior e sobre advogados também. E eu, ali, como advogada estagiária vendo um juiz tratar as pessoas de maneira humana e não perdendo a autoridade dele, me fez enxergar os outros e me fez não me sentir inferior e consegui olhar para eles de maneira igual.

Em 2018 fui a um evento no Peru, lá tinha outros advogados indígenas e teve um momento de sentar e conversar. Lembro que uma garota falou comigo assim: “uma coisa que eu quero deixar pra você Keyla é que você nunca se sinta inferior a ninguém nesses ambientes jurídicos, eles vão tentar colocar a gente como inferior. Porque eles sempre vão tentar fazer isso, mas você não deve permitir.”

Ela tem mais experiência no campo jurídico, ela já exerce a função a bastante tempo. E isso ficou muito forte para mim. Porque a gente realmente já começa a se sentir inferior, você chega ali, no delegado ou em outras pessoas com mais autoridade e a gente já começa a se sentir inferior. E eles aproveitam de sua posição para exercer essa autoridade sobre a gente: “Ahh, porque você é jovem, ahh, porque você é mulher, porque você é indígena”. Pensam que por essas condições não podemos conversar de igual para igual. Então, essa experiência foi importante, conhecer outras pessoas dentro do direito, pessoas que não deixam o poder subir à cabeça. O juiz com quem estagiei tinha muita sabedoria, e não falo da sabedoria da lei, falo que ele era sábio porque ele via

as coisas para além da lei. Eu o admirava muito e aprendi muita coisa com ele, e penso que ele deve ter aprendido muita coisa comigo, porque pra ele não era comum ter uma estagiária indígena.

Durante a graduação foi surgindo uma vontade de ser juíza. Acho que esse juiz, com quem eu trabalhei, me inspirou muito. Vi que pode ser uma coisa boa. Além disso, sei que seria muito importante não só para meu povo, mas para os povos indígenas do Brasil, de forma geral. Mas, depois da graduação resolvi que queria dar outros passos, o que me levou a pós-graduação.

QUARTO PASSO - A PÓS-GRADUAÇÃO

Eu tive notícia do mestrado em Brasília no encontro do ENEL, e um colega me disse: “ano que vem, vai ter, pela primeira vez, vaga pelas ações afirmativas na pós-graduação do direito da UNB, vai fazer a seleção lá ano que vem?”. Disse: “ano que vem eu estou formando, vou pensar nisso”, daí fiquei olhando a página. E eu achei que o tema da minha monografia era um bom tema para ser desenvolvido no mestrado, fiz a seleção e fui aprovada.

Quando eu cheguei a Brasília cheguei sozinha. Não tinha ninguém. Acho que Léia e Nubia entraram no mesmo período que eu. Léia na antropologia, e Nubia na linguística, eu no direito, e tinha outras no MESPT. Então eram poucas mulheres indígenas na pós-graduação.

Eu vim para Brasília, uma vez, no movimento indígena. Então, quando me mudei pra cá por razão do mestrado, foi, de fato, um grande impacto. Vim sozinha, foi bem difícil no início, mas daí fui criando laços. Assim que eu cheguei conheci Léia e a gente meio que se ajudou, mesmo sendo de departamento diferente. Aí, depois, a gente foi se aproximando da maloca. A maloca foi

um ponto de referência para adaptação aqui em Brasília. Além disso, teve a família que me recebeu, eram pessoas que eu não conhecia, mas, que se dispuseram a me ajudar. Eles foram minha família aqui em Brasília. Morei um ano com eles. Quando eu estava na graduação em Belo Horizonte conheci um rapaz muito amigo, falei com ele que queria fazer o processo seletivo do mestrado. Ele me disse: “quando você quiser, eu tenho parentes lá em Brasília. Eu coloco você em contato com eles.”

Eu não tinha contato com indígenas aqui em Brasília, e nem sabia que existia a maloca e um grupo de estudantes indígenas, eu não tinha essa noção. Então liguei para esse rapaz e ele se dispôs a ajudar e me colocou em contato com os parentes dele. Esses parentes dele formam minha família em Brasília. A prima dele foi me buscar na rodoviária, me orientou como andar aqui em Brasília, me trouxe na UnB e me apresentou na maloca. Eu vim na expectativa de que teria bolsa desde o início, mas não foi assim, e aí acabou que eles me acolheram durante um ano. O que era pra ser por duas semanas virou um ano. Eles me apoiaram bastante.

Depois de um ano eles tiveram que voltar para Minas, eu saí de férias e quando eu voltei tive que pensar onde iria ficar. A professora Ana me ajudou, fiquei na casa dela até conseguir um lugar para ficar. Nesse tempo, já estávamos planejando conseguir um lugar para ficar, um espaço ali na colina, onde moramos hoje, isso também foi uma luta que vem de muito tempo, uma luta dos primeiros que estavam aí. Eu Léia, Francisco, Apurinã, Franklin, e, agora, finalmente conseguimos um lugar para ficar.

Então, foi um desafio mudar para Brasília: foi a bolsa que não deu certo, a dificuldade na adaptação. Então, você pensa assim: “O programa abriu, mas não está preparado para receber alunos indígenas.” Eu fui a primeira aluna indígena a entrar no direito

desde que o programa abriu cotas para indígenas. Mas, assim, ele abriu, mas não dava o suporte que a antropologia dava, por exemplo, de garantia de bolsa para cotista. Então não tinha garantia nenhuma de bolsa, nem de moradia e nem de nada. Mas, era uma coisa que eu tinha vontade de fazer, eu queria muito fazer o mestrado com um dos temas que eu abordei na monografia, então, acabou dando certo o processo seletivo. E, quando a gente entra, a gente vê o quanto o programa não está preparado para receber indígena; vemos como o programa valoriza mais o estrangeiro do que o nacional e valoriza menos ainda os estudantes indígenas.

No primeiro ano de mestrado foi a primeira vez que eu não pude ir a uma festa do meu povo. Eu tinha saído para estudar, fazer a graduação, mas sempre que tinha um feriado ou festa eu conseguia participar. Então, a primeira vez foi no primeiro ano de mestrado. Isso mexeu muito comigo. Fiquei muito triste. Pensava: “Ahh.... eu quero ir, mas não tenho bolsa, não tenho dinheiro para ir.” Fiquei muito triste. Também foi um período em que eu descobri muitas coisas. Digo, um período de muitas descobertas.

Apreendi muitas coisas através do movimento indígena. Minha mente abriu para muitas coisas, tanto dentro como fora da sala de aula. A questão do movimento indígena. Aquilo era muita informação para mim. Eu tentava ir assimilando tudo, mas, aí eu ficava assim, chocada com muitas informações. O final de semana para mim era para descansar a mente, porque eu já a tinha gastado demais.

Tanto na sala de aula, como no movimento indígena e na maloca, me proporcionaram muito conhecimento. Foram muitas informações importantes para o meu crescimento e para minha formação. Tudo isso contribuiu para que desse tudo certo, terminei o mestrado, e percebi que dava para continuar desenvolvendo questões da dissertação no doutorado.

Eu fui ter notícia do que era o mestrado no segundo ano, mas, aí já estava acabando. Quando eu comecei a ter noção de onde eu estava, o que eu ia fazer, o mestrado terminou. Para mim, o primeiro ano de mestrado foi um ano de adaptação, foi muita coisa nova, coisas que eu não sabia como lidar. Então, eu pensei: “não, eu tenho que continuar, porque não fiz isso direito, foi muito confuso, muito rápido.” Daí, tentei o doutorado, fui à luta e deu certo, pretendo e espero que o doutorado seja mais tranquilo. Como, agora, eu já conheço meu lugar e já estou adaptada e tudo, no doutorado quero continuar pensando a partir da linha de estudos iniciada na dissertação.

Hoje, na pós-graduação em direito, vejo que eles constroem as políticas conversando com o coletivo negro e indígena. Mas, ainda vejo muito problemas. Eles têm muito essa concepção de que o status do programa está acima da pessoa. Talvez, isso seja muito comum nos programas de pós-graduação, pois estão em uma corrida para aumentar a nota na CAPES, uma corrida pela cientificidade, e, neste percurso, esquecem dos cuidados com as pessoas. Isso é muito ruim. Mas, nós sabemos que este é um espaço de luta. A graduação e a pós-graduação são espaços de luta, e temos que persistir, independente da dificuldade que tem. Temos que ficar e dizer: “eu quero e eu consigo.”

E A FÉ...

Eu nasci e cresci na Terra Indígena Pataxó, no município de Carmésia, Minas Gerais. Não nasci em lar cristão evangélico e nem cristão católico, apesar de ter sido batizada na Igreja católica. Mas, nunca fui criada em nenhuma religião, meus pais não eram praticantes de nenhuma religião e eu não cresci nesse tipo de cos-

tume. No entanto, sabia da existência de Deus, ouvia vagamente sobre existir Deus, e, também ouvia alguns versículos na escola, ou parábolas, mas não sabia exatamente quem era Deus.

Minha tia-avó, por parte de mãe, era evangélica. Tinha uma igreja, fundada por alemães, que ia até a aldeia fazer cultos e mantinha sua sede na cidade próxima, e alguns parentes frequentavam. Lembro que, uma vez, ela tentou me levar para um culto, quando eu ainda era criança, e meu pai me perguntou se eu tinha vontade de ir, porque se eu fosse virar “crente” teria que ser de verdade, não poderia dançar, beber ou fazer nada do tipo, e eu, na minha inocência de criança, preferi não ir à igreja porque eu ainda iria querer dançar em um momento da minha vida (risos), mas depois nem nunca dancei (risos).

Em certa idade, comecei a questionar se Deus realmente existia, isso quando ainda era criança, na pré-adolescência e adolescência. Um grupo de irmãs da Igreja católica começaram a frequentar a aldeia, fazer celebrações, dar cursos para quem fosse fazer a catequese e a crisma, e foi assim que ganhei a minha primeira Bíblia. Comecei a ter noção que existia Antigo e Novo Testamento e aprendi como consultar a Bíblia por capítulo, versículo e livro.

Antes, não sabia nada sobre essas coisas e nem sobre as histórias bíblicas que toda criança que cresce em lar cristão já tinha ouvido falar. E foi na Igreja católica que tive minha primeira experiência com Jesus. Durante o momento da crisma me senti perdoada, e ser uma nova pessoa que estaria disposta a mudar de atitude e ter uma vida que estivesse mais próxima ao que Deus queria. Por isso, entendo que Deus está além das religiões e padrões de evangelização.

Mas acredito que ainda foi uma pequena experiência, porque mais pra frente acabei duvidando sobre a história de Jesus ser real-

mente verdadeira e não apenas um conto judeu. Durante o tempo que participei da religião católica percebia que algumas pessoas falavam que indígena não poderia ser católico, porque foi muita coisa horrível que a igreja fez com a cultura e o povo indígena, como se não tivéssemos vergonha em seguir uma religião que havia feito tanto mal para os povos. Depois, quando me converti para a Igreja evangélica, as críticas não diminuíram e, muitas vezes, partiam de outros indígenas que preferiam seguir a religião indígena e entendiam que a religião do branco acabava com a cultura.

Porém, eu venho de uma geração em que muitos missionários e pastores reconheceram os pontos que as igrejas erraram no passado, e não mais tinham essas práticas que demonizam a cultura. Hoje, fazem uma valorização da adoração a Deus por meio da cultura do povo e uma valorização do indígena missionário em que o próprio povo leva o evangelho com o respeito aos costumes.

Entendo que a fé em Deus não acaba com a minha cultura e, ao contrário, ela valoriza e me ajuda a encontrar a minha identidade em Cristo, que também é uma identidade indígena, pois foi assim que Deus me criou. Ela também me ajuda a identificar a maldade, o machismo, a safadeza, a falta de caráter, entre outras coisas, disfarçadas de cultura e que não devem permanecer iguais.

Fui batizada em uma igreja indígena, que em nada prejudicou a minha luta por direitos indígenas e nem a minha vivência na cultura. Sou grata por Deus ter se revelado a mim, por ter demonstrado o seu amor, um amor que ultrapassa as teorias e conhecimentos humanos, ultrapassa barreiras culturais e nos faz aceitar e viver na melhor maneira que Ele nos criou.

Sei quem Jesus é e o que Ele fez por mim, e nada do que eu possa dizer consegue descrever ou convencer alguém dessa verdade, apenas experimentando alguém pode ser capaz de enten-

der. Quero poder viver de maneira que outros indígenas vejam e percebam que Jesus não veio para acabar com culturas, pois ele mesmo as criou, e podemos adorá-lo e exaltá-lo em nossas línguas indígenas, em nossos costumes indígenas, com ainda mais orgulho de quem nós somos.

Muitas coisas ainda tenho que melhorar como pessoa, como cristã, como indígena, mas, de uma coisa eu tenho certeza: Deus está comigo e nunca irá me abandonar, serei forte e corajosa, combaterei o bom combate, terminarei a corrida e guardarei a fé. Em nome de Jesus.

12. COSMOVIVÊNCIA INDÍGENA E O DESAFIO DE ABRIR CAMINHOS NA DENSA MATA DO DOGMATISMO TEOLÓGICO

PRISCILLA DOS REIS RIBEIRO

“Havendo Deus, antigamente, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos, nestes últimos dias, pelo Filho.”

Hebreus 1.1

INTRODUÇÃO

Este escrito nasce do desejo ardente de provocar uma reflexão enraizada na terra deste país chamado Brasil, nome que nos remete a brasas incandescentes e dado por olhos que aqui chegaram cansados de tanto mar. O presente nome, porém, nem sempre serviu para designar este pedaço imenso de encantamento e dor. Pindorama diz muito mais: do tupi “região das palmeiras”, nos instiga a verdejar ao invés de ter como referência o fogo que a tudo consome.

Sendo assim, para início de conversa, é interessante colocar diante de nós o questionamento acerca do uso do termo “teologia” visto que este nos chega eivado de significados dogmáticos e acadêmicos como se somente a narrativa sistemática, e até mesmo

eurocentrada em alguns contextos, tivesse valor. Se estamos lidando com povos cujos saberes são repassados através da tradição oral, precisamos expandir o conceito de formulação teológica, pois no contexto indígena esta passa pela vivência cotidiana onde a terra é sagrada, o alimento é sagrado e tantos outros aspectos do ordinário da vida estão sob a sacralidade da existência de maneira holística.

