



Teologia indígena e teologia afro-brasileira - caminhos de fé e vida em diálogo

Indigenous theology and afro-brazilian theology - paths of faith and life in dialog

Roberto Zwetsch

Pastor luterano. Professor de Missiologia e Teologia Prática da Faculdades EST, de São Leopoldo-RS. Por quase dez anos trabalhou como missionário entre povos indígenas da Amazônia, com o povo Suruí-Paíter em Rondônia, e com o povo Kulina-Madija no Acre. Tem inúmeros artigos publicados sobre temas da teologia e do diálogo intercultural, além de livros recentes: *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. 2. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2015. *Conviver*. Ensaio para uma teologia intercultural latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015. Em 2017, WESTHELLE, Vítor; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.) *Fides et Ratio*: temas na teologia e filosofia suscitados por Lutero e a Reforma do século XVI. São Leopoldo: Sinodal, EST, ASTE, 2017. Publicou ainda o livro de poemas: *Flor de maio*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014. Contato: rezwetsch@gmail.com

Resumo:

Este artigo parte do fato de que já existe um considerável acervo de reflexão produzido tanto em relação à teologia afro-brasileira como sobre uma possível teologia indígena, que é pouco conhecido. Houve certo avanço na abordagem dessas teologias específicas, mas que ainda não é suficientemente considerado pela teologia dominante nas igrejas cristãs. O artigo pretende apontar alguns elementos de um diálogo entre teologia indígena e teologia afro-brasileira, cujo ponto de partida é a *experiência de fé e vida* dessas comunidades. Como um texto elaborado conscientemente por um teólogo não indígena e não negro, o autor sente-se honrado por encontrar o espaço nesta revista para difundir sua contribuição. O artigo propõe a *escuta* das vozes indígenas e afro-brasileiras como metodologia para um diálogo crítico com a teologia cristã, a partir do encontro, da valorização do *outro*, da caminhada conjunta e do aprendizado mútuo.

Palavras-chave: Teologia indígena. Teologia afro-brasileira. Diálogo intercultural. Aprendizado mútuo.

Abstract:

This article starts with the fact that there are already a considerable number of reflections produced with regard to Afro-Brazilian theology as well as about a possible Indigenous theology, which is not well known. There has been a certain amount of advance in dealing with these specific theologies, but this has not been sufficiently considered by the dominant theology of the Christian churches. The article intends to point to some elements of a dialog between Indigenous theology and Afro-Brazilian theology, the starting point of which is the *experience of faith and life* of these communities. As a text consciously elaborated by a non-indigenous and non-black theologian, the author feels honored to find space in this journal to divulge his contribution. The article proposes *listening* to the Indigenous and Afro-Brazilian voices as a methodology for a critical dialog with the Christian theology, based on the encounter, on the valorization of the *other*, on the joint journey and on mutual learning.

Keywords: Indigenous Theology. Afro-Brazilian Theology. Intercultural dialogue. Mutual learning.

Introdução

A realidade das comunidades indígenas e das comunidades afro-brasileiras, quilombolas e de outras culturas como os ciganos, ao se identificarem com igrejas cristãs, representam um desafio sem precedentes para a teologia e o diálogo ecumênico nas últimas décadas. Isto tem a ver com as mudanças que se dão na realidade dessas comunidades a partir dos movimentos de resistência e de luta por direitos, principalmente nos anos de 1980 em diante. Mas também pelos questionamentos e as mudanças havidas na forma de se fazer e de se ensinar teologia na América Latina. Penso aqui na contribuição inédita da Teologia da Libertação, cujas primeiras formulações datam dos anos de 1970. Mesmo que esta teologia não tenha dado a devida atenção à questão das culturas em meio aos pobres em geral, não se deve esquecer que Gustavo Gutiérrez tinha consciência desse desafio ao escrever já em 1974:

Optar pelo pobre é optar pelo marginalizado e explorado e contra os grupos dominantes, tomar consciência do conflito social e colocar-se a favor dos deserdados. Optar pelo pobre é entrar no *mundo da raça, da cultura e da classe social oprimida*, é entrar no universo de seus valores e categorias culturais. É fazer-se solidário com seus interesses e lutas.¹

Nos meios ecumênicos das igrejas cristãs da América Latina vários encontros de reflexão e consultas que reuniram lideranças e intelectuais das comunidades afro-americanas proporcionaram o debate e o estabelecimento de bases para uma Teologia Afro-americana que se encontra em franco processo de desenvolvimento, aprofundando temas e questões que emergem da vida das pessoas e comunidades negras.

É digno de nota o acúmulo nas últimas décadas de novos conhecimentos e o surgimento de uma *hermenêutica negra* da experiência de fé, que se realiza em diferentes âmbitos de sua caminhada histórica: nas comunidades de fé, na interpretação da bíblia, na releitura da história negra, nas relações entre comunidade negra e sociedade, comunidade negra e o estado (cf. bibliografia anexa). Esta nova hermenêutica tem como sujeitos uma nova intelectualidade afro-brasileira que atua em diferentes campos da cultura em geral, como na música, nas artes plásticas, na literatura, no cinema, nas ciências humanas em geral, na filosofia, na teologia, na comunicação e até mesmo nos esportes. Importante é observar que ela trabalha a partir da inserção nos meios acadêmicos, sem deixar se reafirmar seus laços com as comunidades e grupos de que participam ou com quem dialogam.

Num artigo como este não é possível considerar todo o extraordinário acervo de reflexão que já foi produzido e que serve para demonstrar o quanto se avançou na abordagem de um tema que foi desconsiderado pela teologia dominante nas igrejas cristãs por tanto tempo. A pretensão é bem mais modesta e se circunscreve a apontar alguns elementos de um diálogo entre teologia indígena e teologia afro-brasileira, cujo ponto de partida é a *experiência de fé e vida* dessas comunidades. Há que considerar ainda uma circunstância *sui generis* em relação a este texto. Trata-

¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. Práxis de libertação. Teologia e anúncio. In: *Concilium*, Petrópolis, vol. 96, número “X”/6, p. 737, 1974. Os destaques são de minha responsabilidade.

se do fato de ser um teólogo não indígena e não negro que recebeu a honra de ser incluído na tarefa representada por este livro.

Tenho uma relação com as comunidades indígenas de longa data, por ter trabalhado como missionário na Amazônia por quase 10 anos. Devo aos Suruí-Paíter, de Rondônia, e aos Kulina-Madija, do Acre, muito do que hoje sei sobre os povos indígenas. Junto com minha esposa, teóloga, antropóloga e professora universitária, consideramos especialmente estas duas comunidades como nossas *mestras* na percepção das culturas indígenas.

Quanto às comunidades afro-brasileiras, tive o privilégio de ser aluno do saudoso Padre Toninho, como carinhosamente era conhecido o teólogo negro Antônio Aparecido da Silva, fundador do Grupo Atabaque e um dos precursores da Teologia Afro-brasileira, animador do movimento dos Agentes de Pastoral Negra na Igreja Católica e cuja obra repercutiu em muitas comunidades e igrejas por toda a América Latina. Com Toninho e seus amigos e amigas aprendi muito. Este texto também é um signo de gratidão a estas pessoas. Os poucos contatos que tive com comunidades afro-brasileiras, desde então, carregam esta marca e a abertura para a fé viva dessas pessoas.

No texto que segue exponho algumas aproximações para uma Teologia indígena como formulada por teólogos e teólogas dessas comunidades. Num segundo tópico, busco traçar temas compartilhados entre comunidades indígenas e negras, que as tornam parceiras na caminhada de fé, vida e luta por dignidade em que estão engajadas, com ou sem o apoio da sociedade civil e das igrejas cristãs. É dessas lutas que vai emergindo o que podemos chamar de Teologia Indígena e Teologia Afro-brasileira. O terceiro tópico procura alinhar alguns impulsos através dos quais a Teologia, solidária com indígenas e afro-brasileiros, pode desafiar tanto a academia quanto as igrejas e a sociedade, em vista das mudanças sociais necessárias para superar o racismo ainda reinante no país, seja nas formas sutis e invisíveis das relações cotidianas, seja nas formas de discriminação aberta, atualmente condenadas pela legislação vigente que regulamentou os avanços alcançados a duras penas na Constituição de 1988.

Teologia Indígena – aproximações

Eleazar López é um sacerdote indígena zapoteca, do México, e um dos principais formuladores da Teologia Índia na América Central. Junto com ele pode-se mencionar o sacerdote Aiban Wagua, do povo Kuna do Panamá, o pastor presbiteriano Antonio Otzoy, de origem maya-kaqchikel da Guatemala, a teóloga protestante Margarita De La Torre, do povo Otavalo, do Equador, a pastora metodista María Chávez, aymara da Bolívia, e tantos outros. É significativo que nesta lista incompleta não encontremos teólogos indígenas brasileiros. Isto já nos faz pensar.²

² Na antropologia brasileira temos obras memoráveis sobre mitologia indígena como o livro pioneiro de Curt Nimuendajú sobre as mitologias da criação e destruição do mundo dos Apapokuva-Guarani. Há ainda significativas pesquisas realizadas por missionários cristãos sobre as formas religiosas indígenas, publicadas desde os tempos coloniais, que nos ajudam a compreender suas cosmovisões. Mas ainda nos falta uma visão teológica desde “dentro” dessas culturas, elaborada por teólogos/as indígenas.