As percepções múltiplas que constituem a espiritualidade indígena são atravessadas não apenas pela epistemologia que organiza racionalmente os conceitos, mas por uma relação com o sagrado que se enraíza na corporeidade e na concretude da vida em suas mais variadas ramificações na Casa Comum. É outra relação com a espiritualidade e, em determinados aspectos, em nada se parece com a ênfase livresca aos quais se submete o fazer teológico ocidental. Desta forma, utilizarei o termo popularizado pela teóloga panamenha Jocabed Solano (2020): *cosmovivência indígena*.

Em segundo lugar, urge repensarmos qual postura teológica adotaremos para guiar nosso pensamento nessa jornada que trata do encontro da teologia colonial que recebemos do Velho Mundo com a *cosmovivência indígena*, ou melhor, o falar-dançar-cantar-comer sobre a divindade. Seriam as religiosidades indígenas “pagãs” e, por isso, “opostas” à fé cristã? Poderiam ser consideradas aptas a participar de um diálogo interreligioso ou haveria complementaridade com os princípios da fé cristã e, desta forma, inseríveis no balaio do ecumenismo? Essas dúvidas pairam na mente e no coração de vários irmãos e irmãs ansiosos por levar as Boas Notícias do Deus que ama a esses povos *considerados* destituídos deste conhecimento.

Quando elaboramos as questões ligadas ao evangelismo diante do pluralismo religioso nos deparamos com alguns pressupostos que podem nos guiar no desafio do diálogo. A Comissão Teo-

lógica Internacional afirma no documento **O Cristianismo e as religiões** (1997) que “alguns teólogos adotam a divisão tripartite *exclusivismo, inclusivismo, pluralismo*, que se apresenta como paralela a outra: *eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo*” (p. 3). Vamos explorar esses conceitos a seguir.

A segunda tríade, escolhida como orientadora da reflexão crítica formulada pela teologia católica, levanta questões muito pertinentes, algumas já desconstruídas, outras ainda em processo de releitura. Por exemplo, o *eclesiocentrismo* já não é defendido como postura majoritária, pois já se considera que aqueles que não pertencem visivelmente à Igreja possam ser salvos. Já o *cristocentrismo* (posição mais comum entre os teólogos católicos) permanece indicando que “a salvação [pode] acontecer nas religiões, porém lhes nega uma autonomia salvífica devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo” (p. 3). Por fim, o *teocentrismo*, apregoa que “o valor das religiões está em promover o Reino, a salvação, o bem-estar da humanidade” (p. 3), visto que os erros bárbaros cometidos na ação missionária, no período colonial, tornam urgente que reconheçamos “a importância do religioso na vida humana, e os crescentes encontros entre os homens e as culturas tornam necessário o diálogo interreligioso, tendo em vista os problemas e necessidades que afetam a humanidade, para o esclarecimento do sentido da vida e para uma ação comum” (p. 1).

Walter Sass (2004) defende que as três formas tradicionais de diálogo inter-religioso pautadas pelo *particularismo, o inclusivismo e o pluralismo*, não são satisfatórias, especialmente no que tange ao respeito pelo outro e à própria fé originária. Dentre as limitações ressaltadas, temos o fato de que o *particularismo* se fundamenta na imposição e desautoriza qualquer verdade que seja proveniente do outro, fazendo com que a empatia se perca. Quanto

ao *inclusivismo*, este se mostra seletivo ao validar apenas algumas verdades no outro. E, o *pluralismo*, embora, num primeiro momento, pareça ser o que mais favorece uma postura honesta de alteridade, age com indiferença quando não apresenta crivo algum para o que surge como verdade nas diferentes matrizes religiosas.

Apesar das limitações do tripé *exclusivismo-inclusivismo-pluralismo*, esses termos permanecem sendo usados visto que esse modelo, como postura teológica frente ao diálogo interreligioso, mostra-se o mais conectado com a revelação de Deus presente nas Escrituras. Como não podemos “considerar impuro o que Deus purificou”²³, urge refletir sobre o respeito ao pluralismo religioso, pois este, além de continuar sendo um grande desafio para os cristãos de todo tempo e lugar, é condição *sine qua non* para uma construção teológica, ou melhor, uma cosmovivência indígena relevante.

HAVENDO DEUS, ANTIGAMENTE, FALADO: LINGUAGEM E AFETIVIDADE

O processo de se dar conta de que “Deus falou” é de uma vastidão indescritível, mas nos esforçamos para narrar coerentemente visto que a linguagem possui um lugar central na humanidade, tanto individual quanto coletivamente. Isto mostra que a linguagem fundamenta não só a estruturação de diversos modos de se conhecer algo, como também age nas possibilidades de comunicar saberes e afetos. *Nhe’eng* em tupi antigo pode significar tanto o verbo *falar* quanto o substantivo *alma*, posto que ela se expressa na linguagem que utilizamos e traduz-se nas vivências que com-

23. Atos 10.15

põem a dinamicidade da língua que herdamos e que, simultaneamente, possuímos e nos possui.

Ser apto a elaborar, verbalmente, as conexões entre os saberes dos não-indígenas e os da ancestralidade, tão importantes como fonte de conhecimento nas comunidades tradicionais, é tornar autônomo o movimento de relacionar as noções cristãs, ou “novas palavras” para os de contato recente com o Cristianismo, com os fragmentos da sabedoria que herdamos dos espíritos ancestrais através das histórias que se tornam acessíveis pela rica tradição oral. Como diz Davi Kopenawa: (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65-66)

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri*²⁴ estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama²⁵. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas.

Provavelmente, isso se deve ao fato de que as epistemologias são notadamente distintas, especialmente se as trouxermos para o âmbito religioso onde se fazem presentes os dois lados da moeda: tanto

24. “Espírito” em língua Yanomami.

25. Demiurgo da mitologia Yanomami.

os que reforçam a continuidade das estruturas religiosas de forma a manter estes mundos em compartimentos estanques, e os que procuram equivocadamente apresentar a fé cristã de maneira colonial, ou seja, numa proposta onde ela sobrepuja as cosmologias nativas.

Tal fato causa uma ruptura, ao invés de construir uma ponte que permita uma comunicação eficaz, além de tornar nítida e inteligível a Verdade, ao invés de ocultá-la sob os entulhos dos usos e costumes que são trazidos como parte integrante do Evangelho (quando não o são), visto estarem atrelados às tradições culturais do *missionário*. Deus falou, ou melhor, a possibilidade da comunicação a partir do ente divino é um fato incontestado para indígenas e demais religiosos não indígenas. No alvorecer de todos os povos está lá, impressa, a digital da divindade e, por isso, nosso DNA cósmico está impregnado de saudade da eternidade. Pertencemos, concomitantemente, a universos que se complementam e é por isso que Dominique Gallois (2012, p. 71) afirma:

falar de povos desconhecidos, como os romanos ou os judeus, não é problemático, considerando a facilidade com a qual se admite a existência de gentes diferentes que possam ser classificadas como inimigos ou aliados. Não há dificuldade em lidar com os outros dos outros. Neste ponto, há uma sutil aproximação entre os preceitos do método evangélico e os modos de conhecer próprios aos ameríndios.

Sendo assim, não ter ouvidos abertos à onipresente fala divina comunicada aos povos originários, pela criação e através dos ancestrais, é insistir numa pregação euro-centrada do Evangelho e arruinar o legado que o Divino Espírito legou como testemunho

de si em culturas inteiras, empobrecendo de significado a cosmovivência indígena, como tem sido feito desde a colonização.

Esvaziar o cosmos dos espíritos que subjazem conectados à ancestralidade, os Encantados,²⁶ e reduzi-los a categoria diabólica é algo que precisamos evitar a todo custo. Não podemos generalizar, mas há maneiras distintas de se transmitir e de se receber a mensagem do Deus de toda vida. Há uma interessante narrativa feita por Dominique Gallois (2012, p. 66, 67)) sobre um relato do Davi Kopenawa. Este afirma que:

quando chegaram à sua aldeia, os missionários começaram por assustar seus familiares com as palavras de Teosi (Deus), falando com agressividade e repreendendo os Yanomami pelo uso de tabaco, de alucinógenos, suas práticas matrimoniais e seus rituais xamanísticos. Os missionários incentivavam os Yanomami a “imitar Teosi” como eles mesmos faziam, ao passo que continuando no seu rumo, acabariam queimando junto com Satanasi. O relato de Davi aponta para a importância das palavras, que deveriam ser “imitadas”. Apropriada no modo de relação xamanístico, a mensagem dos missionários foi experimentada por algum tempo por Davi e por seus familiares, que passaram a repetir tanto as palavras de Teosi que “elas começaram a se consolidar entre nós” (...) mas ressalta que as palavras amedrontadoras de “gente de Teosi” o assustam até hoje. Davi, portanto, não nega nem a existência de Teosi nem a possível chegada de Sesusi/Jesus, mas expõe as dificuldades em acessá-los, para assegurar sua proteção. Ele, bem como os xamãs

26. Em narrativas indígenas, de diversos povos, encontramos este conceito que faz referência aos ancestrais que, após morrerem, tornaram-se parte da natureza e estão relacionados ao poder de cura.

de sua aldeia, tentou ver a imagem de Teosi através dos procedimentos xamânicos utilizados para ver e ouvir os espíritos Xapiri. Davi nunca conseguiu, mas um velho xamã viu Teosi e explicou que surgiu no começo do mundo, junto com Omama. Ciumento de Omama, que conseguia criar mais coisas, Teosi o matou. O espectro de Omama revidou e, também matou Teosi. Foram para lugares distantes um do outro: Teosi foi morar acima da terra dos brancos, Omama está acima da floresta ocupada pelos Yanomami, próximo dos espíritos Xapiri. (...) Pouco depois da chegada dos missionários, epidemias dizimaram os familiares de Davi. Amedrontados, pensaram que os missionários poderiam ter razão e que deveriam seguir as palavras de Teosi, desfazendo-se de seus espíritos Xapiri. É essencial, nesse relato, a reiterada dificuldade em acessar – através das técnicas xamânicas, através da imitação – relações de qualidade com Teosi. Se não foi possível, explica Davi, é porque não entendiam completamente suas palavras. (...) Afinal: “as palavras de Teosi pertencem aos brancos.

Como se pode perceber, o problema não é a validade da mensagem cristã, pois a veracidade não está sendo colocada em jogo. A divindade “dos brancos” pôde ser encaixada na cosmografia dos indígenas, e sua capacidade de agir é reconhecida por eles, tanto para punir quanto para beneficiar. A grande questão, que se coloca aqui, é *o que* contextualizar, muito mais do que *como* contextualizar, pois, a lógica ameríndia não se mostra hostil quando colocada diante da possibilidade de leituras diferentes, visto ter sido moldada a partir de um processo contínuo de transformações, assim como a própria natureza que não é estática, mas sempre dinâmica.

Sendo mais radicalmente decolonial, como instiga Alonso Gonçalves, em conversa informal, será que se trocássemos a expressão “mensagem cristã” por “cosmovivência indígena”, as reações seriam as mesmas? Se a mensagem for contrária, detectaremos elementos da colonialidade nesta fala.

Isto posto, compreender a performatividade da narrativa oral e os conceitos de autoria e de tempo mítico são fundamentais para que se coloque as coisas nos seus devidos lugares. A escrita pode ser concebida como uma forma de representar ideias, valores ou, até mesmo, descrever e narrar eventos da mesma maneira e com a mesma legitimidade que o discurso oral. Consideremos que a escrita sempre esteve presente nas comunidades indígenas, no entanto, os não indígenas, não tinham conhecimento para identificá-la nas suas variadas formas, seja nos grafismos preservados em cerâmica, nos objetos de madeira, ou até nas variadas padronagens presentes nas tramas da cestaria.

Enquanto a escrita alfabética propriamente dita, que se preocupa em registrar no papel a fala e o som, chegou ao Brasil através da colonização do século XVI, somente nas duas últimas décadas do século XXI que surgiu a literatura indígena ou textos alfabéticos redigidos por autores indígenas. Isso significa que neste hiato não houve produção de conhecimento? É evidente que não!

Num contexto de cultura oral, uma narrativa apresentada para uma plateia é uma performance, ou seja, é um ato social dinâmico recheado de afeto. Não se pode registrar com tinta no papel toda a complexidade inerente ao processo performativo da tradição oral, seria um reducionismo impensável. Além do mais, as narrativas são propriedade intelectual comunitária, herdadas dos antepassados e aprendidas através do poder da memória, sendo transmitidas de geração em geração. Quem performa não é o au-

tor e sim um transmissor, um elo numa imensa teia de guardiões das narrativas intergeracionais.

MUITAS VEZES E DE MUITAS MANEIRAS: A DIVERSIDADE CRIATIVA DE DEUS

Para se tecer uma teologia indígena há que se considerar a organicidade dos conceitos. O que é verbalizado brota da ligação existente com a terra, assim como a mandioca que se enraíza rompendo a dureza do solo antes de revelar-se externamente, galhos e folhas. De igual modo, a reflexão é filha da observação paciente, a mesma que se faz necessária para usufruir da fertilidade do casamento da terra com a chuva no lento processo de transformar a pequena semente em fartura para muitos corpos.

Esta complexa elaboração é parte essencial da espiritualidade originária e desnuda-se na simplicidade das experiências da beleza cotidiana. Sim, o Deus que existe revela-se no trançar cuidadoso das fibras da taquara para se fazer o *ajaka* bem como na escolha das melhores sementes e penas para a artesanaria.

A vida que flui, no compasso da natureza, aponta para as “muitas vezes” e “muitas maneiras” nas quais o Eterno irrompe no tempo e toca a nossa finitude, comunica-se conosco, torna-se comum a nós, em nós. Ele faz isso através da Sua diversidade criativa, pois sabe que carecemos de ser lembrados de que a sua Palavra se mantém no tempo. O Verbo, que se fez homem, sussurra no vento que a vida a tudo permeia e a esperança da renovação guia a quem, apesar da frágil condição humana, faz sua morada neste tempo dos ciclos e percebe que é na finitude que o constante renovar faz sentido.

A voz do Grande Espírito Eterno, que o Cristianismo convencionou chamar de Deus, e que entre os Guaranis é *Nhanderu Eté*,

pode ser ouvida nas diversas ações e atos que compõem o mosaico do ordinário da vida. Este fato nos remete ao *Shabat* judaico, espaço-tempo de comunhão e retorno ao colo da divina Ruah. Para o povo Guarani, o termo *arete* possui muita similaridade com o significado que o termo *sábado* possui no Antigo Testamento.

Esse aspecto da comunicação da graça de Deus de maneira diversa e criativa evoca renovação, e esta é uma temática constante em sociedades de caminantes como era o povo de Israel e como é o povo Guarani. Neste contexto, a jornada é a própria vida e a festa existe para preservar a memória. A força do canto, das rezas e das danças consiste na crença de que somente o movimento existia antes de tudo, e a palavra servia para embalar o modo de ser das coisas, e não definí-las:

“Jerosy”, dança, é o começo de tudo. Quando a terra se levantou, já havia dança. Ela é o começo de tudo, é o começo do milho também. Por isso, temos que dançar para dar-lhe seu começo, ao milho e a todas as plantas. Por isso, Deus, nosso dono, também dança e deixou para nós motivo para dançar, para dar seu começo às coisas, à terra e às gentes. (CHAMORRO, 1997, s/p)

Neste simbolismo da criatividade que comunica verdades metafísicas que são as diversas vozes de Deus sussurrando em nossos ouvidos, podemos considerar que as celebrações Guaranis remontam a fatos importantes do passado, e, nessa imitação de um momento simbólico que está para além do tempo, a verdade é trazida, novamente, aos participantes. Como diz a teóloga luterana Graciela Chamorro, “é como se nas festas a lembrança e o desejo fossem tão fortes, de modo que ao contar (*papa*) como as coisas

foram criadas, eles estivessem repetindo a criação ou alguns momentos importantes da sua história” (CHAMORRO, 1997, s/p).

Em termos comparativos, ao rememorar as representações natalinas, é como se o Deus-menino nascesse de novo. Este fato histórico, que se tornou metafísico por conta da fé, renova-se para a comunidade, reanimando e fortalecendo a espiritualidade. O Deus que existe comunica-se na diversidade e na criatividade, de maneira descodificável pelos seus, estejam estes na distante Palestina ou numa floresta tropical.

Desprezar o potencial das narrativas míticas, fundamentais nas culturas ágrafas, é um grande erro quando se deseja traçar uma rota que atravesse mentes e corações indígenas. Para Suess (2008, p. 116), “os mitos são expressões históricas primordiais de cada povo, que reproduzem culturalmente sua experiência de Deus, de modo que imagens e línguas simbólicas podem ser consideradas como verdadeiras teologias”.

O desejo de dominação, inerente ao colonialismo, mantém-se de pé quando não há respeito aos povos indígenas que decidem viver a sua religiosidade tradicional e a religião cristã em paralelo. Há que se respeitar tanto estes quanto os que não se sentem atraídos pelo Cristianismo. Nosso coração deve se alegrar quando, ao identificar a paridade dos valores do Reino com os das tradições do seu povo, o indígena não se descaracteriza e nem perde sua sensibilidade, que é o que há de mais precioso em si. Este indivíduo, que se constrói comunitariamente e existe enquanto grupo, deve sentir-se ainda mais indígena, mais conectado às suas raízes ao experimentar a fé cristã como uma forma de potencialização do que há de sublime nas suas tradições, porque nada disto vai contra à diversidade criativa com pela qual o Grande Espírito Eterno nos atrai para Si.

AOS PAIS: A FORÇA DA ANCESTRALIDADE COMO TESTEMUNHA AUTÊNTICA DA VERDADE

A valorização da ancestralidade é muito forte na fé judaica e, conseqüentemente, na herança legada ao Cristianismo, muito embora essa terminologia não seja muito utilizada e, por vezes, até encarada como algo demoníaco por conta de sua conexão com os povos originários, sejam indígenas ou africanos. Não se pode ignorar que, nesta visão distorcida da ancestralidade, e do seu papel fundante nas nossas identidades individuais e coletivas, há uma séria denúncia do racismo religioso.

Se mapearmos a incidência da menção ao “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”, e outras expressões que remetem aos antepassados, tais como: “o Deus de seus pais” ou, ainda: “o Deus dos antigos”, perceberemos que diversas são as citações em todo o Antigo e Novo Testamento. Isso deve-se à unanimidade em apreciar esse legado que passa de geração em geração, reafirmando na vivência de cada indivíduo a pertença a um grupo onde o conhecimento visceral da divindade se fez tão realista a ponto de ficar como marca na própria linguagem, registro sonoro de um impacto profundo na alma.

A voz da verdade que não se pode calar está presente nas experiências que os que vieram antes de nós tiveram e nos passaram, consciente ou inconscientemente. Seja através da fala que ocorre na intenção de ensinar através da experiência ou numa conversa diária despreziosa, o testemunho do que em nós ficou marcado do contato com o Eterno se revela, e é este DNA da espiritualidade que preserva lágrimas e sorriso de tudo que foi vivido, nos provando internamente que toda experiência espiritual é transformadora. Orlando Villas Bôas (2000, p. 89, 90) compartilha uma narrativa muito rica, ocorrida entre os xinguanos que diz assim:

de todas as histórias contadas pelos índios, a mais surpreendente foi nascida de uma conversa com um de meia-idade que, embora não fosse um grande pajé, era, sem dúvida, o mais versado nos conhecimentos que transcendem o saber comum, principalmente no campo do sobrenatural. Arru chegara do mato cansado da caminhada e, encontrando-nos na aldeia, sentou-se ao meu lado. Não havia muita coisa a conversar. Seu mundo monótono, nesse aspecto, valia pelo que já havia acontecido. Foi por isso que ele, olhando para os lados, para o chão e depois para o céu, disse: “Lá é o céu” - “Eu já sabia”, respondemos - “Lá é aldeia dos que morrem.” - “Eu já sabia.” Depois de um breve intervalo, e de olhar bastante elevado para o céu, falou: - “Lá no céu do céu...ela está lá.” Fomos tomados de surpresa. Céu do céu... o que viria a ser isso? Ela está lá? Ela, quem? A figura de um índio velho? Daí perguntei: - “Quem? Um índio velho que sabe tudo?” - “Não! (pronunciado com veemência), somente uma sabedoria!” E com um gesto largo abrangendo o sol e o céu deu-nos a ideia de que lá havia somente uma sabedoria, que, tal qual a concepção das seitas tibetanas, mantém a harmonia do universo.

Essa profunda percepção do ancião indígena narrada acima aponta para o fato de que nós, cristãos, precisamos superar nosso etnocentrismo cultural que nos faz crer que somente o conhecimento que adquirimos a partir dos saberes livrescos são válidos. Mencionar isso é, também, provocar a reflexão acerca da centralidade que possui a nossa própria experiência de revelação, que nos torna muitas vezes passíveis de atitudes soberbas e orgulhosas como se fôssemos os “possuidores” únicos da verdade revelada e dos meios de salvação.

No entanto, basta iniciar uma jornada honesta de compreensão teológica para percebermos que estamos todos imersos no mar da verdade e, desta forma, todos temos a chance de crescer quando nos aproximamos e nos apropriamos, não só como indivíduos, mas, também, coletivamente dessa verdade. Todos são aptos a aprender uns dos outros e a nos corrigir dos desentendimentos e desacertos que cometemos contra a verdade de Deus e o desamor a nós mesmos e ao próximo.

Existe um fato inconteste: Deus continua agindo sobre o mundo e tornando possível o próprio agir de todas as suas criaturas. O ser humano, dotado de sua liberdade, pode ou não decidir acolher a salvação: para este, houve revelação. Isso não se pode dizer daqueles que se fecham em si mesmos. Uma das grandes provas da ação de Deus no mundo está no repositório de sabedoria que é a ancestralidade partilhada comunitariamente. Ela aponta para a verdade de que a atuação do Espírito não conhece fronteiras e age de forma comunal.

Sendo a diversidade uma dádiva divina que deve ser considerada, a maneira como as pessoas respondem à provocação do Grande Espírito Eterno através das pegadas deixadas na cultura, nas quais os mais velhos são testemunhas cabais, sinaliza para nós que nenhuma sociedade pode definir qual o melhor padrão normativo para a fé universal, pois não há algo que sirva como um padrão para todas as culturas ao redor do mundo.

Ao analisarmos a cosmovisão dos hebreus, que viveram no período veterotestamentário, percebemos que, semelhantemente às práticas indígenas, a força da ancestralidade chegava a ser normativa no entendimento da revelação, ou melhor, da experimentação da divindade que se dava plenamente no cotidiano da espiritualidade palpável. Segundo a biblista Lília Marianno (2021, p. 31):

esse ‘Deus dos Pais’ que acompanha o clã possui nove características pessoais: é pessoal (vinculado à pessoa a quem se revelou), é dinâmico (que age e intervém), é familiar (ligado às realidades familiares), é peregrino (que caminha com seus devotos), faz promessa, tem um culto particular, é adorado na casa ou no lugar onde estiver o altar, não precisa mediadores especializados na adoração. O Deus dos patriarcas era um Deus da intimidade da vida do clã e nele se revelava. Era o Deus da família. Estes grupos não adoravam uma divindade com um nome próprio. Costumavam adorar o “Deus dos Pais”. Esta divindade acompanha o grupo familiar por onde ele passava, por isso não possuía um lugar geográfico central para sua adoração. O Deus dos Pais ia adquirindo um “nome” na medida que cada patriarca de cada clã tinha uma experiência teofânica com este Deus e a partir dela lhe atribuía um nome. Cada um dos patriarcas teve uma experiência sagrada diferente com o mesmo Deus; por isso não bastava chamá-lo apenas de Deus de Abraão. Desta forma, o texto bíblico frequentemente menciona as três diferentes experiências dos patriarcas. A lista fica extensa: “Deus de Abraão”, “Deus de Isaque”, “Deus de Jacó”, “Deus de teu pai”.

De acordo com Schwantes (1998), os títulos que qualificavam diferenciadamente cada uma das experiências teológicas nos permitem afirmar que havia distinção entre ‘Deus de Abraão’, ‘Deus de Isaque’, ‘Deus de Jacó’, porque se trata de três ‘Deus de...’ visto serem três diferentes experiências que, por sua vez, estruturaram três diferentes comunidades religiosas. Desta maneira, a fé precisa ser expressa localmente, de forma descentralizada, pois cada comunidade tem implicações importantes

que servem para acrescentar cada vez mais saberes e afetos fundamentais à expressão da espiritualidade.

Nada disso “desautoriza” o Evangelho que se mantém sendo a boa notícia dirigida a uma comunidade concreta, falando com pessoas que vivenciam sofrimentos e alegrias reais, gente de carne e osso. É mais que meras palavras repetidas e expressões prontas e uma construção cognitiva teológica e racional: é uma revolução que mexe com as estruturas e provoca transformação palpável na raiz da comunidade. E esta transformação promovida pela proposta do Cristo ocorre, em cada comunidade, não para transformá-la em outra comunidade, mas sim para trazer à tona o melhor dela mesma.

Defender o entendimento do Evangelho que é atravessado pelo testemunho da ancestralidade sem perder sua essência, mas prioritariamente apontando para aspectos da cultura que necessitam de redenção, é investir na *inculturação* não mais como mecanismo de controle e coerção utilizado historicamente para pôr cabrestos coloniais na espiritualidade das comunidades indígenas, mas sim como contribuição para a defesa dos direitos dos povos e de suas tradições ancestrais conforme são configuradas. O problema é que a Igreja, enquanto instituição, gasta mais energia estabelecendo mecanismos de controle de corpos e mentes do que incentivando a criatividade como ferramenta de vivência do Evangelho. Na verdade, este seria um das razões porque ainda nos deparamos com vários outros problemas quando nos desafiamos a formular uma missiologia amorosa a partir de parâmetros mais expansivos, respeitosos e empáticos.

Esse impasse precisa ser resolvido, pois permitir que nossos olhos permaneçam voltados para uma teologia colonial que serve para dominar corpos e mentes além de impor fronteiras, ao invés

de criar pontes, para expandir horizontes a partir dos dons que recebemos do próprio Deus criador de toda diversidade, é banalizar a imensidão cósmica da atuação sublime da Ruah que preenche todo o universo, e extravasa seu amor e cuidado gracioso nas culturas ancestrais, especialmente no seu testemunho no tempo cronológico aos que vieram antes de nós.

Não dar o devido valor à revelação do Espírito na história, recebida e mantida na oralidade e na memória dos mais velhos, é agir de maneira proselitista desqualificando o outro, e tentando engoli-lo, o despersonalizando através da subalternização e do silenciamento. Nesse caso, até mesmo uma atitude que torne um determinado entendimento da verdade o único possível e, hegemonicamente o transforma no padrão por excelência, faz com que o etnocentrismo prevaleça. Sei que há dureza e verdade nessas palavras, mas leia com atenção: epistemicídio é uma maneira de fazer com que os sinais de Deus sejam apagados e emudecida seja sua voz na história de todos os povos.

A missão dos que seguem a Cristo não pode ser reduzida a uma ordem, a um tolo ativismo cheio de cronogramas impessoais e ações conversionistas. Mais do que isso: missão é “chamado à conversão, exortação à mudança, convite para realizar o reinado de Deus, estímulo para entrar no dinamismo criativo da ação de Deus no mundo, tornando todas as coisas novas” (OLIVEIRA, 2013, p. 132). Aqui a interculturalidade (FORNET BETANCOURT, 2004) é decisiva, pois é através desta práxis que damos testemunho do Evangelho; a comunicação que ocorre através das ações e das palavras é a proclamação cristocêntrica por natureza, e esta precisa acontecer de modo dialógico, cheio de amor, discernimento cultural e respeito pelos tesouros que a graça concedeu aos que habitaram a Casa Comum antes de nós.