A Teologia Indígena, como a conhecemos nas últimas décadas, faz parte da emergência dos povos postergados, das classes oprimidas, dos movimentos dos pobres no mundo, na avaliação de Eleazar López.³ E é importante destacar que tal emergência aparece de duas formas: como *protesto* dos excluídos do sistema dominante atual, mas também como *proposta* dos pobres na construção de um novo mundo em que estes povos tenham vez, voz e superem a invisibilidade que os torna descartáveis no atual momento da história.

Esta nova presença dos povos indígenas não ocorre, contudo, de modo gratuito e sem conflitos. É fruto de uma longa e árdua luta de resistência que se deu desde os primeiros tempos da invasão europeia, com altos e baixos, gerando uma verdadeira tradição que se mantém viva na consciência dos povos e nas suas lideranças mais lúcidas. Símbolo de toda esta história foi a escolha da líder indígena Maia, da Guatemala, Rigoberta Menchú para Prêmio Nobel da Paz em 1992, justamente no ano em que se celebrava da parte dos governos da América Latina o V Centenário da chegada de Colombo à América.⁴ Digno de nota é que naquele ano a ONU decretou a Década Internacional dos Povos Indígenas, seguido dois anos depois, em 1994, pelo levantamento indígena dos Zapatistas de Chiapas, no México.

Estes fatos demonstram que os povos indígenas não são apenas vítimas, mas protagonistas de um novo amanhecer pelo qual se levantam. Ainda que desde as margens da história, incompreendidos e desprezados, buscam com todas as suas forças e vulnerabilidades reerguer-se como povos e culturas que têm algo a contribuir para uma nova humanidade. A Teologia Indígena faz parte desse movimento que se espalha por toda a América Latina, pelas ilhas do Caribe e transcende etnias, partidos políticos, organizações e igrejas. Por isto mesmo não é fácil enquadrá-la nos parâmetros de uma ciência acadêmica nem reduzi-la a uma forma de pensamento mítico e, portanto, menor diante da tradição teológico ocidental.

Cabe, portanto, um exercício de *aproximação* cuidadoso, atento à diversidade de culturas e cosmovisões que caracterizam estas populações tão diversas, mas unidas por interesses comuns na atualidade. Talvez por isto é que se convencionou falar em *Teologia Indígena* ou *Teologia Índia*, como preferem os teólogos da América Central, do Norte e Caribe, sabendo que o conceito deve ser assumido de modo plural e como um processo de construção em pleno desenvolvimento.

No texto citado, Eleazar López acrescenta outra questão importante que deve orientar esta reflexão. Ele discute o conceito de *teologia* e como desde muito cedo pareceu difícil aplicá-lo à sabedoria religiosa indígena. Claro que entrai aí o preconceito contra as formas de pensamento e de expressão que não se enquadram no modo ocidental de fazer teologia, durante muito tempo dependente das categorias do pensamento grego. Mesmo assim, é preciso considerar que a elaboração de uma experiência religiosa como vivida pelos povos e comunidades indígenas é, de

³ LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. Teologias índias de hoje. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *Teologia afro-americana*. II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, Atabaque, ASETT, 1997, p. 99-119.

⁴ Cf. DE FRUTOS SÁNCHEZ, David. *Rigoberta Menchú* (biografia). Madrid: Edimat, 2005.

fato, algo novo para muitas dessas culturas, sobretudo aquelas que transmitiram seus mitos fundadores pela via da *tradição oral*.

É sabido que algumas das culturas mais avançadas, como dos Maias e Astecas, tinham textos sagrados como o *Chilam Balam*, mas este não é o caso da maior parte dos povos das terras baixas da América do Sul. Não obstante, há que considerar sua capacidade para conservar e repassar às novas gerações a sua mitologia e muitos de seus rituais, de tal modo que ainda hoje temos acesso a este conhecimento ancestral por meio dos guardiões do *sagrado indígena*.

Uma tarefa importante será no futuro a realização de ampla pesquisa a ser conduzida por intelectuais indígenas com o auxílio das lideranças religiosas e das próprias comunidades no sentido de resgatar estes conhecimentos, sistematizá-los e compará-los entre si, de tal modo que venham à luz os elementos da experiência religiosa indígena com toda a força que neles ficou escondida ou tornada clandestina por séculos de opressão, descaso, preconceito e perseguição.

Quanto ao conceito recente de *Teologia Índia* ou *Indígena*, cabe observar que se trata, na verdade, de uma reflexão da teologia cristã feita por indígenas ou a partir dos povos indígenas, em diálogo com as tradições religiosas ou espirituais destes povos. Desde o *Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia Indígena*, realizado na Cidade do México, em setembro de 1990, a expressão tem sido utilizada para designar a busca de religiosos, irmãs, padres e pastores evangélicos indígenas por espaço e reflexão autóctone no interior das igrejas cristãs e, seguidamente, em conflito com as hierarquias e estruturas eclesiais monoculturais. Os encontros que se seguiram em diferentes países da América Latina, sempre com a presença de pessoas do Brasil, têm sido basicamente organizados por católico-romanos, com participação periférica de teólogos e teólogas protestantes, participação esta que por vezes é vista como *problemática* por setores da Igreja Católica⁵.

Esta nova realidade que se anuncia nas igrejas e na teologia faz parte do movimento histórico acima mencionado e que tem sido caracterizado como a busca do *protagonismo indígena*⁶. Tanto a proposta de uma *Teologia Indígena* quanto de uma *igreja indígena* vem sendo debatidas crescentemente entre missionários, lideranças indígenas e até mesmo em círculos internacionais do debate teológico como o Conselho Mundial de Igrejas, que recentemente instituiu um Programa de Acompanhamento específico para os Povos Indígenas, em Genebra, coordenado pela teóloga aymara María Chávez, mestre em teologia e pastora da Igreja Metodista da Bolívia. Esta

⁵ Essa formulação foi utilizada pelo missionário católico Bartolomeu Giaccaria em artigo no qual relata a experiência vivida no Primeiro Encontro de Teologia Indígena. Escreveu ele: “Eis outro problema que apareceu neste Encontro, porque estavam também presentes protestantes: luteranos, batistas e outros”. Mas a formulação não deve ser entendida de forma preconceituosa, pois o autor procurava justamente chamar a atenção para o desafio do ecumenismo na questão do trabalho missionário com os povos indígenas. Cf. GIACCARIA, Bartolomeu. Índios fazem teologia: Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia Indígena. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. XVIII, n. 52, p. 109, jan.-mar. 1991. Para o que segue, cf. LINK, Rogério S.; ZWETSCH, Roberto E. Sentando na rede indígena para ouvir melhor: desafios da questão indígena para a teologia. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2012, p. 37-72.

⁶ Sobre o conceito do *protagonismo indígena*, cf. ZWETSCH, Roberto E. “Deus na aldeia”. A relação entre protagonismo indígena, atuação missionária de igrejas cristãs e outros agentes em comunidades indígenas. Dourados: UFGD, 2010 (texto inédito).

necessidade sentida já há mais tempo vem se mostrando urgente, principalmente porque boa parte dos indígenas na América Latina participa ou já participou de alguma igreja ou comunidade cristã. O que está em jogo é o desafio de *reinterpretar* a teologia cristã, a mensagem evangélica, em categorias indígenas e em diálogo com a experiência do sagrado e a espiritualidade desses povos⁷.

Historicamente, as expressões e mitologias religiosas das civilizações pré-colombianas foram sistematicamente reprimidas, quando não destruídas sumariamente. Isto fez com que muito dessas tradições se perdesse. Ainda assim, é surpreendente e alvissareiro constatar que, apesar de tudo, das cinzas ressurgem mitos, práticas rituais e sabedorias que muitos julgavam extintas ou esquecidas. A citação que segue de Antonio Oztzyo rememora antigas visões do Deus Criador, na cultura dos Maia-Kaqchikel:

Son impredecibles las formas como el Creador se hace presente; puede ser en un amanecer o en un atardecer, en una flor o en el canto de las aguas o de las aves de los cielos. El lenguaje de Dios es la sonrisa del niño, la experiencia del campesino o del trabajador que hace la limpieza; Dios habla por medio de hombres y mujeres cansadas, con sus rostros curtidos que sueñan con un mañana mejor. El lenguaje del Creador es sencillo, profundo y comprensible; nos cautiva y nos transforma. Que contradicción, entonces, cuando un ser humano llegue a considerarse como dios, pensando que todo lo que hace, incluso la destrucción de otras personas, manifiesta su poder divino. Ante la arrogancia y avaricia de estas personas, el Dios Verdadero aparece siempre. Despoja de toda vanidad; hace extender las dimensiones de la vida por medio de un lenguaje nuevo y sencillo, fácil de comprender. El Creador invita al ser humano a no hundirse en el fango de su autodestrucción. Para siempre es su misericordia.⁸

Em relação ao povo Guarani, que vive no sul e sudeste do Brasil, no Paraguai, Bolívia e Argentina, Graciela Chamorro afirmou que as igrejas cristãs viram com certa perplexidade a força espiritual e de resistência desse povo, ainda que sua posição tenha parecido ambígua, pois a “aceitação” da fé cristã pelos indígenas “de forma alguma significava a abdicação das suas religiões e costumes originários”⁹. O povo Guarani possivelmente é um dos melhores exemplos de como a experiência religiosa indígena sobreviveu aos piores massacres, sendo fonte, raiz e instrumento da capacidade para superar sua fragilidade e mantê-lo vivo nas condições históricas mais adversas, para dizer o mínimo.