PELOS PROFETAS: TODA VERDADE É A VERDADE DE DEUS

“Senhores nossos, mui estimados senhores:
Haveis sofrido dificuldades para chegar a esta terra.
Aqui diante de vós,
vos contemplamos, nós gente ignorante...
E, agora, o que é que diremos?
O que é que devemos dirigir a vossos ouvidos?
Somos por acaso alguma coisa?
Somos tão somente gente comum...
Através de intérprete respondemos,
devolvemos o alento e a palavra
do Senhor que está perto e conosco.
Por causa dele nos aventuramos
por isto nos lançamos ao perigo...
Talvez para nossa perdição,
talvez para nossa destruição,
é para aí somente que seremos levados.
(Mas) onde deveremos ainda ir?
Somos gente simples,
somos perecíveis, somos mortais,
deixai-nos, pois morrer,
deixai-nos perecer,
pois nossos deuses já estão mortos.
(Porém) Tranquelize-se vosso coração e vossa carne,
senhores nossos,
porque abriremos um pouco,
agora um pouquinho abriremos
o segredo, a arca do Senhor, nosso (deus).
Vós dissestes

Teologia Indígena Cristã

que nós não conhecemos
ao Senhor que está perto e conosco,
aquele de quem são os céus e a terra.
Dissestes
que não eram verdadeiros nossos deuses.
Nossa palavra é esta,
a que falais,
por causa dela estamos perturbados,
por causa dela estamos incomodados.
Porque nossos progenitores,
os que existiram, os que viveram sobre a terra,
não falavam desta maneira.
Eles nos deram
suas normas de vida,
eles tinham os deuses por verdadeiros,
prestavam-lhes culto,
louvavam os deuses.
Eles nos ensinaram
todas as suas formas de culto,
todos os seus modos de louvar (os deuses).
Por isto, diante deles aproximamos a terra à boca
(por eles) nos sangramos,
cumprimos as promessas,
queimamos *copal* (incenso)
e oferecemos sacrifícios.
Era doutrina de nossos antepassados
que são os deuses pelos quais se vive,
eles nos mereceram (com seu sacrifício nos deram vida).
De que maneira, quando, aonde?
Quando ainda era de noite.

Era sua doutrina (dos antepassados)
que eles (os deuses) nos dão nosso sustento,
tudo quanto se bebe e se come,
o que conserva a vida, o milho, o feijão,
os bredos, a chia.
Eles são a quem pedimos
água, chuva,
pelas quais se produzem as coisas na terra.
Eles mesmos são ricos,
são felizes,
possuem as coisas,
de maneira que sempre e para sempre
as coisas germinam e verdejam em sua casa...
lá “onde de algum modo se existe”, no lugar de *Tlalocan*.
Nunca ali há fome,
não há enfermidade,
não há pobreza.
Eles dão aos humanos
o valor e o comando...
E de que maneira, quando, onde, foram os deuses invocados,
foram suplicados, foram tidos por tais,
foram reverenciados?
Isto se dá já há muitíssimo tempo,
foi lá em Tula,
foi lá em Huapalcalco,
foi lá em Xuchatlapan,
foi lá em Tlamohuanchan,
foi lá em Yohuallichan,
foi lá em Teotihuacan.
Eles sobre todo mundo

havam fundado
seu domínio.
Eles deram
o comando, o poder,
a glória, a fama.
E, agora, nós
destruiremos
a antiga regra de vida?
A dos chichimecas,
a dos toltecas,
a dos acolhuas,
a dos tecpanecas?
Nós sabemos
a quem se deve a vida,
a quem se deve o nascer,
a quem se deve o gerar,
a quem se deve o crescer,
como se deve invocar,
como se deve rogar.”²⁷

A narrativa bíblica nos orienta acerca da dupla característica da palavra profética: anúncio e denúncia. Homens e mulheres levantados por Deus usaram seus dons naturais, a partir das suas heranças culturais, levantaram suas vozes para denunciar a opressão e anunciar a libertação que viria através do Messias prometido e da ação social de seu povo.

27. Antigo texto extraído do livro dos *Coloquios de los Doce*, no qual se conservam os diálogos e as discussões entre os primeiros franciscanos, vindos à Nova Espanha em 1524, e alguns sábios e sacerdotes astecas sobreviventes (PORTILLA, 1984).

Esse tipo de acontecimento não se deu apenas entre o povo hebreu; pelo contrário, Deus se revelou a diversos povos em seus contextos, haja visto o encontro de Abraão com Melquisedeque em Gênesis 14.18-20, o que está registrado no livro de Salmos, 19.1-3; a narrativa da comunidade apostólica em Atos 14.16-17; e o argumento utilizado pelo apóstolo Paulo na carta aos Romanos 1.19 e 20.

Sendo assim é muito raso pressupor que Deus revelou-se apenas a culturas dotadas de escrita gramatical. Na verdade, a narrativa acima extraída do “*Coloquio de los Doce*”; já demonstra como os indígenas da Mesoamérica tinham certeza de que estavam se relacionando com o Deus que existe antes da chegada do Cristianismo a seus territórios. Há que se considerar que, a cada dia mais, os contextos indígenas têm resistido aos modelos tradicionais de evangelização, e que tem compreendido a autonomia de seus povos como argumento antropológico mais do que suficiente para manter a espiritualidade tradicional viva em suas comunidades. Os povos indígenas têm alçado suas vozes aos quatro cantos afirmando que também se entendem *portadores* e não mais *destinatários passivos* da revelação divina.

A vivência do Evangelho, muito mais do que a imposição de uma teologia colonial que preza o controle de corpos e mentes, deve ampliar o enfoque na diversidade, na alteridade e no diálogo sincero que se mostra pronto a aprender com humildade a partir das experiências da religiosidade originária. É urgente repensar como comunicar a fé em Jesus Cristo e sua salvação em culturas específicas, sem violentar os aspectos subjetivos de cada povo, e identificando o que existe naquela determinada cultura que já se identifica com os princípios do Evangelho, as “sementes do Verbo”.

Será que buscamos, realmente, saber quais são os elementos revelacionais na cultura com a qual estamos em contato, e como

estes elementos enriqueceriam o Cristianismo a partir da expressão de uma fé cristã banhada pelas águas da riqueza cultural disponível naquele território? Nosso alvo precisa ser avaliar as consequências do encontro entre o Evangelho e as culturas, reconhecendo o testemunho de Deus já existente na religiosidade local, e que podem ser considerados como janelas abertas para o conhecimento da verdade, e através das quais podemos entrever a multiforme sabedoria do Grande Espírito Eterno. Cabe a nós democratizá-las e torná-las amplamente acessíveis, já que a voz dos profetas existentes naquele contexto certamente já foi ouvida; isso faz com que, realmente, valorizemos, de maneira palpável, as culturas indígenas autóctones.

A doutrina da graça comum afirma que Deus implantou em suas criaturas uma consciência da divindade, sendo esta proposicional, inata e indelével. Segundo o reformador João Calvino, “Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade” (Institutas 1:3:1), e que este conhecimento interior se complementa com os bons dons distribuídos graciosamente aos homens, mesmo que estes não conheçam o nome de seu Filho revelado na história do povo hebreu.

Esta mesma graça comum se manifesta no terreno fértil das culturas ancestrais, dado que a teologia indígena é alimentada pelas diversas manifestações que abrangem mitos, cantos e danças, sonhos e beberagens, festas e outras celebrações que expandem nossa percepção do conceito platônico de belo. Essas expressões são, ao mesmo tempo, proféticas e históricas, e têm seu lugar de rememoração e reinterpretção primordial em cada povo, onde se torna possível reproduzir a experiência de Deus através das linguagens simbólicas reconhecidas por todo o povo como verdadeiras teologias.

Perceba que os profetas falaram, e ainda falam, em diversas linguagens (não estando limitados ao contexto hebreu, mas também atingindo o território ameríndio), por todos os recantos da Casa Comum que tem sido cultivados como um belo jardim pelos povos originários. Este eixo dialógico-missionário precisa ser, impreterivelmente, aprendido por nós se quisermos não apenas evangelizar, mas também ser evangelizados pelo outro, porque inculturar também significa conversar com as tradições religiosas de outra cultura, identificar suas vozes proféticas e aceitá-las como os novos *Melquisedeques* que a Divina Providência permite que nos encontrem na jornada.

A NÓS FALOU-NOS: COLETIVIDADE E TRADIÇÃO ORAL

Falar de coletividade é falar de diversidade, e ela está posta, desde o princípio, nas ações artísticas criadoras de Deus que estão abertas à nossa apreciação nas mais variadas criaturas viventes da nossa Casa Comum. Dessarte, não se pode reduzir todo o espectro humano a uma única cultura e nem mesmo a grandiosidade da criação ao ser humano, apenas. Ademais, a diversidade, em si mesma, deve ser considerada por nós como um patrimônio, não um prejuízo ou problema a ser debelado. Agindo assim, discerniremos as riquezas que Deus distribuiu entre os seres humanos através das culturas que são maravilhosamente distintas entre si. No entanto, não basta falar de teologia da criação quando nos referimos aos saberes que são atravessados pela coletividade e preservados nas culturas originárias: é preciso associar a dimensão da verdade revelada nas diferentes culturas e tecer uma rede ainda maior de relações.

Podemos considerar as vozes indígenas que ecoam na América Latina como as dos profetas do Antigo Testamento, que se ergueram no intuito de dar visibilidade aos esquecidos e não se puderam silenciar em seus clamores por justiça. E é por serem vozes relevantes que do ventre da Teologia cristã se levantam afirmando que não se pode considerar a teologia indígena de menor valor, marginal ou ainda restrita aos seus territórios. Antes de qualquer coisa é uma estruturação teológica que labuta com categorias elementares, tais como as reflexões para inculturar a fé nas realidades culturais locais, bem como a sinalização dos diversos aspectos positivos já existentes nas religiosidades exórdias, nos quais se pode encarnar, de uma maneira intensa, a espiritualidade da mensagem do Cristo.

Considerar o ambiente da coletividade em que estas vozes surgem e a potência da verdade que carregam por gerações, através da tradição oral, faz parte do “*semen religionis*” de Calvino, ou seja, das “sementes do Verbo”²⁸ de Deus que estão espalhadas por todos os cantos da terra, e que de maneira nenhuma diferem da Palavra revelada nas Escrituras hebraicas e cristãs e na pessoa de seu Filho. O fato de que as “sementes do Verbo” estão disseminadas pelo mundo nas mais distintas culturas deveria ser algo evidente para os discípulos de Jesus, pois esta verdade está em diversos pontos das Escrituras Sagradas que foram inspiradas pelo próprio Deus. Ele mesmo utilizou a instrumentalidade humana dentro de sua própria linguagem e pres-

28. “A doutrina das ‘sementes do verbo’ foi colhida da Patrística em Justino de Roma, II Apologia 7(8),1-2; 10,1-3; 13,3-6. É retomada no Concílio Vaticano II em *Ad Gentes*, n. 9-11. Endossada no magistério universal em *Redemptoris missio*, n. 28; *Dominus Iesus*, n. 12; *Dialogo e missione*, n. 16.82. Na América Latina, é reafirmada em Documento de Puebla, n. 401; Santo Domingo n. 245 e Aparecida n. 529. (SBARDELOTTI; MELO, 2021).

supostos culturais, por isso o texto que foi escrito e transmitido transborda as conjecturas de suas estruturas de pensamento dos que transmitiram a mensagem, cujo molde foi a vida social que tiveram e a herança ancestral que carregavam.

Não duvide: as palavras indígenas contêm, seminalmente, a verdade, pois, do ponto de vista cristão, carregam as benditas “sementes do Verbo” e, por isso, também têm Deus em sua autoria. Ambas, Palavra de Deus e palavras indígenas, foram transmitidas numa “parceria divino-humana” e tratam de temas referentes às grandes questões essenciais à existência. Isso posto, torna-se absolutamente possível traçar rotas, abrir estradas e mapear por onde indígenas e não indígenas podem aceder à auto manifestação de Deus.

Aos que estão empenhados no esforço de apreender a teologia a partir da perspectiva indígena, cabe atentar que a legitimação das abordagens dos povos originários como vias de experiência com a divindade precisa ser decodificada e nomeada como experiência legítima do *mesmo* Deus. É inadiável “compreender melhor aquele Deus-Mistério que se revelou concretamente aos povos indígenas em suas próprias categorias autóctones, experiência de encontro com o mesmo Deus uno-trino” (CHARUPÁ, 2014 p. 10).

Reconhecer que, para os indígenas que assumiram o Cristianismo como parte da sua identidade cultural, mesmo em contextos em que a Palavra registrada não está presente com a mesma força e centralidade, não existe oposição ou conflito irreconciliável entre o seguir Jesus Cristo e praticar respeitosamente a herança espiritual de seus povos, ainda choca a irmãos e irmãs cuja consciência permanece refém da teologia colonial. É sabido que Deus não fez distinção entre judeus e gentios, antes salvou a todos do mesmo modo, ou seja, em Cristo (Atos 15.9-11).

Outro aspecto basilar é o exame criterioso do conceito trinitário, uma vez que Deus é comunidade e a Palavra é criadora de mundos. Nestes novos mundos, decoloniais de nascença, onde a epistemologia não está atrelada ao que foi produzido pelos países do Norte global, habita o senso comunitário, raiz de toda sociedade, mas que em alguns lugares se perdeu. No caso do Cristianismo ocidentalizado, essa característica comunal tão preciosa a princípio, quando os cristãos se reuniam de casa em casa, sem a dependência de prédios públicos para exercer sua religiosidade comunitária, foi sendo soterrada pelas areias do tempo a partir do processo inexorável de amálgama com o poderio político de Roma.

As “sementes do Verbo” são gregárias, conforme aprendemos com os ideais do Cristianismo seminal que, mesmo estando imerso naquele tempo-espaço na Palestina do primeiro século, propôs valores e éticas supra culturais, e que, ainda hoje, se pretendem livres das amarras que subjugam as culturas e as padronizam, muito embora a práxis eclesial seja pautada pela teologia colonial e aja de maneira contrária.

Não obstante, no cristianismo helênico que se tornou a matriz da cristandade eurocentrada, também estão presentes as sementes da teologia imperial, colonizadora, destruidora de subjetividades e podadora dos frutos da revelação divina nos contextos ameríndios. Para o teólogo Alonso Gonçalves (2021, p. 50): “o entendimento de que apenas uma narrativa religiosa seja a primeira e a última a dar conta, de maneira definitiva e completa, do sagrado, além de ser retrógrado, não se sustenta quando culturas locais desenvolveram suas narrativas teológicas e sociais a partir de suas concepções religiosas antes ou até concomitante com a historicidade do cristianismo”.

Os que pensam que evangelizar é chegar a um lugar e comunicar o Evangelho junto com a sua cultura de origem como condicionante da salvação e da vivência da verdadeira espiritualidade, esquecem que as Boas Novas de Jesus não tratam de impor uma determinada forma cultural como hegemônica. Muito embora sejamos atravessados pelas perspectivas de nossa cultura-mãe todo o tempo, ao fazer isso na prática missiológica mantêm-se a colonização do pensamento e não a liberdade para a qual Cristo nos libertou. Infelizmente, parece improvável que isto ocorra, visto que as missões que ainda exercem essa ação evangelizadora, que também é colonizadora, não conseguem se despir da própria roupagem cultural e acabam repetindo o modelo etnocêntrico e eurocêntrico quando atrelam esses princípios à revelação de Deus em Cristo.

É típico do fazer colonial europeu lutar pela manutenção da ideia de que o conhecimento acadêmico e livresco, por si só, é capaz de legitimar um *locus* superior. Porém, este aborrecimento se esvai quando há a proposição de criar novos mundos com a Palavra que liberta e gera em nós o desejo pela verdadeira vida comunitária que navega contra a correnteza desse caudaloso rio da pós-modernidade egoísta.

Decolonizamos nossa práxis e nosso discurso quando tomamos consciência do quão cruel e anticristão é relegar nossos irmãos e irmãs do hemisfério sul a uma condição de subalternidade epistemológica, como se a teologia europeia fosse mais do que suficiente para servir como regra canônica para todo e qualquer pensar sobre a divindade, a comunidade de fé, a espiritualidade e o trato com a Casa Comum. Esta ideia que herdamos é falsa, apesar de ter-nos sido imposta como verdadeira e abençoada por Deus desde que aqui pisou o primeiro clérigo no desembarque das caravelas.

Quando chegaram, os colonizadores não se preocupavam com as “sementes do Verbo” presentes em Abya Yala, e não saberiam identificar que estas tinham crescido e se tornado árvores frondosas que seguiam ligando a terra aos céus. Para o jesuíta Miquel Sunyol (2001), por vezes nós, cristãos, nos referimos a estas “sementes” como se estas existissem num processo antinatural, ou seja, não brotaram, não cresceram e permanecem em estado de sementes. Essas árvores imensas não precisaram da água benta que só a Igreja *acha* que pode ofertar e abençoar. A própria Ruah divina, água que nos lava e faz a terra germinar, atuava desde o início dos tempos, fazendo com que as populações indígenas pudessem ter sua fé fecundada pela graça que se revela independentemente das ações humanas evangelizadoras. Floresceu em comunidade, através da tradição oral, pois desde o princípio era o Verbo.

NESTES ÚLTIMOS DIAS: A NÃO-LINEARIDADE DO TEMPO INDÍGENA

A narrativa indígena é cíclica como a Pacha Mama, onde as estações do ano se alternam, os períodos de fecundidade do corpo da terra e do corpo das fêmeas requerem espera para que se prove dos frutos ou se acolha o recém-nascido e, tudo isso, holisticamente, delimita uma visão da história que não é linear ou teológica. Ela se move de maneira circular e em sua espiralidade caminhante, suas migrações apesar de vastas, a trazem sempre de volta ao mesmo ponto, porém sutilmente modificado, como se o passado-futuro estivesse contido no presente. Esta medição cíclica do tempo tem como critério o ritmo da natureza e exalta o compasso da vida do próprio ser humano, sendo orgânico e não medido por relógios mecânicos ou calendários estanques.

À vista disso, se regredimos ou progredimos, se caímos nos mesmos erros por repetição ou escrevemos uma história diferente por superação do passado, cada uma dessas conjunturas depende de nossas ações muito mais do que de nossas palavras. Lembre-se: a escrita não é algo central a todas essas comunidades, assim como a forma de fruir a passagem do tempo é distinta dos ambientes onde a marcação é delimitada pelo tique-taque dos relógios da modernidade.

Ao explorarmos a ideia que torna a narrativa indígena algo único percebe-se que é preciso levar em consideração dois conceitos básicos: o conceito de tempo mítico e o conceito de tempo histórico nas culturas orais onde tudo, tempo e espaço, estão conectados. Para o antropólogo Da Matta (1987), dois conceitos de tempo se fazem presentes, simultaneamente, nas culturas indígenas do Brasil: um denominado *presente anterior* e um *presente atual*. O primeiro refere a um passado durante o qual o mundo tal como se apresenta, hoje, ainda não existia; o segundo fala do atual estado de coisas.

Seguindo essa lógica, enquanto no plano temporal do presente anterior todos os seres se comunicavam e até mudavam de forma, fato este que lhes garantia uma certa igualdade, no plano do presente atual os seres estão restritos a formas distintas e fixas onde permanecem separados. Para muitas culturas indígenas, o plano do presente anterior, que é diferente do nosso entendimento do passado, continua existindo, e tanto as transformações como a habilidade de se intercomunicar seguem um movimento cíclico, uma repetição perene entendida pelos estudiosos como o plano mitológico. Já no plano do presente atual, onde tudo segue um processo linear e, por isso, cronológico, este é denominado de plano histórico.

Esses planos coexistem harmonicamente, e acessá-los é algo possível apenas pelos pajés que embarcam nesta viagem buscando solucionar conflitos cotidianos, providenciar curas e obter entendimentos para eventos naturais ou humanos. É por isso que a maior parte das histórias preservadas pela oralidade indígena foca em eventos que ocorreram e ainda ocorrem neste plano, chamado de presente anterior. A possibilidade de haver comunicação entre esses mundos paralelos, que se entrelaçam de maneira mágica, indica que as narrativas míticas e históricas não são de qualidades diferentes ou de veracidade duvidosa, pois ambas coexistem na comunidade de maneira real dando significado potente aos fatos do dia a dia. Chamorro (1997, s/p) narra as profundas percepções que teve entre os Guarani:

Os grupos Guarani testemunham para nós, como outros grupos chamados primitivos, uma profunda intimidade entre o divino e o humano. Muitas vezes eles falam de Deus como um antepassado, um avô ou uma avó, um companheiro ou companheira de caminhada. Isso nos mostra, sobretudo, que a religião — antes de ser uma doutrina sobre um ser particular chamado Deus — no nível do seu mais profundo mistério coloca a pergunta sobre o significado da existência, sobre a realidade e a significação da nossa vida. Ameaçados pela civilização ocidental, pelo desterro, pelo tempo sem lugar, os Guarani teriam motivos suficientes para cair no desespero. Eles, porém, nos têm dado um belo testemunho de que vale a pena interromper nossa falta de esperança e festejar.

A revelação divina dá-se no tempo, assim como a salvação, por ser temporal, se não acolhida pelo coração através da fé, não se

concretiza. E este Deus que é todo amor, que se doa em graça e serviço à humanidade, age na história, pois Ele não chegou nas caravelas ou junto com os missionários: todas as culturas já manifestavam o esplendor da sua bondade e não apenas o povo hebreu. A proposta dos Evangelhos está intimamente atrelada, visceralmente costurada, à vivência da liberdade como nos mostra o Êxodo: sem liberdade e sem libertação não se pode reconhecer o que Cristo fez e ensinou, nem o legado deixado pelos apóstolos.

Pensar em liberdade implica reconhecer que esta ocorre no tempo e que o ser humano pode escolhê-la ou não. Até mesmo fazer as escolhas adequadas não significa que o indivíduo acolherá em seu coração a proposta de Jesus, pois antes de tudo, a fé é resultado da ação de Deus, o primeiro passo dado na direção da humanidade, aguardando em amor a iniciativa do recebimento. Este, cabe inteiramente à humanidade. É a fé que faz com que a liberdade crie fortes raízes no tempo.

PELO FILHO: ENCARNAÇÃO E NÃO ENCADERNAÇÃO

Quando Deus andava no mundo,
para ver quem era bom e quem era ruim,
ele encontrou no meio da mata, uma aldeia
e ficou prá saber se os índios eram bons ou ruins.
Então Deus virou tamanduá que era manso,
e eles o levaram pra casa. O tamanduá ficou lá.
Os índios falaram para o tamanduá olhar os meninos.
O tamanduá ficava e os índios iam caçar,
pescar, e pegar raiz nativa, que se chama Caratinga.
Eles traziam, para o tamanduá, formigas.

Teologia Indígena Cristã

O tamanduá olhava para as formigas e ficava quieto,
os índios saíam de novo.
Ficavam só os meninos e o tamanduá.
Só que o tamanduá falou, na língua, que estava com fome.
Os meninos ficaram assustados de ver o tamanduá falar.
Aí os meninos perguntaram:
— Você fala, tamanduá?
— O tamanduá respondeu:
— Eu falo, mas não é pra vocês falarem com os outros não.
Quando eles chegarem, vocês falam que eu comi as formigas.
Eles chegaram com mais formigas para o tamanduá,
o tamanduá falou para os meninos:
— Eu quero mel, Caratinga e beiju.
Os meninos responderam ao tamanduá:
— Você não é gente igual a nós, você é tamanduá.
Tem que comer formigas.
O tamanduá falou: — Eu não sou tamanduá.
Quando os índios iam dormir,
os meninos pegavam um gomo de bambu com mel e água,
e caçavam Caratinga para o tamanduá.
Toda vez quando os índios chegavam com caça,
os meninos davam para o tamanduá,
até que Deus foi embora. Aí Deus falou para os meninos:
— Aqui tem gente boa e gente ruim.
Os meninos falaram que os outros índios
não sabiam que ele era Deus, mas sim tamanduá.
Aí Deus falou para os meninos:
— Não vai faltar nada para vocês,
vocês vão ser índios bons e sabidos.
Eu vou ajudar vocês em tudo que vocês precisarem, eu ajudo.
E Deus foi embora.

Permita-se deslumbrar pela narrativa Krenak (1997, p. 32-33) acima. Considere o desafio de discursar sobre a encarnação do Verbo divino e veja que esta tentativa faz com que pensemos na responsabilidade de escolher o gênero textual mais adequado, visto que expressar o encantamento da Eternidade usando tinta e papel é muito pouco. O que usar? Poesia, conto, canto ou crônica? Estas formas textuais estão entrelaçadas visto que as composições escritas apenas cabem no espaço bidimensional da página; não tem conexão com a luxuosa performatividade das narrativas orais, ou até mesmo as possibilidades infinitas de interação entre o narrador e a audiência como ocorre nas comunidades tradicionais, performances estas totalmente definidas pelas situações do momento.

As dificuldades são muitas, mas uma das centrais é: quando uma estória passa a ser história? Quando uma ficção passa a ser fato? Esse ordenamento dos eventos é elaborado a partir da experiência de vida de quem conta a história; mas muito maior do que o indivíduo é a percepção de que o contador/ator que performa é um sujeito social e coletivo que carrega em si o longínquo processo de formação de identidades proveniente de sua cultura-mãe. As dinâmicas, neste contexto individual-social, são muito distintas da vivida pelo sujeito individual numa cultura ocidental eurocentrada, visto que, entre os povos originários, cada indivíduo é visto a partir de seus relacionamentos, de suas relações com os outros na comunidade, e jamais na moldura do reducionismo individualista. Os conceitos temporais das culturas indígenas estão relacionados ao conceito de sujeito, e ambos dialogam no hiato entre o *tempo anterior* que é coletivo e mítico e o *tempo presente* que por sua vez é social, atual e histórico (SOUZA, 2006).

Outra característica, que se faz relevante mencionar, é que na escrita indígena o componente visual exerce forte apelo: com de-

senhos em cores vivas feitos de maneira individual e/ou coletivamente, são elementos marcantes desta forma de comunicação. Em alguns casos, a palavra escrita não é protagonista, mas sim um complemento à imagem, servindo para “ilustrar” ou reforçar a informação contida na figura. Deste modo, vê-se que o apelo estético e imagético tem maior importância do que o texto.

Essas colocações apontam, poeticamente, para a verdade de um Deus que se fez homem no subúrbio do mundo, encarnou em meio ao improvável e discursava na teopoética do cotidiano usando os exemplos da flor, do passarinho e do pão a fim de comunicar verdades eternas. Infelizmente, muitos cristãos ao redor do mundo entendem que o Verbo se fez livro e não carne, mas ponderar sobre a encarnação faz com que nossos olhos se voltem para o que realmente importa: o foco está nas pessoas e não em palavras manuscritas ou impressas. Por mais que sejam consideradas sagradas, a sacralidade proposta pelo Grande Espírito Eterno está nos corpos humanos, frágil habitat de uma graça infinita, maior do que os muitos mundos narrados pela criatividade dos povos originários.

Comunicar que o Filho fala a nós torna urgente o diálogo como ferramenta por excelência, primeiramente com o ser humano indígena, outro igual, carne da minha carne, gestado no ventre do mistério do Universo assim como eu e você e, depois, só muito depois, com sua religião. Só que para dialogar é preciso estar aberto e respeitar o outro, acolhê-lo em suas singularidades e desejar cultivar a comunhão. Indo mais a fundo, quem tem o diálogo como meta, ao perceber que o outro está em situação de fragilidade ou de vulnerabilidade social, precisa engajar-se primeiro na solução dos problemas imediatos, na

barriga que dói de fome e não nos metafísicos, na intangibilidade da alma e nos conceitos abstratos e filosóficos.

Isso não deve ocorrer apenas momentaneamente, mas de modo verdadeiramente internalizado, partindo do coração que busca somar forças na luta pela vida digna, porque para caminhar junto precisamos alinhar os passos; aprender a diminuir ou aumentar a marcha, ao sabor das exigências da trilha - foi isso que aprendemos com Jesus que se tornou homem e habitou entre nós com todas as singularidades da nossa raça, mas sem perder sua divindade sublime.

Ressalto, aqui, o lugar importantíssimo do corpo, ou melhor da “corpografia”²⁹, e cito a professora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, Paola Jacques, quando esta fala sobre os efeitos do território em nossa subjetividade. Ouso mencionar sua proposta de incorporação do corpo na cidade e da cidade no corpo (JACQUES, 2008) para subvertê-la com ousadia: o Evangelho de Cristo incorpora o corpo na aldeia e a aldeia no corpo. Não há como encarnar a missão sem experimentar em si as complexidades do território onde estamos imersos.