Assim, ao adentrar o terreno da *Teologia Indígena* e das tradições religiosas indígenas, faz-se necessário um segundo cuidado. De um lado, não existe – nos termos como o entendemos na

⁷ A literatura que se produziu nas últimas décadas sobre este desafio instigante da teologia latino-americana já é significativa. Alguns exemplos: MARZAL, Manuel M. et alii. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989. CARRASCO, Victoria. *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*: ensayos. Quito: INPPI, 1995. IRARRÁZVAL, Diego. *De baixo e de dentro*: crenças latino-americanas. Trad. Leszek Lech. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007. LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. Guixilayú: teologia indígena da terra. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos (Orgs.). *Nosso planeta. Nossa vida*. Ecologia e teologia. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 167-174. CAERO, Víctor Bascopé. Terra e água: a vida no seio da *Pachamama*. In: SUSIN, Luiz Carlo s; SANTOS, Joe Marçal G. dos, 2011, p. 175-181. SASS, Walter. Cosmovisão indígena e teologia cristã. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos, 2011, p. 193-213. COLQUE, Abraham; ESTERMANN, Josef (Coords). *Movimientos sociales y teología en América Latina*. La Paz: ISEAT, 2010, especialmente o capítulo 3 que traz diversos artigos sobre o tema: Espiritualidade e culturas originárias.

⁸ OTZOY, Antonio; SMITH, Dennis. *Peregrinaje*. Reflexiones en el camino. San José de Costa Rica: SEBILA, 2009, p. 21.

⁹ CHAMORRO, Graciela. *Terra madura*. *Yvy Araguayje*: fundamento da palavra guarani. Dourados: UFGD, 2008, p. 16.

sociedade ocidental – uma instituição religiosa tradicional eminentemente indígena. Isto, porém, não significa que estes povos não possuam sistemas de pensamento teológico próprios, como o estudo da tradição religiosa Guarani e de outras etnias tem demonstrado à exaustão¹⁰. Um terceiro aspecto é dar-se conta da pluralidade de povos com suas diversas línguas, cosmovisões e sistemas de vida, o que inviabiliza uma padronização. Assim, cada povo indígena deveria ser estudado de maneira específica de tal modo que se pudesse compreender a particularidade de seu sistema teológico-religioso. Talvez se possa afirmar, em síntese, que os povos indígenas compartilham entre si não uma religião, mas religiosidade, uma cosmovisão (sagrada) do mundo que é ritualmente socializada em festas, rituais de cura, iniciações, fenômenos recorrentes e que envolvem os diferentes membros de cada etnia ou são compartilhados com outros povos num sentido mais amplo. Pode-se afirmar então que possuem – sim – um pensamento teológico-mítico, mas não instituições religiosas formais como as conhecemos em outras sociedades¹¹.

Considerando as especificidades das culturas e tradições indígenas, seria importante mencionar alguns dos elementos estruturantes dessas cosmovisões e que podem ser encontrados em muitas comunidades indígenas, além de temas recorrentes da *Teologia Indígena*. Compreendê-los é importante para tornar possível o diálogo com a Teologia afro-brasileira e outras expressões da teologia cristã no sentido de se proporcionar um mútuo e rico aprendizado.

Um primeiro elemento estruturante que chama a atenção é a figura de uma liderança religiosa, identificada na literatura com os termos *xamã* ou *pajé*¹². Entre os diferentes povos, o pajé (geralmente homem, mas em alguns casos também mulheres podem assumir esta função) é aquela pessoa que transita entre o mundo dos animais, o mundo dos espíritos e o mundo dos seres humanos. É a figura máxima de uma estrutura religiosa e tem por função orientar a tribo sobre sua vida e futuro, descobrir a causa das enfermidades, providenciar a cura ou, em certos casos, provocar o mal em pessoas desafortunadas, geralmente, de outras comunidades. Entre os Tupi, ele era considerado o médico, o curandeiro ou o vidente. Em alguns casos, como entre os Xavante, é também o sonhador. Há casos em que um pajé identifica, através do ritual, um feitiço como causa da doença que afeta a pessoa “enfeitiçada”.

¹⁰ Para os Guarani, entre outros estudos, cf. CHAMORRO, 2008.

¹¹ Aqui cabe fazer uma observação. Alguns povos como os Maias e Astecas da América Central, e os Incas do planalto andino apresentavam instituições religiosas formais, com sacerdotes e teólogos. No entanto, após a conquista espanhola, a partir do final do século XV, essas instituições foram extintas, permanecendo, no entanto, a sabedoria indígena em rituais e conhecimentos populares pela via da *oralidade*, conhecimentos e práticas geralmente ocultados sob a capa de religiosidade cristã ou, em alguns casos, de forma clandestina. Vale aqui um critério formulado por Graciela Chamorro: “uma afirmação é teológica não por referir-se a Deus, mas porque coloca a pergunta definitiva sobre a existência”. CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG-EST, 1998, p. 196. Sobre o conceito de Deus em diálogo com a tradição guarani, a autora escreve adiante: “tentei explicar [...] que a teologia guarani é uma profunda reflexão sobre a vida e sobre o ser humano na sua significação divina. Não poderia ser uma dogmática sobre um Deus distante do mundo e das pessoas. Como nas línguas e nas culturas chamadas primitivas, a palavra guarani é, ao mesmo tempo, metafórica e abstrata e, também, concreta e real. O Deus de quem essa língua dá testemunho é, portanto, um Deus que se revela no mundo e na existência humana. Nesse sentido, a profusão de divindades e espíritos tanto poderia ser um recurso da ‘cosmogonia metafórica que personifica as formas de dizer’ quanto um resultado da coabitação do religioso com o social. O esforço dos indígenas por integrar suas divindades em um único sistema nos sugere que sua teologia seja do tipo monoteísta inclusivo” (p. 196).

¹² Para uma visão abrangente desse conceito, cf. ZWETSCH, Roberto E. Pajelança. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando et alii (Eds). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 740-742.

Seu compromisso é identificar quem foi que causou o mal, retirar o feitiço mediante técnicas terapêuticas como a sucção no local onde o objeto estranho possa ter se introduzido e retribuir lançando um feitiço na aldeia do outro pajé. O próprio pajé adquire seu poder por meio de um intenso e longo processo de iniciação do qual fazem parte: jejuns prolongados, retiros espirituais durante os quais o candidato recebe orientação de outros iniciados e conhecimentos só a ele conferidos, o encontro de pedrinhas que funcionam como objetos-talismãs e que se tornam símbolo do seu poder, e finalmente, abstinência sexual. Sua dieta é geralmente frugal, pois ele é submetido a um rigoroso regime alimentar, completado pela ingestão de folhas amargas e o consumo de rapé, uma mistura de tabaco com cinza de uma madeira especial.

Estes são os recursos normalmente utilizados para que a pessoa chegue à experiência do transe e da transcendência. Um dos pontos altos desse duro aprendizado é quando, no meio da floresta, o pajé recebe a visita de um animal – geralmente uma onça ou a cobra grande. A partir desse momento, ele aprendeu a transitar entre os diferentes mundos que, na verdade, são mundos contíguos e não separados, como na visão ocidental. Frequentemente, se afirma que o pajé tem outra família no mundo dos animais e que ele passa grande parte do seu tempo lá¹³. Segundo Mircea Eliade, as técnicas de êxtase, por meio das quais a alma do pajé – de acordo com a ótica nativa – abandona o corpo, ascendendo ao céu ou baixando ao mundo subterrâneo, são centrais para a definição da instituição da pajelança.

O transe xamanístico, como entre os pajés Tupi, implica uma relação entre os espíritos e o pajé, que assume a função de mediador. Esse tipo de transe se distingue da possessão, onde o indivíduo é “possuído” pelo espírito com o qual entra em contato. Pode-se afirmar que a iniciação do pajé inclui, assim, uma morte mística e a ressurreição, testemunho de que houve uma mudança de “pessoa”. É esta experiência extraordinária que confere legitimidade à função mediadora do pajé. Evidentemente, a pajelança assume características específicas em cada cultura.

Outra noção central da cosmovisão indígena é a de que todas as coisas possuem dono ou, mais precisamente, um chefe que as protege. Este “dono” seria uma espécie de guardião ao qual é necessário respeitar e, muitas vezes, pedir licença ou perdão quando se pretende utilizar ou consumir determinado bem natural. Em virtude do desrespeito a estas entidades, os chefes dos diferentes grupos de animais e das plantas podem ser causa de “feitiço” ou de morte.

Outra estrutura mítico-teológica que encontramos em diferentes culturas ameríndias é a noção de que os conhecimentos e a domesticação de plantas advêm do sacrifício pessoal de alguém, geralmente de uma divindade ou herói mítico. Assim, como o cultivo de um vegetal implica trabalho e desgaste físico, a primeira domesticação de uma planta é narrada com o sacrifício máximo de uma pessoa ou entidade em função do grupo ou etnia. Pode-se perceber a mesma estrutura no mito da mandioca, no mito do milho, no mito do guaraná, encontrados em muitos povos da Amazônia. Não raro, essa estrutura está presente também nas histórias da criação. O herói

¹³ Cf. LINK, Rogério Sávio. Religiosidades e religiões na construção identitária Apurinã. Comunicação apresentada no I Seminário Internacional de Culturas e Desenvolvimento e V Seminário Catarinense de Ensino Religioso. Blumenau: FURB, 2009.

ou heróis criadores também são confrontados com o autosacrifício em benefício da humanidade. As atividades humanas, portanto, implicam igualmente sacrifício pessoal e grupal¹⁴.

Para compreender as sociedades indígenas é imprescindível conhecer o que se tem chamado na antropologia de *sistema de reciprocidade* ou *retribuição*. Por meio de tal sistema, quem presta algum serviço ou oferece algo espera ser ressarcido, enquanto quem recebeu tem a incumbência moral de retribuir. Interessante é observar que esta estrutura não se dá apenas entre pessoas, mas também entre as pessoas e a natureza, e em situações limite como a doença e a morte, por exemplo, devendo ser entendida como ação com intencionalidade. É o que os povos Madihá (Kulina), Deni e Jamamadi chamam com o termo *manacô*, onde este sistema é bem elaborado e ainda continua vigente, apesar dos muitos anos de contato com a sociedade nacional.

O sistema de reciprocidade, por exemplo, é acionado quando se causa um mal a outrem. Assim, expressa tanto um dom quanto uma vingança, o que Lori Altmann chamou de reciprocidade positiva e negativa.¹⁵ Como forma de atenuar a reciprocidade como vingança, muitos povos desenvolvem ritos nos quais os conflitos são mitigados, às vezes, com violência controlada. O povo Deni do Amazonas, por exemplo, possibilita espaços lúdicos nos quais se podem aplicar castigos uns aos outros, castigos públicos e aceitos socialmente. No entanto, o que chama mais a atenção é a retribuição entre o masculino e o feminino. Para a realização de festas, homens e mulheres trocam de papéis. Uma vez os homens vão coletar alimentos e as mulheres ficam preparando bebidas e cuidando das crianças. Noutra dia, os papéis são invertidos, as mulheres é que saem para coletar frutos do mato e outros alimentos, enquanto os homens assumem os afazeres domésticos como cuidar das crianças, preparar alimentos, buscar lenha e água.

Ainda outro elemento recorrente no mundo indígena são os animais totêmicos, como o jaguar, a onça ou a cobra grande. O povo Kanamari do Amazonas identifica a onça, *pidah*, como o espírito provedor. Junto com o ritual do *korana*, o ritual do *pidah* tem um lugar central na vida comunitária desse povo. Os homens, incorporando o espírito de *pidah*, cobrem o corpo com uma vestimenta feita de palha de buriti, dançam e cantam com as mulheres durante toda a noite. Os cantos contêm pedidos e promessas de fartura, pois *pidah* é o protetor da floresta de onde os Kanamari retiram a maior parte de seus alimentos¹⁶.

¹⁴ Cf. TÁMEZ, Elsa. Quetzalcóatl e o Deus cristão. Aliança e luta de deuses. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). *500 anos de invasão. 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas, CEDI, 1992, p. 125-170. Nesse artigo, Támez narra como Quetzalcóatl, que em *náhuatl* significa *serpente emplumada* e representa o principal deus daquela cultura, se sacrificou para que a humanidade viesse a existir. Ele é o Deus da vida, nada exige da humanidade senão mariposas como oferta. Dele nascem todos os outros deuses e também Huitzilopochtli, o deus sol, de vocação guerreira que aparece decisivamente na transição do império asteca da teocracia para o militarismo, com o consequente definhamento de Quetzalcóatl. A partir de então, a vocação mítico-guerreira se impõe: “Minha vinda e minha tarefa principal é a guerra [...]. Tenho que proteger e unir todo tipo de nações, e isto não gratuitamente”, afirma Huitzipochtlí. É este deus que irá cobrar sacrifícios humanos entre os astecas. Não obstante, os espanhóis subjugaram e acabaram por vencer estes e outros povos, implantando outra versão de uma *teologia da guerra*.

¹⁵ Cf. ALTMANN, Lori. *Madija: um povo entre a floresta e o rio: trilhas da produção simbólica Kulina*. Dissertação de mestrado. São Bernardo do Campo: IEPG/IMES, 1994.

¹⁶ Cf. COSTA, Luiz Antonio. *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, p. 66; 230s.

Além do jaguar ou da onça, outro animal que parece evocar o transcendente em muitas culturas amazônicas é a cobra grande (identificada seguidamente com a sucuri). Há narrativas amazônicas nas quais os pajés, por exemplo, não morrem, mas se transformam em *encante*, preferencialmente numa cobra grande¹⁷. Este animal também é central na cultura *náhuatl*, como detalha o texto de Elsa Támez que apresenta o mito da serpente emplumada, Quetzalcóatl. No caso do livro sagrado dos Maia da Guatemala, o *Popol Vuh*, a cobra grande é caracterizada como *culebra fuerte* e representa a imagem do Senhor e Criador, Pai e Mãe de todos as pessoas¹⁸.

Claude Lévi-Strauss observou que na mitologia americana um mito encontrado na maioria dos povos indígenas diz respeito à presença de gêmeos na origem da humanidade. Eles são parceiros na criação. Às vezes, encontramos estes heróis míticos também na recriação do mundo após o dilúvio. Segundo essas narrativas, um dos irmãos é o responsável pela ordem e a beleza do mundo; o outro, porém, é atrapalhado, tornando-se responsável pelas desgraças do mundo. Como explica Walter Sass, os gêmeos cresceram juntos, mas são diferentes; não são inimigos, ao contrário, como irmãos são muito amigos, mas agem de maneira diferente. Enquanto um é ordeiro e responsável pelas estações certas, como as chuvas, o sol, a divisão precisa entre noite e dia, seu irmão não é mau, mas por ser mais brincalhão, é desordeiro e por onde passa deixa suas marcas.¹⁹

Conforme Sass, os sábios indígenas costumam dizer “que o irmão desordeiro com suas travessuras não deve ser, de forma alguma, eliminado; ele não é uma ameaça à existência do ser humano, mas ao contrário, é absolutamente necessário, ele dá equilíbrio ao cosmo. A completa ordem não é ideal, a desordem também não é ideal”. Comparando com a sabedoria do povo hebreu, Sass escreve: “A sabedoria bíblica fala disso também: ‘Pense em todas as coisas que Deus criou, elas vêm de duas em duas, e uma é o contrário da outra’ (Eclesiástico 33.15)”. O mesmo se pode aprender lendo o livro de Jó e outros textos da Escritura Sagrada. Sass anota uma reflexão de Lúcio Flores Terena, em que ele explica:

É o princípio binário da complementaridade, diferente da filosofia ocidental que nos coloca como antagônicos e numa constante batalha onde um deverá vencer, luta que se trava dentro do ser humano, que é tentado e pode ceder ou não. Daí vem o plano salvador que na concepção indígena não está presente; não havendo a luta ferrenha entre céu e inferno.²⁰

Pode-se inferir dessas mitologias que sua descrição da criação do mundo apresenta uma visão apurada da realidade da vida e da história. Em termos filosóficos, a realidade não seria essencialista, mas sim marcada por uma visão existencial, que assume a ambiguidade da vida em todos os seus âmbitos, como se pode constatar também nas páginas da Bíblia, tanto nos primeiros capítulos do Gênesis quanto em outras partes do Novo Testamento (Romanos 7.14-25; Mateus 16.13-23; Marcos 10.35-45; João 21.15-23).

¹⁷ O termo *encante* é utilizado na Amazônia Ocidental brasileira para designar os seres encantados, cf. informação de Rogério S. Link.

¹⁸ Cf. POPOL VUH. Versión de Fray Francisco Ximénez. 3. ed. Guatemala: Artemis-Edinter, 2007, p. 6s.

¹⁹ Cf. SASS, Walter. Cosmovisão indígena e teologia cristã. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos. *Nosso planeta – Nossa vida*. Ecologia e teologia. São Paulo: Paulinas, FMTL, 2011, p. 193-213, aqui 201-s.

²⁰ Apud SASS, 2011, p. 203.