O desafio de fomentar uma matriz policêntrica nas nossas análises e nos deslocarmos da colonialidade, que faz com que o monocentrismo continue sendo uma forma de violência epistemológica, pois nesta dimensão se deu a práxis histórica da cris-

29. Conceito trabalhado por Paola Berenstein Jacques em seu artigo “Corpografias urbanas” onde ao dialogar com premissas de Deleuze e Guattari, contribuições de Foucault e com o conceito de Sociedade do Espetáculo de Debord, utiliza o conceito de “corpografia” como uma cartografia corporal onde a experiência urbana fica inscrita no próprio corpo daquele que a experimenta, em diversas escalas de temporalidade, e dessa forma, também o define mesmo que de forma involuntária.

tandade, é imprescindível. Fazendo isso, reconheceremos que o crescimento e a maturidade esperada dos cristãos, em seu diálogo cristocêntrico dirigido aos mais diferentes povos e culturas, buscará incluir empatia no trato com sua identidade originária e autonomia dos povos indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Construir uma cosmovivência indígena é abrir uma trilha na densa mata não apenas do dogmatismo, mas também do fundamentalismo, pois os conceitos tradicionais de missiologia ainda estão organizados a partir da mentalidade colonial. Ainda hoje, alguns posicionamentos que você teve a oportunidade de ler aqui, neste texto, soam heréticos quando, na verdade, são simplesmente uma tentativa de enxergar nas estruturas de pensamento e prática dos povos originários a mesma dignidade que é vista, quase que de maneira divinizada, no ambiente do povo hebreu e do greco-romano do primeiro século. Para além da tradição, adaptação e comparação, necessitamos enfatizar que novas abordagens virão acompanhadas de novas perguntas, e não podemos temer: devemos nos lançar em direção ao desafio, pois do outro lado tem gente como a gente.

Urge valorizar a narrativa das experiências, individuais e coletivas, como possíveis pontes para a apresentação do Evangelho libertador, e não opressor, que se interessa em dialogar honestamente com problemas concretos em paridade. Quando consideramos a toda criatura holisticamente, para além de pensamentos dicotomizados e dualistas, refêns de uma percepção limitada da graça de Deus revelada em Cristo, a reflexão simbólica e interpretativa que foi proposta nestas páginas tem a possibilidade de

substituir a contento a abordagem conceitual-dedutiva ainda em voga, visto ser muito mais orgânica e dialógica. Mais humana.

O teólogo belga José Comblin (2005) nos enche de esperança ao defender que não existe ser humano incapaz de encontrar no Evangelho uma Boa-Nova que o liberte. Por isso mesmo, não cabe a nós fixar como isso ocorrerá, muito menos mostrar o caminho ou trilhar a jornada que cada um deve seguir individualmente, porque Deus se revela a cada cultura dentro dos parâmetros de conjuntos religiosos e culturais.

Ao ler esta colocação, entendo ser pertinente lembrar o que houve na visita do Papa João Paulo II ao Peru, em 1985: uma carta foi entregue ao Papa, assinada por Máximo Flores, do Movimento Índio do Kallasuyo (Aymara), Evmo Valeriano, do Partido Índio (Aymara) e Ramiro Reynaga, do Movimento Índio Tupac Katari (Kheswa), representando as comunidades da Bolívia e do Peru. Parte do conteúdo está abaixo:

Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a visita de João Paulo II para devolver-lhe sua Bíblia, porque em cinco séculos ela não nos deu nem amor, nem paz, nem justiça. Por favor, tome de novo sua Bíblia e devolva-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Porque, desde a chegada de Cristóvão Colombo, impôs-se à América pela força uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. A Bíblia chegou a nós como parte do projeto colonial imposto. Ela foi a arma ideológica desse assalto colonialista. A espada espanhola, que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia na cruz que atava a alma índia. (VIGIL, 2006, p. 46)

Estas palavras, dolorosas e verdadeiras, apontam para o fato de que nosso conceito de revelação precisa ser mais abrangente, pois Deus age em todas as culturas, sem distinção. A predominância do dualismo separa a salvação da criação como se a revelação geral fosse algo de menor importância. Muito embora a criação venha cronologicamente primeiro, a primazia teológica pertence às questões referentes à salvação, posto que uma teologia honesta e coerente deve ter como alvo a desconstrução do dualismo que insiste em assolar as experiências missiológicas através da dicotomização de fé e cultura.

É no decorrer da história humana que Deus age e suas intervenções não são solitárias; pelo contrário, elas contam com a colaboração de uma elaborada rede humana que engloba a cultura, a política e até mesmo a economia. Ele escolheu continuar se doando em amor aos povos do mundo, independente de explicações racionais que nos sejam satisfatórias, ou atuações padronizadas e unificadas que fazem, mesmo sem querer, que a diversidade criada por Ele mesmo seja deixada de lado.

Suas ações salvíficas acontecem no palco da história tendo sua vontade como motivação absoluta e irrevogável. Sim, é Ele quem decide vir ao encontro do ser humano, e a salvação é esse encontro embebido nos substratos culturais que tornam a espiritualidade humana única. Desta forma, fomos criados para o encontro com Ele, conosco mesmos, com a comunidade e com a estonteante beleza da Casa Comum - desta maneira a salvação só faz sentido se vivenciada nas entranhas das experiências culturais. E é, também, por causa disto que não pode haver salvação sem participação social, sem dimensão política regeneradora, sem propostas de melhorias globais.

Houve momentos, na história, em que os cristãos decidiram permanecer fechados em seu contexto cultural, entendendo que os “gentios” deveriam primeiro receber e seguir a lei mosaica para, então, num segundo momento, desfrutar da salvação cristã. Isso foi um erro terrível! Nessa lógica, são “os outros” que devem “vir” até a igreja, reforçando um abismo entre pessoas e “pessoas” e considerando a igreja um lugar físico ao invés de seres humanos de carne e osso. Diante disto, as ações evangelísticas de Paulo nos instigam, pois ele e seus colaboradores não ficaram cristalizados, esperando que os outros se aproximassem.

Não!

Eles saíram do ambiente familiar e do círculo cultural palestino e foram em direção aos gentios, e lá, neste outro lugar, que é o lugar do outro, as ações afirmativas e as caminhadas conjuntas rumo ao encontro com o Eterno que já habitava no interior dos ouvintes mostraram um Cristo vivo, falante das mais diversas linguagens, afetado por intensos padecimentos e felicidades. Essa evangelização inculturada que deseja ser indígena com os indígenas, ao invés de forçá-lo a uma forma europeia, é a verdadeira imitação de Cristo, pois o que Ele fez foi se inculturar radicalmente e, melhor: sua *kenosis* não seguia o padrão ocidentalizado que nos foi imposto. Ele saiu de si mesmo para nos encontrar a fim de nos fazer crescer, de nos livrar de nossos medos e angústias mais profundas e nos fazer ser gente como gente deve ser. Esta é a Boa Notícia que “cabe” em qualquer cultura.

As “sementes do Verbo” foram lançadas de cima, da eternidade, e seu florescimento na diversidade cultural e linguística já está ocorrendo há séculos em elementos da fé que não se identificam com a expressão cristã colonial. Cristo cumpre o que há de mais verdadeiro, belo e bom em todas as religiões e filosofias já estrutu-

radas pela mente humana e vivenciadas em suas experiências religiosas, inclusive as judaicas que não são em nada melhores ou superiores às andinas ou amazônicas. São apenas diferentes.

Conhecer e envolver-se nas diferentes expressões religiosas, mergulhando nas suas culturas de origem é nosso desafio. Assumir os valores da ancestralidade do outro é fazer o que Cristo fez, sabendo que, no nosso caso, haverá contribuições tanto para a cultura como para a igreja. Tudo mais que houver em decorrência dessa decisão será o resultado do encontro e, naturalmente, resultados e consequências diferentes são previsíveis. Segundo Miranda (2006, p. 294, 295):

primeiro, a autocompreensão cristã sairá do encontro enriquecida com a perspectiva e verdade do outro; os conteúdos da tradição serão purificados e aperfeiçoados; e o cristianismo experimentará maior capacidade de universalização. O segundo resultado esperado é que nem todos os elementos não cristãos serão integrados no confronto. As contradições com as verdades e valores evangélicos não poderão ser assumidas pelo cristianismo sob o risco de afetar negativamente a identidade cristã.

Há muito ainda por caminhar, visto que conhecemos pouco sobre as religiões do mundo e nem todos se mostram dispostos a estabelecer relações fraternas e de paridade com as outras formas de cultura. Em se tratando da realidade indígena mantemos muitas generalizações injustas e desrespeitosas desde o período colonial, basta considerar que:

mesmo antes do Brasil se tornar um estado-nação, foram construídas diferentes imagens incompletas ou deslocadas dos indígenas, imagens que criaram estereótipos e equívocos no desenvolvimento da nação brasileira. Um desses estereótipos é o da generalidade. O termo índios abraça a todos indistintamente e oculta a multiplicidade étnica, linguística, cultural dos povos: cria-se uma invisibilidade que se desdobra na impossibilidade de ouvi-los. (PASTOR, 2015, p. 22)

Sabemos que Deus vai aos templos, mas repare que Ele, na verdade, quer estar com sua criação, quer andar entre os homens e a encarnação do Verbo é a prova cabal disto. Que possamos nos empenhar na formulação de uma cosmovivência missiológica plural, onde experimentemos novos parâmetros que terão o amor e a não-violência como referência, e a empatia que se manifesta no encontro e na interação como elemento que guiará a construção coletiva, como propõe Christine Lienemann-Perrin (2005), em total sintonia com Paul Tillich (2009), quando este afirma que: “a Igreja está dentro da cultura e vice-versa. E o Reino de Deus as inclui ao mesmo tempo em que as transcende” (p. 92, 93).

O desafio de seguir a Cristo, sem a obrigatoriedade de obedecer rígidos padrões culturais impetrados a partir de outras realidades, faz com que vejamos mais longe na densa mata que temos diante de nós, e coloca a cosmovivência indígena na perspectiva de ser um desses caminhos do Espírito em nosso tempo. Muito mais do que adequar estruturas eclesiais a circunstâncias específicas, a proposta é que esta seja uma frondosa árvore que germina no terreno fértil da revelação divina que é dinâmica no contexto dos povos ameríndios.

Levantemos vozes críticas contra os exploradores coloniais e sigamos firmes no resgate das culturas enraizadas na nossa terra brasileira, nos comprometendo a fortalecê-la em seus ritos, organização social e mitos, partindo sempre de suas vivências, de uma lógica simbólica essencial na reafirmação da nossa própria identidade indígena, que deve encher nosso coração de orgulho, nossos lábios de alegria e nosso coração de dança.

O Deus que cremos é o Deus da vida e toda a sua criação deve ser amada e honrada, respeitando as categorias culturais próprias de expressão e pensar. Não-demonizar as práticas de fé dos povos autóctones e convergir o pensamento cristão com a cosmovivência indígena é prosseguir, deixando, para trás, os abusos da colonização. Os povos indígenas já demonstraram sua saudável flexibilidade ao se manterem capazes de sustentar inúmeras aberturas para o novo sem perderem suas raízes. Na verdade, o exercício de abrir-se por si só implica em reelaboração identitária tendo em vista que as culturas são dinâmicas e as indígenas não se portam diferentemente, posto que, como todos os seres vivos, as mudanças são inevitáveis porque naturais. Cabe a nós honrar o verdadeiro Evangelho e agirmos pela preservação do coração da mensagem contra todo colonialismo teológico, pois a cosmovivência indígena não precisa ser criada, mas reconhecida e valorizada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Agnes. **Tamoios contra tupiniquins**: Guerras americanas, medos europeus. Orientadora: Prof^ª. Eunícia Barros Barcelos Fernandes. 2015. 209 f. Tese (Mestrado) Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

- Disponível em https://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1312296_2015_completo.pdf Acesso em: 15 nov. 2021.
- CHAMORRO, Graciela. Religiosidade dos índios Guarani. **Portal Luteranos**, 1997. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/religiosidade-dos-indios-guarani> Acesso em: 09/10/2021.
- CHARUPÁ, Roberto Tomichá. **Revelación Y Pueblos Originarios**: Algunas consideraciones. In: V Simposio de Teologia India. 13-18 de outubro de 2014, San Cristóbal de Las Casas, México. Disponível em: <http://www.padrenello.com/wp-content/uploads/2014/10/Revelaci%C3%B3n-y-pueblos-originarios-nuevo-RT.pdf?iframe=true&width=90%&height=90%> Acesso em: 05/10/2021.
- COMBLIN, J. **Quais os desafios dos temas teológicos atuais?** São Paulo: Paulus, 2005.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O cristianismo e as religiões**. São Paulo: Loyola, 1997. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html Acesso em: 05/10/2021.
- DaMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- De Conne Pãnda Ríthioc Krenak**: Coisa tudo na língua krenak. MEC, 1997. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002579.pdf> Acesso em: 05/10/2021
- FORNET BETANCOURT, Raúl. A Interculturalidade como alternativa à Violência. In: **Revista Razão & Fé**, v. 6 n. 1 e 2, p. 5-16. (2004) Disponível em: <https://revistas.ucpel.edu.br/rrf/article/view/2474> Acesso em: 12/12/2021
- GALLOIS, Dominique. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. In: **Cadernos de Tradução**, v. 2, n. 30, p. 64-

- 82, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2012v2n30p63> Acesso em: 09/10/2021
- GONÇALVES, Alonso. **Revelação e Decolonialidade: subversão teológica e epistemologia decolonial**. São Paulo: Recriar, 2021.
- JACQUES, Paola Berenstein. Corpografias urbanas. In: **IV ENE-CULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, 28 a 30 de maio de 2008, Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador, Bahia, Brasil. Disponível em: <https://docplayer.com.br/134905804-Corpografias-urbanas-paola-berenstein-jacques.html> Acesso em: 12/12/2021
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. **Missão e diálogo inter-religioso**. São Leopoldo: Sinodal, EST, CEBI, 2005.
- MARIANNO, Lília Dias. **O Antigo Testamento e o contexto da sua redação** (apostila). Rio de Janeiro, 2021.
- MIRANDA, Mário de França. **A igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. **O agir de Deus nos Andes: diálogo e missão com os quéchuas**. Orientador: Prof. Mario de França Miranda, S.J. 2013. 230 f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/34474/34474.PDF> Acesso em: 10 nov. 2021.
- PORTILLA, Miguel León. **A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SASS, Walter. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. In: **Estudos Teológicos**, v. 44, n. 2, p. 73-81, 2004. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/556 Acesso em: 10/09/2021.