Para um diálogo profícuo com os povos e culturas indígenas, caberia rever alguns dos principais dogmas do credo cristão. Chama a atenção, nesse sentido, a relevância que crescentemente adquire na teologia contemporânea a reinterpretação da Trindade divina. Walter Sass, no artigo citado, se refere ao Cristo cósmico entendido como aquele encarnado que se torna Libertador como uma possibilidade aberta e rica para o diálogo com as comunidades indígenas e suas espiritualidades. Em sua abordagem, o dogma da Trindade deve ser redescoberto não como algo fixo, mas como a tentativa dos antigos pais da Igreja de articular conteúdos teológicos da mais alta relevância em formas de religiosidade encontradas no mundo de então. Foi uma tentativa de estabelecer uma plataforma teológica comum incluindo elementos sem cair em extremos. Sass se refere a Luiz Carlos Susin, para quem a compreensão aberta da Trindade permite o diálogo com outras formas de religiosidade:

A Trindade mesma é o ‘cânone último’ para o diálogo com o outro e para o diálogo de culturas. Uma cultura ‘cristã’ é uma cultura das relações trinitárias, abertas, muito latino-americanamente se poderia dizer ‘cultura de comunhão e participação’. Todo gesto cultural que porta comunhão e participação, relação ao outro, responsabilidade, é cultura evangélica.²¹

Sass oferece vários exemplos de como este diálogo vem se dando nas comunidades indígenas, seja naquelas que assumiram a fé cristã dentro de sua cultura e forma de vida, seja nas que não adotaram o cristianismo, mas mantêm laços fortes com as igrejas com quem convivem. Entre outros, cabe retomar o seguinte:

Na narração dos mitos pode entrar até a figura de Jesus sem problemas. Tive uma experiência com um contador de mitos Deni neste sentido. Um dia Tunavi Deni, narrador da aldeia Itaúba do rio Xeruã, município de Itamarati-AM, se sentou ao lado da minha rede e contou a história de um pajé mitológico, Kapihava, que foi atrás de água. Não existia água na terra. Depois de uma longa caminhada em direção ao sol, encontrou um sapo grande, turatura, que pediu ao pajé que ele o matasse para obter água. Matando o sapo, surgiram os primeiros rios, o Cuniuá, o Xeruã, o Purus, o Juruá, o Solimões, o Rio Negro e os outros rios. Tunavi Deni contava a história de uma maneira surpreendente. Uma vez ele falava de Kapihava, outra vez substituía o nome de Kapihava com o nome de Jesus. Eu me lembrava de textos da Bíblia que falam do Deus trinitário já presente no meio desse mundo antes que o missionário já tivesse chegado. A parábola do Juízo Final (Mateus 25.31-46) conta que Jesus estava presente entre os famintos, sedentos, estrangeiros, doentes, nus e presos sem que eles ou os solidários a eles o reconhecessem. Podemos concluir que na visão da fé cristã pode-se considerar que o relacionamento entre os homens é repleto do Espírito Santo, como também, todos os sinais de solidariedade desinteressada, toda comunhão surgida de amor entre homens que não fica restrita a si mesma, sem o prévio conhecimento de Cristo. Para aqueles que socorriam os necessitados Jesus fala na parábola: “Recebei em herança o Reino que foi preparado para vós desde a fundação do mundo” (Mateus 25.34).²²

Creio que os temas acima expostos servem para reconsiderarmos a sabedoria indígena, entendendo-a como uma das fontes de sua concepção *sagrada* da existência e do próprio cosmos. A teologia cristã fará bem se souber dialogar com estes povos e seus milenares conhecimentos sobre os mistérios deste mundo e da transcendência.

²¹ Apud SASS, 2011, p. 207. Cf. ainda SASS, Walter. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 44, n. 2, p. 73-81, 2004.

²² SASS, 2011, p. 208s.

Teologia Afro-brasileira – compartilhando saberes e vivências com as comunidades afro

Junto com a Teologia da libertação, a *Teologia Negra* tornou-se um referencial para os povos negros do mundo desde seus primeiros escritos no início dos anos de 1970. O livro seminal de James Cone, *Teologia negra da libertação*, cuja apresentação da tradução para o espanhol coube ao brasileiro Paulo Freire, significou uma abordagem completamente nova no universo da teologia acadêmica com repercussões na África, que se mantêm até a atualidade. Pude constatar este fato em recente viagem à África do Sul, no contexto do projeto de pesquisa sobre Teologia Pública que o Programa de Pós-Graduação de Faculdades EST mantém com a Universidade Reformada de Stellenbosch. Teólogos sul-africanos como Rothney Tshaka, da Universidade da África do Sul – UNISA, em Pretoria, e Vuyani Vellem, da Universidade de Pretoria, afirmam a relevância dessa teologia tanto para a construção de uma “nova África do Sul”, quanto para renovar a teologia naquela continente.

Uma das perguntas mais instigantes que James Cone se fazia nos EUA foi a seguinte: “O que tem o evangelho a ver com a luta dos negros por libertação?”.²³ Para Cone, uma teologia como esta só pode nascer de uma comunidade oprimida, pois só ela levanta este tipo de preocupação. A comunidade negra precisa entender a razão de seu sofrimento, o seu lugar na história, pois é nela que se manifesta a sua salvação. Considerando tal realidade, sempre contraditória e precária, o teólogo negro busca as expressões de fé e vida do seu povo, mas adverte por experiência: “Quando o senhor e o escravo falavam sobre Deus, possivelmente eles não podiam estar se referindo à mesma realidade. Quando o escravo falava sobre Jesus Cristo, ele falava abertamente da profundidade do sofrimento e desespero e da dor [...]”²⁴ vivida no longo tempo da escravidão.

Cone se refere aos sermões negros que deram origem a uma tradição de pregadores dessas comunidades entre os quais sobressaem muitos nomes entre os quais o de Martin Luther King Jr. Cone afirma que nesses sermões a “Palavra é mais do que *palavras* sobre Deus. A Palavra de Deus é um acontecimento poético, evocação de uma realidade indescritível na vida do povo”.²⁵ No caso dos negros dos EUA, Cone entende que a “situação histórica da escravidão pode ter forçado o negro a prestar culto com e ‘como’ o senhor branco, mas de muitas maneiras sutis, o escravo transcendia as limitações da servidão e afirmava um sistema de valores religiosos que diferia do senhor”.²⁶ As canções dos negros norte-americanos revelam que a sua experiência religiosa não ficou limitada ao sentido literal das palavras. Quando convenientemente cantadas, segundo o ritmo próprio e a tonalidade certa, elas despertam uma verdadeira paixão na comunidade negra. Como escreveu Cone:

O gemido, o grito e as respostas coletivas à oração, ao cântico e ao sermão são projeções artísticas da dor e da alegria experimentadas na luta pela liberdade. São a habilidade do

²³ CONE, James. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 15. Para o que segue, cf. ZWETSCH, Roberto E. *Axé, malungo*. Ensaio teológico sobre a poesia negra no Brasil. São Leopoldo: IEPG/EST, 1994, p. 12-15.

²⁴ CONE, 1985, p. 19.

²⁵ CONE, 1985, p. 27s.

²⁶ CONE, 1985, p. 29.

povo negro expressar o lado trágico da existência social, mas também a sua recusa de serem aprisionados por suas limitações.²⁷

Entendo que o teólogo ou teóloga negros no Brasil falariam do mesmo jeito. Basta conhecer e apreciar a música de origem afro-brasileira. No Brasil, as religiões africanas desempenharam um peso bem maior na manutenção da identidade negra do que na América do Norte. Assim, a pesquisa do teólogo negro no Brasil deve ser “eminente crítica” no que concerne à ação pastoral da Igreja Católica em relação aos negros, como escreveu João Manoel Lima Mira, referindo-se à evangelização no período colonial.²⁸ Mira entende que a atitude etnocêntrica da Igreja a impediu de compreender e aceitar o universo religioso do povo negro.

Na pressa de evangelizar, ainda que de modo superficial, pois se tratava de incluir o negro no sistema de cristandade legitimando assim a escravidão, a Igreja impôs uma forma de cristianismo que não passou de um “verniz; uma crosta de gelo que o sol do tempo haveria de derreter”.²⁹ Na verdade, à sombra da igreja cristã, floresceram os cultos africanos que resistiram até hoje. O que de africano ainda preservam, pode-se discutir à exaustão, mas há quem afirme que até mesmo por debaixo de muitas expressões religiosas de igrejas pentecostais, podemos encontrar estruturas religiosas muito mais africanas do que parecem à primeira vista, como por exemplo, os relatos de milagres e curas e a forma de recepção do Espírito Santo. Isto significa que a teóloga da comunidade negra que luta pela libertação de seu povo e das comunidades afro-brasileiras, o faz desde sua pertença à igreja cristã, desafiando-a a assumir a questão étnica negra como única forma dela se redimir de suas omissões e pecados históricos.

Há que considerar, assim, o tipo de colonialismo imposto pelos portugueses e a forma como a evangelização se deu de acordo com a tradição do catolicismo ibérico. Estimativas dão conta que até 1850 foram trazidos ao Brasil cerca de 4 milhões de escravos negros, enquanto outros 3 milhões foram levados à América hispânica. Duas ou três vezes mais morreram na travessia do Atlântico, jogados que eram nos infectos porões dos navios negreiros em total desprezo por sua humanidade. O poema de Castro Alves immortalizou algo dessa tragédia ao cantar:

Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me Vós, Senhor Deus!
Se eu deliro [...] ou se é verdade
tanto horror perante os céus [...]

[...]

Quem são estes desgraçados,
que não encontram em vós,
mais que o rir calmo da turba
que excita a fúria do algoz?³⁰

²⁷ CONE, 1985, p. 32.

²⁸ MIRA, João Manoel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 14.

²⁹ MIRA, 1983, p. 212.

³⁰ ALVES, Castro. *Antologia poética*. 2ª ed. Seleção de Hilton Rocha. Rio de Janeiro: Biblioteca Manancial, José Aguilar, 1975, p. 148. Zilá Bernd, em sua crítica à poesia de Castro Alves, escreve que o poeta fez um discurso *sobre* o negro sem nunca ter entrado na pele deste para ser seu porta-voz, como ocorreu com outros poetas mais adiante, em

A escravidão, como sistema econômico-mercantil, não respeitou etnias, laços de parentesco, idade, sexo, concepções de vida e religiosas. Foi cruel. Os negros foram submetidos a um regime de trabalho forçado cujas sequelas na vida dos descendentes dos escravos se fazem sentir até hoje na vida social brasileira. Não surpreendem, portanto, os suicídios voluntários aos quais chegavam muitos escravos para fugir à tortura, à humilhação e, desta forma, voltar à África perdida.

Resumidamente, este é contexto no qual se deu a evangelização dos negros no Brasil. Ela foi parte privilegiada do projeto colonial que manteve o sistema escravocrata por mais de 300 anos. A cristandade colonial foi um instrumento a serviço desse projeto. Nele, os negros não tinham qualquer especificidade, mesmo quando conquistassem sua liberdade, que isto também houve, a bem da verdade. Eles foram parte discriminada da massa amorfa de fiéis e seriam assimilados, à sua revelia, à religião dos senhores. Não houve escolha. Uma velha escrava conta que, após a tortura no tronco, vinha o padre dar a bênção. Ela narra assim:

Reza e cura não sabia nada, só dizia pra nós se calá, que era assim mesmo. Nosso Sinhô tinha sofrido e nego tinha que sofrê também pra chegá no paraíso [...]. Ora criança, nós queria chegá era na África, onde tava o nosso passado e não no paraíso que nós nem sabia o que era. Mas tinha que agüentá. Agüentá até que aprendia a ficá calado na frente do sinhô e falá: Seja louvado o Sinhô Jesus Cristo, ouvi reza em língua enrolada e botá pano fino na cabeça. Invê se podia? Nosso santo era outro, não aquele.³¹

Este depoimento eloquente expressa bem a tragédia vivida pelo povo negro em sua luta por sobrevivência nas condições extremas da escravidão. O teólogo Mauro Batista escreveu que a Igreja Católica, por sua intolerância, teve enorme dificuldade para “penetrar no mundo cultural-religioso da população negra”.³² A marginalização e reificação do povo escravo foi uma constante na história brasileira, o que vale também para os escravos indígenas, como o demonstrou John Manuel Monteiro.³³

Só recentemente se pode perceber sinais de abertura e reconhecimento nas igrejas, principalmente depois das Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), nas quais os bispos católicos da América Latina e Caribe acolhem a aflição dos pobres, aí incluídos os negros. No campo das igrejas protestantes, deve-se mencionar o Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas que, no Brasil, deu origem à CENACORA – Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo, por muito tempo coordenada pelo Pastor metodista Antônio Olímpio de Santana. Não obstante, ainda é muito tímida a resposta das igrejas ao racismo e à

especial, aqueles e aquelas oriundos das comunidades negras e que assumiram sua identidade, como Luis Gama, Solano Trindade, Henrique de Rezende, Carlos Assumpção, Lino Guedes, Abelardo Rodrigues, Oliveira Silveira, Éle Semog, Geni Mariano Guimarães, Cuti (Luiz Silva), Oswaldo de Camargo, Paulo Colina e mesmo poetas como Jorge de Lima que, mesmo sendo branco, assumiu um compromisso com a comunidade negra, o mesmo que encontramos na *Missa dos Quilombos*, fruto de uma parceria entre o bispo Dom Pedro Casaldáliga, o poeta Pedro Tierra, e a música de Milton Nascimento. Cf. ZWETSCH, 1994.

³¹ Apud ANJOS, Joana dos. *Ouvindo histórias da senzala*. São Paulo: Paulinas, 1987.

³² In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 227, jan-fev, 1988, p. 16.

³³ MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

discriminação, algo que acontece também na sociedade que mostra reticências a ações afirmativas como a política de cotas para estudantes negros nas universidades públicas.³⁴

Quanto às religiões afro-brasileiras, ficaram até bem pouco tempo sujeitas à perseguição sistemática. Se houve certa tolerância às “danças de negros” no período colonial, nunca deixou de existir a repressão aos cultos e, após o período de romanização da Igreja Católica no Brasil, também à prática do candomblé, da macumba e de outros rituais, sujeitos a ameaças permanentes dos agentes da polícia. Joana dos Anjos escreveu que o candomblé sobreviveu “nas barbas do branco” e hoje vive um novo momento de liberdade. Aos olhos do povo de terreiro, ele foi instrumento de Olorum para que seu povo permanecesse ligado às suas raízes.³⁵

No âmbito do protestantismo, a experiência não foi muito diferente, uma vez que por muito tempo também as igrejas evangélicas defenderam a escravidão, ainda que alguns de seus líderes tenham se notabilizado na defesa da liberdade dos negros. Nas igrejas históricas, a ideologia da superioridade racial ou pequeno-burguesa liberal predominou durante muito tempo, afastando os negros dessas comunidades de fé. Só no século XX pode-se encontrar expressiva participação negra de modo particular no pentecostalismo, o braço popular do protestantismo.

Num estudo sobre religiões populares, Carlos Rodrigues Brandão cita a fala de um pastor de pequena igreja pentecostal no interior de São Paulo, em que seu entrevistado afirma, com a mão sobre a Bíblia, sem esconder certo orgulho: “Veja, eu sou preto e sou pobre, mas sou crente e um salvo no Senhor. E o senhor?”.³⁶ Entre a religião erudita de padres e pastores das igrejas de classe média, o crente das camadas populares mais pobres, “sem leitura e sem cultura”, como cita Brandão, ideologicamente se apropria dos recursos de suas crenças e rituais para afirmar-se como gente livre, autônoma, digna de participar e de conquistar seu lugar neste mundo que, afinal, é de Deus e não dos que se acham poderosos e inalcançáveis.

Segundo Marcos Rodrigues da Silva, há três dimensões que expressam alguns dos principais desafios da Teologia Afro-americana: a) a realidade das comunidades negras; b) o pecado estrutural (escravidão) como realidade histórica negada; c) o carisma da utopia negra, a mística das comunidades negras que se expressa na sua alegria, na música, na dança e em outras manifestações.³⁷ Por sua vez, Antônio Aparecido da Silva retomou a interpretação do fato central da

³⁴ Cf. BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Cultura negra e dominação*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. O prof. Barbosa, associado da FFLCH da USP, afirma na conclusão desse estudo que os negros “necessitam de políticas reparativas para que possam, por suas próprias forças, consertar os erros da etnocultura dominante, criando um Brasil mais igualitário e, por isso mesmo, plural” (p.129). Sobre a contribuição do povo negro à cidadania brasileira, escreve: “Os negros tornaram-se elementos presentes e aliados ativos de todos os movimentos sociais independentes do país e elevaram sua representação ao cenário internacional, fazendo-se presentes, junto com os indígenas brasileiros, em inúmeros encontros mundiais. O negro está de pé, portanto, porque tem contribuído para construir a pedagogia da diferença no Brasil [...] expressando com essa luta uma proposta libertadora para todos e não apenas para si próprio” (p. 131).

³⁵ Cf. ANJOS, 1987, p. 30.

³⁶ Apud BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. Um estudo sobre a religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 141.

³⁷ Cf. SILVA, Marcos Rodrigues da. Caminhos da teologia afro-americana. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Teologia afro-americana*. II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, Atabaque, ASETT, 1997, p. 9-25.

fé cristã, a encarnação de Deus em Jesus de Nazaré, chamado Cristo. Ele demonstra como nos cultos afro no Brasil, Jesus é presença marcante e central, tanto entre comunidades afro mais tradicionais como entre umbandistas e outros cultos que assumem certos elementos da tradição cristã.