- SBARDELOTTI, Emerson e MELO, João. Amazônia e Roma: revelação e decolonialidade em um fazer teológico intercultural. In: **REVELETEO**, v. 15, n. 27, p. 106-124, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/54617/35805> Acesso em: 01/09/2021
- SCHWANTES, Milton. Faze sair meu povo Israel do Egito: anotações sobre Êxodo 3. In: **Estudos de Religião**, ano 12, n. 14, p. 23-33, 1998.
- SOLANO, Jocabed. **Reconciliación Cósmica por Jocabed Solano** (Guna, Panamá). Youtube, 08/12/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G7tNbNyS13E&t=5s> Acesso em: 30/11/2021
- SOUZA, Lynn Mario. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: **Povos Indígenas no Brasil**, 2021. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_hist%C3%B3ria,_a_escrita_ind%C3%ADgena_no_Brasil Acesso em: 10/10/2021
- SUESS, Paulo. Teología India como Teología Cristiana. In: **AELAPI**. La fuerza de los pequeños, luz para el mundo. V Encuentro de Teología India (Manaus, 21-26 abril, 2006). Cochabamba: Verbo Divino, 2008.
- SUNYOL, Miquel. Las Semillas de la Palabra: Carta a Javier Meloni. **Cristología indígena**. 2001. Disponível em: https://usuarios.tinet.cat/fqi_sp02/llavors_sp.htm. Acesso em: 12/06/2021.
- TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte, 2009.
- VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.
- VILLAS BÔAS, Orlando. **A Arte Dos Pajés**: Impressões Sobre O Universo Espiritual Do Índio Xinguano. São Paulo: Globo, 2000.



13. ESPIRITUALIDADES CÓSMICAS RELACIONAIS NOS ANDES

SOFIA CHIPANA QUISPE

O texto que compartilho apresenta as sabedorias e espiritualidades ancestrais andinas entrelaçadas entre si, formando um tecido vivo de relações recíprocas que restabelecem o equilíbrio e a harmonia, produzindo a educação mútua da vida, possibilitando a reconstituição do desenraizamento humano a partir de seu vínculo e interação na Comunidade da Vida e o cuidado recíproco da Mãe Terra.

Nesse processo de elaborar uma teologia andina cristã, mais do que ver tais sabedorias e espiritualidades como fontes, busca-se estabelecer certo diálogo em relação ao Cristianismo, limitado, até o momento, a boas intenções. Por isso, busca-se integrar alguns símbolos cristãos junto com as cosmogonias vivenciadas pelos povos andinos a partir de seu caráter holístico e relacional.

PALAVRAS DE CONEXÃO COM TEMPOS E ESPAÇOS

Da minha localização nas regiões andinas quechua e aymara, que cruzam os territórios de forças telúricas chamada cordilheira dos Andes, assumidas pelos povos que a habitam como seres tutelares chamados *de Apus*, ancestrais protetores de acordo com

a localização territorial dos povos, eu me conecto com o tempo em que eu tecia essas palavras.

Novembro desenha meu texto, tecido no tempo e no espaço, no encontro com os outros modos de vida que cruzaram o limiar do corpo humano, para viver seu tempo de transformação, que devido à influência da religião colonial é reconhecida como a festa dos santos ou falecidos. É uma celebração do encontro já que suas presenças vêm com as primeiras chuvas que alimentarão as sementes depositadas com a esperança de boas colheitas, pela força regeneradora do *wiñay pacha*, um tempo de retorno às fontes vitais. E, em reciprocidade, oferecemos comida, bebidas, canções, orações, buscando o vínculo entre a comunidade cósmica, na relação de seus corpos sementes depositadas no ventre da *Pachamama* e as sementes da batata também semeadas com a esperança de total fecundidade.

Estes são os corpos sementes que não só oferecem vida, mas também sabedoria, já que na memória está localizado o *amuyyu*, que é a capacidade de entender a vida que é cultivada com comprometimento. Serão dos altares compartilhados, que estão carinhosamente preparados para o encontro comunitário de todas as formas de vida, que compartilho as cosmovivências andinas entrelaçadas, nutridas nas espiritualidades relacionais cósmicas que coletam o sentimento dos povos aymara e quechua assumidas como fontes vitais que sustentam seu ser e existir.

Elas são integradas nas articulações da teologia andina cristã, desafiando-a a se livrar dos preconceitos que prevalecem em torno das espiritualidades ancestrais que ainda são vistas como bruxaria e demoníacas, ou consideradas sincréticas quando símbolos cristãos são integrados na cosmopraxis de nossos povos. Nossas espiritualidades ancestrais devem ser reconhecidas na medida em que

são validadas pela presença das sementes da palavra encarnada (Jesus Cristo) na realização daquilo que é chamado de inculturação.³⁰

COSMOVIVÊNCIAS NUTRIDAS NAS FONTES DAS ESPIRITUALIDADES ANCESTRAIS

Com as diversas alienações e subjugações coloniais e suas extensões na organização dos Estados e seus sistemas, diante de um suposto progresso que se estendia, de mãos dadas, com o pensamento colonial e moderno, buscava-se anular toda a ligação com a *Pachamama*, fazendo com que as sabedorias, e aqueles e aquelas que as transmitiram, vestissem as roupas do não ser e do não saber.

Isso significou, para muitos de nossos povos, uma série de desequilíbrios, de modo que a resistência a esse mundo de extermínio foi feita, e é feita, a partir do profundo elo com as forças ancestrais, de modo que elas continuam a nos habitar e acender o fogo das sabedorias que nos permitem relacionar-nos dignamente com os vários mundos que vemos, e aqueles que não vemos, compartilhando a casa cósmica, tornando possível curar nossas relações desarmonizadas e recriar uma boa vida.

Para uma maior compreensão das espiritualidades ancestrais compartilhamos os princípios a partir dos quais estão entrelaçados. Os povos andinos, desde os vários laços cósmicos e humanos ancestrais examinam, em seus modos de ser e de estar na *Pacha*, os princípios vitais sustentados na comunidade cósmica. O que lhes permite continuar sendo, como manifesto no termo quechua

30. Conceito que diz respeito às práticas relacionais de coparticipação no mundo.

chanka:³¹ *kachkaniraqmi*, que afirma, apesar de tudo, ainda ser e existir a partir das relações de mutualidade permanente com todas as comunidades da vida.

O SENTIDO DA INTEGRALIDADE DA VIDA

Para os povos andinos, as realidades estão entrelaçadas de forma integral ou holística. Elas não são separadas, uma vez que estão interrelacionadas em correspondências mútuas a partir da noção de *ayni* (relações recíprocas e complementares), que são essenciais na educação mútua no *Ayllu*, a comunidade vital. Nela, tudo tem seu tempo e espaço a partir da noção cíclica da vida, e suas relações são respeitadas a fim de possibilitar a sinergia das diversas fontes vitais.

O sentido da integralidade da vida possibilitou, de certa forma, a assimilação de certos elementos cristãos impostos naquilo que cada povo e comunidade considerava pertinente como parte da organização comunitária. Desse modo, os templos cristãos requerem seu respeito, bem como seus representantes, havendo até mesmo uma necessidade, em alguns momentos, de seus rituais a fim de gerar harmonização nas relações da comunidade e de seus territórios. Esse é um aspecto que oferece luz na compreensão das relações entre o Cristianismo e as espiritualidades andinas ultrapassando a noção pejorativa de sincretismo.

As noções de integralidade da vida são acompanhadas pelo entendimento da dualidade, pois não se concebe que existam forças solitárias, pois poderiam gerar desequilíbrios, o que requer outras forças que a complementem para gerar equilíbrio e harmonia no cosmos.

31. Povoado localizado na região de Huancayo, Peru.

A RESTAURAÇÃO DO EQUILÍBRIO E DA HARMONIA

A partir da consciência cósmica busca-se, permanentemente, restaurar o equilíbrio e a harmonia a partir da *uywaña* ou *uyway*, a educação, que possibilita a harmonização nas relações a partir da *tumpaña*, que é a preocupação por todas as formas de vida. Nesse sentido, o equilíbrio e a harmonia implicam cultivar relações recíprocas, uma vez que sua ruptura gera o desequilíbrio que fragmenta a vida já que não se pode estar bem quando há seres que são violados/as.

Como pode ser percebido nas narrativas orais, no contexto andino, aqueles que sofrem humilhação recebem o favor de forças vitais enquanto a ambição e seus supostos benefícios é despojada, provocando uma inversão que expressa a rejeição da ambição. Pois ela atenta contra o equilíbrio e a harmonia, gerando, na comunidade humana, uma série de vazios e absurdos oferecidos pelo mercado e pelas tendências religiosas fundamentalistas retributivas.

A EDUCAÇÃO MÚTUA DA VIDA

A sacralidade da vida é entendida a partir da força vital que atravessa todas as formas de vida. Portanto, a educação mútua de todos os seres visa o cuidado, respeito, amor, ternura, proteção, mesmo das forças ou mundos que não vemos, mas que estão presentes (estas são as forças ancestrais cósmicas presentes em alguns espaços ou tempos) e que podem gerar morte ou doença. Dessa forma, as relações com todos os seres são essenciais para a coexistência harmoniosa nos territórios.

A educação mútua contém certos códigos éticos de convivência em um determinado território recebendo a força ativa através de rituais vinculantes com as diversas comunidades de vida, moldando os comportamentos que tornam possível que cada ser viva a partir da vitalidade de outros seres, seguindo o processo cíclico da vida, pois nenhuma forma de vida é permanente, mas mutável.

Por isso, a educação tem a ver com as noções de equilíbrio que a comunidade humana desenvolve em reciprocidade com os protetores dos diversos seres. Como é feito nas altas regiões dos Andes, na época de agosto, em que rituais são oferecidos à *Pachamama* (Mãe Cosmos) visto que seus ritmos cíclicos preparam para o tempo de semeadura. Neles, se pede sua permissão, alimentando-a, considerando que ela nos cria e, em reciprocidade, cuidamos dela. Dessa forma, as relações com os/as diversos/as seres são entendidas através de diálogos e trocas, permanentemente.

TECENDO A TEOLOGIA ANDINA JUNTO COM AS ESPIRITUALIDADES ANCESTRAIS

Apesar de seu caráter impositivo, o Cristianismo articulou apropriações criativas e dinâmicas dos símbolos impostos àquelas que, por sua vez, lhes deram seus próprios sentidos e interpretações, saindo dos parâmetros estabelecidos pelos dogmas e doutrinas, procurando associar o cristão ao andino a partir da noção de pares complementares.

Por exemplo, a *Pachamama*, que é a força vital com maior reconhecimento, é associada à Virgem Maria. Por isso, encontramos orações que as relacionam: “santa *terra virgem Pachamama*”. Essas equiparações fazem parte de uma estratégia pastoral

que buscou no mundo andino equivalências relacionadas com o Cristianismo, como a relação tão enraizada de *Illapa*, a força telúrica das tempestades, e a narrativa do apóstolo Tiago que é apresentado como filho de um raio.

Desse modo, o processo das teologias andinas é parte das articulações teológicas índias ou indígenas, que surgem a partir dos anos 1990, respondendo às pastorais “aborígenes” ou indígenas que buscaram consolidar os processos de reflexão na releitura da fé desde a realidade vivida pela comunidade indígena crente. Assim, cabe destacar que em dito processo se segue o parâmetro da Teologia cristã que tem como referência central a Cristo, a quem se busca inculturar nos contextos andinos. Esses processos, agora, estão sendo questionados uma vez que muitos deles se limitaram a estabelecer uma série de equivalências entre o andino e o cristão a partir da religião dominante.

Embora, ao nível de algumas igrejas e sociedades, as outras formas de viver a fé cristã desde as espiritualidades andinas estejam começando a ser aceitas, não é um processo fácil uma vez que, para muitas igrejas, o que poderia ser chamado de teologias andinas ou indígenas são vistas como uma ameaça à “integridade” do Cristianismo e uma “repaganização” dos territórios. As classificações excludentes das outras formas de sentir o Sagrado ainda prevalecem, sendo vistas com alguma suspeita na atribuição colonial de demoníaco e idólatra reforçada pelas perspectivas das ciências modernas que as catalogam como panteístas, politeístas, animistas.

A elaboração da teologia andina assume-se a partir do reconhecimento das “sementes da palavra encarnada”, isto é, a presença de Cristo, a fim de conceder dignidade às religiões e espiritualidades andinas. Nesse sentido, foi colocada a questão da dupla fidelidade à identidade do povo ao qual se pertence e à identida-

de cristã assumida. Ainda assim, esse reconhecimento está mediado, até certo ponto, pelo dualismo predominante no Cristianismo que separa a vida a partir das categorias do bem e do mal. Por isso, ele tende a localizar muitos aspectos das espiritualidades andinas dentro da categoria do mal que deve ser superado ou “extirpado” para sua dignidade.

É, por isso, que como comunidade de Sábias e teólogas indígenas de *Abya Yala* afirmamos, em nossa primeira Palavra de Vida, que:³²

Conversamos sobre Teologia, Bíblia e Pastoral a partir da compreensão e experiência das mulheres indígenas e entendemos que há necessidade de ampliar a forma de compreensão da teologia, da hermenêutica bíblica e da pastoral incorporando seriamente nossas visões de mundo, códigos culturais, manifestações simbólicas, espiritualidades.

Da mesma forma, no caminhar de articulação da teologia andina e pastoral do Sul andino, do Peru, Bolívia e Argentina, nos últimos tempos busca-se aprofundar nas experiências que são catalogadas como “religiosidades populares”, que se diferem das práticas do catolicismo popular no qual se destaca o caráter cristão, pelo qual alguns aspectos das expressões muito mais andinas estão associados ao sentido folclórico. Essas “religiosidades”, populares ou folclóricas, são vistas, desde a oficialidade da Igreja Católica até as correntes libertadoras do catolicismo, e as outras igrejas, geralmente, como expressões que distorcem o significado do Cristianismo. Todavia, nelas pode-

32. Palavra Viva, oferecido na primeira reunião em El Salvador, na territorialidade de Berlim, 30 de novembro de 2009.

mos encontrar as pegadas das espiritualidades relacionais ancestrais em toda a sua complexidade.

Nestes tempos, como povos andinos, nos encontramos sob uma série de influências coloniais e do pensamento moderno e suas estruturas, o que nos leva a beber das fontes das sabedorias e espiritualidades ancestrais. Apesar das boas intenções das teologias andinas articuladas a partir dos espaços cristãos, elas começam a se esvaziar, pois o parâmetro cristão preserva a carga colonial da conversão, o que implica na alienação dos sentidos próprios de nossas espiritualidades ancestrais, portanto o esvaziamento da narrativa e rituais andinos.

Por isso, o processo de inculturação começa a ser questionado, e parte-se para assumir, com todas as suas limitações, os processos interculturais. Sendo críticos das suas noções funcionais, ressignificamos a interculturalidade à luz da espiritualidade relacional que muitos de nossos povos viveram na troca de saberes cujo legado é a diversificação das sementes e a conservação da biodiversidade, em que alguns seres foram assumidos como parte de nossas territorialidades, como é o caso da sagrada *Inal Mama*, a folha de coca, que foi assumida como um membro essencial da comunidade andina.