No tempo da escravidão, Antônio Aparecido informa que desde cedo “os negros perceberam a singularidade de Jesus, a sua mística divino-humana, a sua solidariedade com os pobres, o seu projeto de libertação-salvação”. Por isto, para ele, os vínculos que unem a comunidade afro-americana a Jesus são profundos e consequentes. É esta forma de “apropriação” de Jesus Cristo pelas comunidades negras que desafiou a teologia a elaborar uma nova hermenêutica, na qual a compreensão das raízes africanas vão possibilitar não só a superação de preconceitos contra a religiosidade africana, como também uma nova imagem de Jesus, agora vestido em pele negra e assumido como libertador do povo negro.³⁸

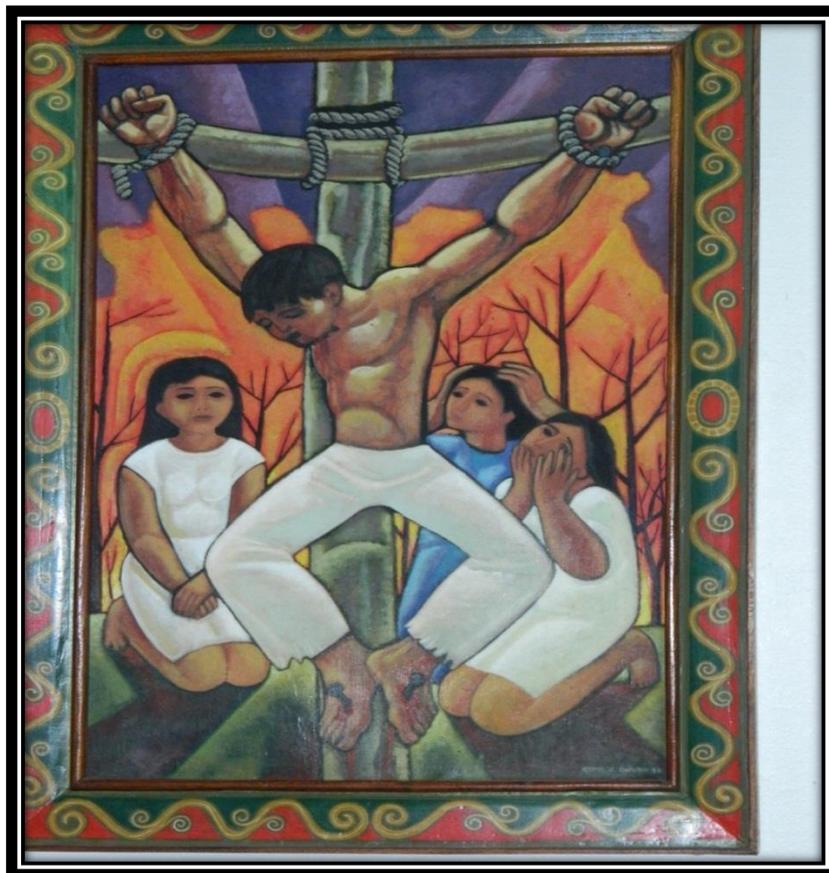


Foto: Roberto Zwetsch, 2012. Cristo negro na Igreja Católica matriz de São Félix do Araguaia, MT, de autoria do artista Cerezo Barredo.

Nessa nova abordagem cristológica, não a igreja ou as igrejas são o centro, mas o reino ou reinado de Deus, a partir do qual Jesus é aquela figura de Deus que se esvazia de todo o poder para tornar-se com os pobres, oprimidos e desprezados, o Deus que liberta e salva aqueles que não tem

³⁸ SILVA, Antônio Aparecido da. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Teologia afro-americana*. II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, Atabaque, ASETT, 1997, p. 37-74, também para o que segue.

valor (Filipenses 2.5-11). A ressurreição de Jesus e a fé no ressuscitado é lugar de convergência de todas as antropologias, de toda a caminhada humana, sinal de que a opressão tem dias contados e a vida vence a morte.

Mais do que teologia sistemática, o que as comunidades negras cristãs testemunham é que Jesus Cristo Crucificado e Ressurreto pode ser sentido e vivido na sua história de escravidão, morte e ressurreição. O Cristo é o Deus conosco, o Deus solidário com a causa do povo negro, o qual mirando sua imagem se identifica com ela e afirma: “Cristo tem o nosso próprio rosto. Ele é um de nós.”

É nesse sentido que Antônio Aparecido entende a inculturação do evangelho, uma ação do povo negro que reinterpreto a mensagem e a pessoa de Cristo para dentro de sua realidade de sofrimento e morte, encontrando em sua mensagem e vida algo dos seus antepassados, dos seus ancestrais, agora reencontrados como aquele que liberta de todas as escravidões. Antônio Aparecido reporta-se à teologia de James Cone que encontrou nos *spirituals* dos negros norte-americanos uma cristologia da liberdade, como nesta canção:

Quem me encontrou quando eu estava perdido?
Quem me ajudou a suportar minha pesada cruz?
Que me consertou, me colocou na frente,
E deixou meus pés sobre base sólida?
Eu sei que foi Jesus! Eu sei que foi o Senhor!³⁹

É este tipo de apropriação de Jesus que faz da experiência de fé dos oprimidos algo tão dinâmico e, ao mesmo tempo, *profético*. Antônio Aparecido, a partir de sua longa experiência com diferentes comunidades de negros cristãos e comunidades de terreiro, percebeu lucidamente esta imbricação entre as duas tradições. Por isso pode afirmar que entre o Jesus Servo sofredor, Crucificado e Ressurreto, e a comunidade negra também escravizada, sofredora e aspirante à liberdade há uma inextricável identificação. Esta identificação passa pela cruz, que atualiza todas as cruces desse povo. Mas não fica nela, evidentemente. A Páscoa da libertação está a frente como vocação e compromisso, como anúncio de um novo mundo e uma convocação a derrubar muros para construir novos caminhos, enquanto aguardamos a vinda do reino definitivo. É na luz dessa experiência que mártires do povo negro, como Zumbi dos Palmares, ganha uma nova significação tanto cultural quanto religiosa.

É nesta realidade cristológica martirial que se pode entender melhor os mártires da história negra na diáspora, ainda segundo Antônio Aparecido. Esta concepção fez com que a Comunidade Negra – diante do assassinato de Zumbi dos Palmares e do massacre de trinta mil negros e negras assassinados com ele em fins do século XVII, no nordeste brasileiro – não se resignasse ao imobilismo da aparente derrota, mas continuasse sua luta libertária, confiante na presença do Zumbi Ancestral, do Zumbi Oxalá, e do Zumbi identificado com o Cristo no martírio.⁴⁰

³⁹ Apud, SILVA, 1997, p. 72.

⁴⁰ SILVA, 1997, p. 74.

Um último tema que gostaria apenas de mencionar é a *releitura bíblica* feita por teólogas e teólogos negros. Estes biblistas têm contribuído de muitas formas para que as comunidades afro-americanas encontrem na Bíblia, livro usado durante muito tempo para justificar a opressão e a inata predestinação do negro para a escravidão, novos velhos motivos para a alegria, a comunhão e a luta por liberdade. A presença do povo negro nas Bíblias, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, as raízes afro-asiáticas presentes nas genealogias bíblicas, e mesmo doutrinas de intelectuais negros como o pan-africanismo, são temas que vem sendo estudados com bases bíblicas muito bem fundamentadas.⁴¹

Nessas releituras, a Palavra de Deus ganha novos contornos, pois ela proporciona a descoberta de forças transformadoras desconhecidas a partir de sua inspiração, traz como referência da caminhada a memória, a resistência e a fé presente na vida das pessoas e das comunidades negras, ajuda a estabelecer critérios novos para a compreensão libertadora dos mitos africanos e levanta a pergunta instigante da revelação de Deus no meio do povo negro. Concluo este tópico com dois poemas que expressam a meu ver o que procurei apresentar, mas de forma mais densa e que fala ao coração. Primeiro, retomo versos de Solano Trindade de seu poema *Nem tudo está perdido*:

Nem tudo está perdido irmãos
nem tudo está perdido amadas
o sol voltará a nos trazer calor

Esta é a mensagem nova
que o poeta nos traz
para que desperteis para a luta
na hora da vossa angústia
irmãos e amadas do meu século!

[...]

Há medíocres
imbecis
preconceituosos
mas é grande o número dos puros
dos simples
dos que creem no amor

A água não secou em todos os rios
nem todas as mulheres são estéreis
se algum dia ainda querem guerra
é grande a esperança de paz [...].⁴²

Da *Missa dos Quilombos*, escolhi o trecho que recupera a memória profética e perigosa de Jesus que, apropriado pela fé da comunidade, faz o povo negro cantar assim:

⁴¹ Cf. SCHINELO, Edmilson (Org.). *Bíblia e negritude*. Pistas para uma leitura afro-descendente. São Leopoldo: CEBI, EST/Grupo Identidade, 2005, com estudos de Peter Th. Nash, Maricel Mena López, Ezequiel de Souza, Hênio Santos de Almeida e Pedro Acosta Leyva. Na mesma linha hermenêutica, cf. GASS, Ildo Bohn et alii. *Negra sim, negro sim, como Deus me criou*. Leitura da Bíblia na perspectiva da negritude. São Leopoldo: CEBI, EST/Grupo Identidade, Grupo Atabaque, 2006, com textos de Carlos Eduardo Rodrigues, Silvia Regina de Lima Silva, Clóvis Cabral, Sônia Querino dos S. e Santos, Vilson Caetano de Souza Jr., Afonso Maria Ligorio Soares.

⁴² TRINDADE, Solano. *Cantares ao meu povo*. Poesia. São Paulo: Fulgor, 1961, p. 90.

Unidos à procura dos quilombos
da libertação,
celebramos a “memória perigosa”
da Páscoa de Jesus, comungando a força
do seu corpo ressuscitado.
Recolhemos na mesma comunhão
o trabalho, as lutas, o martírio
do povo negro de todos os tempos
e de todos os lugares.
E invocamos sobre a caminhada
a presença amiga
dos santos, das testemunhas, dos militantes,
dos artistas
e de todos os construtores anônimos
da ESPERANÇA NEGRA.

[...]

Todos unidos
num mesmo corpo
nada no mundo nos vencerá.
Todos unidos em Cristo Jesus,
Oxalá.

Teologia pelos caminhos da fé e da vida – encontrar, assumir, dialogar para libertar

Entendo que os caminhos dos povos indígenas e afro-brasileiros estão profundamente imbricados, tanto historicamente quanto do ponto de vista de suas experiências religiosas, do seu sofrimento secular, e de suas aspirações por liberdade e dignidade. A exposição dos elementos que constituem a experiência do sagrado nessas comunidades trouxe para o debate alguns desafios que precisamos assumir como comunidade teológica e acadêmica que existe para dialogar com as comunidades de fé às quais nos sentimos ligados por laços de confiança, solidariedade e amor. Mas ela também questiona escravidões do passado e do presente e busca sinais, luzes que por vezes estão escondidas nos desvãos da história, de vidas abortadas, de caminhos destruídos. Podemos resumir em alguns pontos estes desafios desde que compreendidos como sugestões que merecem maior estudo e aprofundamento em outros trabalhos. A força do empreendimento teológico não está na pretensa luminosidade de cada pessoa individualmente, mas antes na sua capacidade de assumir o diálogo e o trabalho cooperativo que tem como ponto de partida a prática de fé e vida que radica nas comunidades indígenas e negras, sob a inspiração do Santo Espírito da Vida.

Então, o que segue necessariamente está incompleto e carece de complementações, correções e ampliações. Ainda assim, me parecem desafios prioritários e que podem ser assumidos perfeitamente na caminhada das comunidades: a) Um primeiro desafio é possibilitar *encontros* com razoável frequência entre comunidades indígenas e afro-brasileiras, nos quais se possa estabelecer contato vivo, intercâmbio de saberes e releituras das mitologias que nem sempre são de conhecimento mútuo. Tais encontros seriam um momento especialmente importante para a formulação e o aprofundamento do que vimos chamando de *Teologia Indígena* e *Teologia Afro-americana* (ou *Afro-brasileira*). Aqui as igrejas poderiam servir como instrumentos de acompanhamento e apoio, sem a pretensão da condução do processo ou o controle dos resultados. Os encontros também podem se tornar momentos *políticos* de articulação das lutas de reivindicação

e para a formulação de propostas de caminhada futura que estejam enraizadas na vida das comunidades; b) Um segundo desafio diretamente ligado à trajetória histórica das comunidades é que elas *assumam* sua caminhada como protagonistas da luta por liberdade e justiça, o que supõe que esta também se dá nas comunidades de fé e vida. Aqui há que apoiar decididamente a formação da intelectualidade afro-brasileira e indígena não para que sejam os líderes dos processos ao estilo de uma nova vanguarda, mas como servidores de uma luta histórica que exige sempre mais competência num mundo marcado por exclusões e discriminações. É urgente ir além das leis que ultimamente traduzem e defendem direitos básicos das comunidades indígenas e de comunidades negras, sobretudo, de quilombolas; c) Um terceiro desafio é apostar no *diálogo crítico* como caminho para construir a esperança negra e indígena. Não se trata de coonestar o *status quo* atual, mas de antes ousar abrir brechas numa sociedade que – seguidamente – não tem mais lugar para os que vivem, pensam, choram, lutam e amam “no andar de baixo da história”, como escreveu o teólogo metodista Jörg Rieger.⁴³ Nesse particular, tanto indígenas como afro-brasileiros têm demonstrado ao longo de séculos um poder de resistência ímpar. Quem sabe está na hora de transformar a resistência em criatividade para o novo segundo a *ótica* das duas comunidades, tanto na sociedade quanto nas igrejas.

Fiquemos com a esperança retratada em dois poemas negros, o primeiro do paulistano Cuti (Luiz Silva):

Parece que meus dentes é que encerram
o verdadeiro sentido da paz.
[...]
É que a noite traz uma rede de sonhos
para pescar esperanças que me façam cafuné.⁴⁴

Da poetisa Miriam Alves, um poema de luta esperançosa como só as mulheres sabem cantar:

[...]
Carregamos nos ombros
feito carga
o ferro da marca do feitor.

Carregamos na mão
feito lança
a esperança do que virá.⁴⁵

Referências

ALVES, Castro. *Antologia poética*. 2. ed. Seleção de Hilton Rocha. Rio de Janeiro: Biblioteca Manancial, José Aguilar, 1975.

⁴³ Cf. RIEGER, Joerg. *Lembrar-se dos pobres*. O desafio da teologia no século XXI. São Paulo: Loyola, 2009.

⁴⁴ In: *Cadernos negros*. São Paulo, edição dos autores, nº 1, p. 44, 1978.

⁴⁵ Apud CAMARGO, Oswaldo de. *O negro escrito*. Apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/SEC, 1987, p. 204.

ALTMANN, Lori. *Convivência e solidariedade*. Uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija). Cuiabá; São Leopoldo: GTME, COMIN, 1990.

_____. Sabedoria indígena e protestantismo. In: KOCH, Ingelore Starke (Org.). *Brasil: Outros 500*. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG/EST, 1999, p. 108-120.

ANJOS, Joana dos. *Ouvindo histórias da senzala*. São Paulo: Paulinas, 1987.

ASETT. *Identidade negra e religião*. Consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina. Rio de Janeiro; São Bernardo Campo: CEDI, Liberdade, 1986.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Cultura negra e dominação*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. Um estudo sobre a religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMARGO, Oswaldo de. *O negro escrito*. Apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/SEC, 1987, p. 204.

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura*. Yvy Araguayje: fundamento da palavra guarani. Dourados: Ed. da UFGD, 2008.

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano?* Ensaios. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

DE LA TORRE, Margarita; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Diaconía y solidaridad desde los pueblos indígenas*. São Leopoldo: Sinodal, EST, CETELA, 2007.

GASS, Ildo Bohn; SANTOS, Sônia Querino dos S.; KRONBAUER, Selenir Correa Gonçalves (Orgs.). *Negra sim, negro sim, como Deus me criou*. Leitura da Bíblia na perspectiva da negritude. São Leopoldo: CEBI, EST/Grupo Identidade, Grupo Atabaque, 2006.

LINK, Rogério S; ZWETSCH, Roberto E. Sentando na rede indígena para ouvir melhor: desafios da questão indígena para a teologia. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2012, p. 37-72.

LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de; SILVA, Marcos Rodrigues da. *Negritude e branquitude*. Razões da (des)igualdade. São Leopoldo: CECA, CEBI, 2010.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. Teologias Índias hoje. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *Teologia afro-americana*. II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, Atabaque, ASETT, 1997, p. 99-119.

MENA LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter Th. (Orgs.). *Abrindo sulcos*. Para uma teologia afro-americana e caribenha. São Leopoldo: EST, 2003.

MENA LÓPEZ, Maricel; AGUDELO GRAJALES, Diego (Orgs.). *Espiritualidad, justicia y esperanza*. Desde las teologías afro-americanas y caribeñas. Santiago de Cali: P. U. Javeriana, CETELA, EATWOT, 2009.

MIRA, João Manoel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1983.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

RIEGER, Joerg. *Lembrar-se dos pobres*. O desafio da teologia no século XXI. São Paulo: Loyola, 2009.

SCHINELO, Edmilson (Org.). *Bíblia e negritude*. Pistas para uma leitura afro-descendente. 2. ed. São Leopoldo: CEBI, EST/Grupo Identidade, 2005.

SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Teologia afro-americana*. II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, Atabaque, ASETT, 1997.

_____ (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998 (Col. Atabaque).

TRINDADE, Solano. *Cantares ao meu povo*. Poesia. São Paulo: Fulgor, 1961.

ZWETSCH, Roberto E. *Madiha*. O cheiro da terra (poemas). São Paulo: Paulinas, 1992.

_____ (Org.). *500 anos de invasão. 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas, CEDI, 1992.

_____. *Axé, malungo*. Ensaio teológico a propósito da poesia negra no Brasil. São Leopoldo: IEPG, EST, 1994 (Série Ensaios e monografias/7).

_____. Notas sobre protestantismo e inculturação. “Tupi or not tupi that is the question”. In: KOCH, Ingelore Starke (Org.). *Brasil: Outros 500*. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG/EST, 1999, p. 121-134.

_____. Andar con fe yo voy: ¡la fe no suele fallar! Teología y música popular – un ejemplo desde una canción de Gilberto Gil. In: MENA LÓPEZ, Maricel; AGUDELO GRAJALES, Diego (Orgs.). *Espiritualidad, justicia y esperanza*. Desde las teología afro-americanas y caribeñas. Santiago de Cali: P. U. Javeriana, CETELA, EATWOT, 2009, p. 201-212.