São trocas recíprocas que levaram a aprofundar nas próprias sabedorias e acolher as outras que potencializam os saberes sem alterar os processos cíclicos cósmicos, mas, ao contrário, gerando os encontros que torna possível o equilíbrio e a harmonia, como pode ser visto nos rituais de troca de água que permitem a chegada da chuva. Definitivamente, trata-se de refazer os caminhos de *Qapac Ñan*, o nobre caminho da vida, desde o qual se encaminharia o que poderíamos chamar de teologia/teologia andina: Quechua, Aymara, Puquina, Chanka, Qero, Uru, Chipaya, Kallaguaya...; despojada do caráter ocidental do conceito “teologia”, as-

sumindo-a a partir de um sentido muito mais relacional, não limitado ao referencial masculino salvífico, teísta, cristocêntrico e androcêntrico.

Algo que permitiria diálogos profundos nos processos inter-religiosos e interespirituais desde *Abya Yala*, que supera o sentido do religioso limitado às religiões dominantes e dos livros sagrados. Já que afirmar o que é próprio não é se recusar a aprender, a enriquecer-se e a abrir-se a outras perspectivas.

SEGUINDO AS ROTAS CURADORAS DO COSMOS

Para encerrar esse compartilhamento, esses tempos que vivemos são de um sentir/pensar profundo que torna possível a mudança na maneira como habitamos esta casa cósmica. Então, eu evoco as histórias de fins e renascimentos de mundos, o *Pachakuti* em que são gestadas as sementes do *Suma Qamaña*, *Sumak Kawsay*, o Bem Viver a Vida Digna e Plena, que devolve às pessoas o elo com a grande rede vital da vida.

Bem Viver que é apresentado como um *quipu*,³³ ou seja, uma palavra vital que por muito tempo alimentou a caminhada de muitos povos que resistiram a serem despojados de suas terras, territórios e sua identidade. Nós o reconhecemos como parte do projeto histórico, político, econômico, social e religioso que foi interrompido pela conquista e colonização, sendo oferecido, hoje, como alternativa ao suposto “progresso” apresentado pelo capitalismo extrativista e suas políticas globais.

33. Escrito andino, conhecido em *Quechua* como quipu e em Aymara como *chinu*, são nós em lãs coloridas que narram as histórias e desejos dos povos andinos, que também são coletados nos diversos tecidos.

Em meio às situações difíceis pelas quais os povos andinos têm passado em relação às políticas extrativistas e segregações racistas e classistas, o Bem Viver nos permite perceber seu *ajayu*, sua força vital, que requer rituais apresentados a partir da ética do cuidado da vida na organização comunitária, que não se limita às leis humanas, mas aos ciclos da Mãe Terra, seus companheiros e de todas as comunidades de vida.

A MODO DE CONCLUSÃO

No compartilhamento da palavra procurei destacar a necessidade de dignificar as profundas fontes de ancestralidade que ainda estão entretecidas na convivência dos nossos povos graças à herança gestada por avós e avôs, sábios e sábias, que recriaram a força da sabedoria e da espiritualidade, a partir das quais buscaram, repetidamente, estabelecer equilíbrio e harmonia nas relações recíprocas de correspondência que sustentam a bela biodiversidade que ainda nos abriga. E isso permite, aos povos andinos, a organização comunitária a partir da relação intrínseca com a *Pachamama* desde a qual são compreendidas as espiritualidades relacionais que sustentam o cuidado e a defesa da vida, da terra e do território.

Legados que, por muito tempo, viveram na clandestinidade à qual foram relegados pela primazia ou superposição de uma religião hegemônica que viu as espiritualidades andinas ancestrais desde a lupa cristocêntrica de exclusão ou inclusão. Embora, nas pastorais andinas, a inculturação foi assumida como um caminho de encontro, no entanto, foi acompanhada por uma intenção corretiva da vida dos povos a partir do significado transcultural da mensagem cristã. Desse modo, a compreensão da presença das sementes

da Palavra encarnada nos povos foi usada para transformá-los ou convertê-los, assim esvaziando o sentido de suas vidas.

Permanece o desafio do reconhecimento das cosmogonias andinas em toda a sua dignidade desde o conceito antropocêntrico de Sagrado, no qual as espiritualidades relacionais cósmicas partem de princípios vitais cosmogônicos distintos das tradições, dogmas e doutrinas cristãs. Sendo a integralidade da vida algo primordial, uma vez que o equilíbrio e a harmonia só são possíveis a partir do reconhecimento das forças vitais plurais correspondentes entre si.

Os caminhos interculturais, deixando seus marcos funcionais, supõem processos intraculturais que bebem de fontes ancestrais, permitindo outras formas de conceber a teologia para além da categoria ocidental dualista. Assim, é possível estabelecer um processo de diálogo sincero, interespiritual, interreligioso, intercultural e descolonizado, que possibilite o pacto da vida em plenitude. Um anseio expresso na noção do Bem Viver andino que implica relações com todas as comunidades da vida que buscam ser restauradas, curadas e reconciliadas.

Finalmente, deve-se considerar que, nessa contribuição, não se apresenta os povos andinos a partir de uma noção “essencialista”, mas da perspectiva relacional, desde a qual alguns aspectos do Cristianismo foram integrados e que merecem ser considerados com respeito, já que supõe uma elaboração e reinterpretação dos mesmos a partir das próprias cosmogonias, possibilitando a restauração das relações com todas as formas de vida, seguindo o princípio de que tudo tem seu tempo e espaço. Desse modo, superaremos as noções coloniais de uma cultura e religião hegemônica que ameaça nosso belo pluriverso andino.

Juntos com as vozes da organização comunitária zapatista, nos resta a força de que: ansiamos por um mundo onde caibam muitos mundos.

AUTORAS E AUTORES



ANDRÉ MUNIZ PURI

Sou André Muniz Puri, filho do povo Puri, teólogo pela FLAM, pós-graduado em Antropologia e mestrando em Ciências Humanas e Sociais na UFABC. Fui missionário pela JOCUM e sou autor da obra *Teologia Anticolonial: caminhos do cristianismo indígena*, publicada pela editora Saber Criativo.



DANIEL POQUIVIQUI TERENA

Sou Daniel Poquiviqui da etnia Terena, casado com Mariana e pai de Eduarda e Fernando. Tenho formação em Teologia pelo Seminário Batista Ana Wollerman, bacharel em História pela Estácio, e pós-graduado em Antropologia Brasileira pela ProMinas. Sou pastor ordenado pela Igreja Indígena Uniedas, em Campo Grande, MS e trabalho com plantio de igreja em contexto indígena na região Nordeste em parceria com a Missão JUVEP.



ÉDER NIMBÚ

Sou Éder Nimbú da etnia Terena. Fiz bacharel em Enfermagem em Belo Horizonte, MG, e atuo na área da saúde em minha região. Moro na aldeia Moreira em Miranda, MS.



FREI FLORÊNCIO ALMEIDA VAZ FILHO

Sou indígena do povo Maytapu (Pará), religioso da Ordem dos Frades Menores (OFM), com formação em Filosofia e Teologia no Instituto de Pastoral Regional (IPAR). Graduado em Ciências Sociais (UFRJ), mestre em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ) e doutor em Ciências Sociais/Antropologia (PPGCS/UFBA). Sou professor no curso de Antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Estuda povos indígenas e comunidades tradicionais, festas populares e pajelança.



FRANCISCA PANKAIWKA

Sou Maria Francisca da Silva Araújo, filha de Elias Augusto da Silva e Maria Antônia da Silva. Pertencço ao povo Pankaiwka, em Jatobá, Pernambuco. Posuo Licenciatura Plena em História pela CESVASE, com especialização em História e Cultura dos Povos Indígenas pela UFPE. Sou membra da Assembleia de Deus Ministério de Belém.



HITÔHAH (IZAÍAS) PATAXÓ

Sou indígena da etnia Pataxó, nascido em Porto Seguro, Bahia, e moro na reserva indígena Pataxó em Carmésia, MG. Sou fundador e pastor da Igreja Evangélica Indígena Pataxó. Possuo um bacharel em Teologia pela FATE-BH, mestrado em Missiologia pelo CEM, e especialização em História e Cultura Indígena e Afrobrasileira pela FAMART. Sou autor do livro *A Missão que Brota da Terra*, pela editora Saber Criativo.



ISMAEL CONCHACALA GIL

Sabayu é meu nome em Wiwa. Sou casado com Karil Ramirez e tenho três filhas. Sou licenciado em Artes Visuais, mas tenho me dedicado a ensinar minha língua materna. Nasci na Serra Nevada de Santa Marta, onde moro atualmente com minha família. Desde cedo transitei e convivi com outros povos, em especial com os Kogi. Isso me permitiu aprender mais da língua Damana, e espanhol e conhecer as distintas crenças como a fé cristã. Me apaixonam temas como: identidade, educação, teologia indígena, os sonhos e a luta de meu povo. Paixão que me tem permitido colaborar com ONGs como Memória Indígena e RELIEC (Associação da Rede de Líderes Indígenas Evangélicos de Colômbia).



JOCABED R. SOLANO MISELIS

Nasci no tempo de Bardudnii, que no calendário ocidental é dezembro. Sou da nação Gunadule, no Panamá. Sou diretora de Memória Indígena e missionária em Unidos em Missão. Possuo um mestrado em Teologia Interdisciplinar pelo CETI e doutoranda em Filosofia e Estudos Teológicos em NAIITS.



JOSIAS VIEIRA DO NASCIMENTO JUNIOR

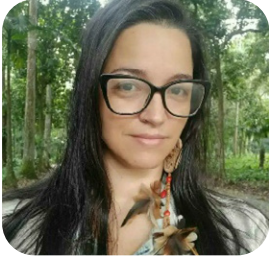
Sou bacharel em Teologia pela FTSA, mas ecoteólogo por conversão. Possuo especialização em Educação Ambiental e Cultural pelo IFPE. Sou artesão e poeta da cultura popular pernambucana, casado e pai de uma filha. Participo da equipe pastoral da Igreja Batista em

Coqueiral, sou mobilizador nacional do Nós na Criação, e membro de diversos movimentos e honrado por trazer nas veias o sangue ancestral indígena.



KEYLA FRANCIS DE JESUS DA CONCEIÇÃO

Sou indígena do povo Pataxó, advogada, mestra em Direito e doutoranda em Direito pela Universidade de Brasília, e casada com Naodo Mehinako.



PRISCILLA DOS REIS RIBEIRO

Sou indígena tupinambá em retomada ancestral. Possuo Licenciatura em Música pela UNIRIO, bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico Escola de Pastores, pós-graduação em Educação pela Harvard Graduate School of Education, mestrado em Teologia Histórica pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Atuo em diversos movimentos sociais ligados aos direitos humanos, preservação do meio ambiente e soberania alimentar. Atualmente, sou mestranda em Epistemologia, Lógicas e Teorias da mente na UFRJ, onde concentro meus estudos em antropologia e indigenismo.

SOFIA CHIPANA QUISPE



Estou vinculada a meus ancestrais aymaras, e moro no Estado Plurinacional de Bolívia. Faço parte da Comunidade de Sábias e Teólogas indígenas de Abya Yala, e da articulação de Teologia Andina do Peru, Bolívia e Argentina. Fiz meus estudos teológicos no ISET, em Lima, Peru, e no Instituto Ecumênico Andino de Teologia, na Bolívia, onde acompanhei por vários anos projetos de Leitura Intercultural da Bíblia. Meu interesse nas Escrituras Sagradas me levou a estudos de Bíblia na Universidade Bíblica Latino-americana, em Costa Rica e, recentemente fiz estudos sociorreligiosos de gênero e diversidades na Universidade Nacional de Costa Rica. Coordenei o Centro de Saberes Alternativos *Thakichañami*, em La Paz, Bolívia. Atualmente,

Teologia Indígena Cristã

acompanho diversas articulações de reflexão intercultural e diálogos de saberes ancestrais em diversas instâncias eclesiais e coletivos feministas em Abya Yala.

ORGANIZADORES E ORGANIZADORA



SIDNEY DE MORAES SANCHES

Doutorado, pós-doutorado e graduação em Teologia. Bacharelado em Filosofia.



ANDRÉ DA SILVA MUNIZ

Bacharelado em Teologia, pós-graduado em Antropologia e mestrando em Ciências Humanas e Sociais.



PRISCILLA DOS REIS RIBEIRO

Licenciatura em Música, bacharelado em Teologia, pós-graduação em Educação, mestrado em Teologia Histórica, mestranda em Epistemologia, Lógicas e Teorias da mente.

© Editora Saber Criativo, 2022.

CONSELHO EDITORIAL

Wanderley Pereira da Rosa (UNIDA-ES)

Roberto Zwetsch (EST-RS)

Pedro Evaristo Conceição Santos (FTB-SP)

Valéria Cristina Vilhena (UMESP-SP)

Sidney de Moraes Sanches (FLAM-SP)

Gerson Leite de Moraes (Mackenzie-SP)

DESENHO DE CAPA

Kali Terena

REVISÃO

Sidney de Moraes Sanches

PROJETO GRÁFICO & DIAGRAMAÇÃO

Resumo Editorial

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Regina Fernandes Sanches

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S211t

Sanches, Sidney de Moraes

Teologia Indígena Cristã / Sidney de Moraes Sanches, André da Silva Muniz, Priscilla dos Reis Ribeiro. Campinas: Editora Saber Criativo, 2022.
290 p.

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-87446-37-0

1. Teologia Indígena 2. Cristianismo 3. Espiritualidade 4. Cultura

CDD: 261



Primeira edição, maio de 2022.

Impresso no Brasil.

Você tem a liberdade de compartilhar, copiar, distribuir e transmitir esta obra, desde que cite o autor e não faça uso comercial.

www.editorasabercriativo.com.br

regina@editorasabercriativo.com.br

fb.com/sabercriativo

[@sabercriativo](https://twitter.com/sabercriativo)

| | |
|------------|------------------------------------|
| TIPOGRAFIA | Sabon Next LT Pro & Gogh |
| IMPRESSÃO | Duconn Comunicação |
| MIOLO | Pólen Soft 80g |
| CAPA | Cartão Supremo 250g/m ² |