



### Notas:

- <sup>1</sup> José Maria PAIVA. Colonização e Catequese. Ed. Cortes, São Paulo, 1982, p.21.
- <sup>2</sup> Comunicado das lideranças indígenas convocadas para o COMLA-5, Brumadinho, MG, 18.6.1995.
- <sup>3</sup> Conclusões - versão oficial – COMLA 5, p.54.
- <sup>4</sup> Homília pronunciada por D. Bartolomé Carrasco Briseño, arcebispo de Aoxaca, a 12 de maio de 1993, na Basílica de N.S.de Guadalupe.
- <sup>5</sup> Dom Leônidas Proaño - Bispo venerando dos Índios no Equador - Pensamentos compilados por Dom Augusto Bravo. Equador, 1989.
- <sup>6</sup> Relatório apresentado pelos meios de comunicação.
- <sup>7</sup> Colonização. Pop Caal. Guatemala, 1992, SPEM, Cuaderno n\* 2, p.36-38.
- <sup>8</sup> Comunicado conjunto das lideranças indígenas presentes ao COMLA-5, Brumadinho, MG, 18.6.1995

### Endereço da Autora:

a/c da Redação: ITESC - Cx. 5041  
88040-970 FLORIANÓPOLIS SC

## ENCONTROS Teológicos

*O artigo é uma ampla reflexão teológica sobre os elementos sócio-teológicos do diálogo entre Cristianismo e religiões indígenas no Brasil. Analisando a “dimensão sociológica” do diálogo, o autor estuda os seguintes elementos ou fatores: o político/ideológico, o econômico, o social, e o cultural. Reflete a seguir sobre a correlação entre religião e cultura e, depois, sobre o passo a ser dado, “da antropologia à teologia”. Um ponto, entre tantos outros, que mereceria atenção especial, é a relação entre teologia e ecologia, dada a profunda inserção do índio na natureza. Passando para os elementos teológicos constitutivos do diálogo, o autor estuda as “bases” eclesiológica, cristológica, soteriológica, e missiológica, abordando problemas fundamentais como o da necessidade da Igreja para a salvação, a unicidade do evento Cristo e da salvação por meio dele, e o mandato missionário coexistindo com a consciência da “presença de Cristo nas religiões”. Isto implica, conclui o autor, em compreender o diálogo interreligioso não como um “instrumento” da evangelização, mas como constitutivo do próprio processo evangelizador.*

## Elementos sócio-teológicos constitutivos do diálogo do cristianismo com as religiões indígenas no Brasil

*Pe. Elias Wolff*

membro do clero da Diocese de Lages, SC. Professor de teologia sistemática no ITESC, Ecumenismo e Diálogo Interreligioso no Seminário Interdiocesano de Teologia de Cascavel (PR), e Antropologia Filosófica na Fundação Educacional de Brusque (SC).



## Introdução

A sociedade brasileira é formada por uma grande diversidade de povos, raças e culturas, que dificulta compreendê-la como um todo único, e os conflitos que daí surgem não poucas vezes desestruturaram o complexo social. Recebendo as influências do contexto de tensão e divisão social, as religiões no Brasil não conseguem delinear os caminhos para uma real aproximação, convivência e diálogo. Vive-se no país uma realidade que se poderia considerar de guetismo religioso, no qual cada grupo forma uma massa compacta que torna difícil, quando não impossível, o contato com os outros. Quando esse contato acontece é, na maioria das vezes, sob a forma de ameaça ao espaço sagrado de um dos grupos, desencadeando um processo de «ataque» e «defesa» no qual vence o mais forte. Nesse contexto situam-se as religiões dos povos indígenas como as que mais «baixas» têm sofrido com os frequentes conflitos sócio-religiosos.

Desse modo, refletir sobre a relação do cristianismo e da Igreja com as tradições religiosas dos povos indígenas exige alargar o horizonte do diálogo, compreendendo o seu universo semântico não apenas na perspectiva teológica, mas incluindo nele as implicações sociais que essa relação apresenta. Tal será a tentativa que aqui se faz, na busca de apresentar elementos que, embora não únicos, se apresentam como indispensáveis para o diálogo com as religiões indígenas<sup>1</sup>.

## A dimensão sociológica do diálogo

### 1. A base sociológica do diálogo

Desde a chegada dos colonizadores portugueses no Brasil, a relação entre a civilização branca que se implantava no país com as sociedades estabelecidas dos povos indígenas se deu através de choques. Na visão dos colonizadores, esses povos eram carentes «de fé, de lei e de reis»<sup>2</sup>, razão pela qual o processo colonizador e o evangelizador se deram as mãos. A consequência disso tem uma tríplice dimensão:

a) um verdadeiro extermínio das populações indígenas no país<sup>3</sup>. Os

poucos sobreviventes sofrem uma «integração» compulsória na sociedade, precisando negar sua cultura e identidade;

b) a segregação econômica, política, cultural e racial dos povos indígenas, o que acontece pela aplicação rígida e sistemática de medidas discriminatórias;

c) a negação dos símbolos sócio-culturais e religiosos das tribos indígenas, por se considerar que não correspondem ao universo simbólico-religioso do colonizador/missionário cristão<sup>4</sup>.

O que aqui está em questão são diferentes concepções da sociedade e da religião. Isso provoca um processo de *deslegitimação* do que os povos indígenas precisaram de séculos para construir, no plano econômico, sócio-cultural e religioso. Tal fato produz o desenraizamento de um modo de viver até então intocável. E esse confronto assume dimensões religiosas, seja pela mútua relação entre religião e cultura, seja pela pretensão de superioridade religiosa dos conquistadores.

Assim, há uma confluência de elementos sociológicos que constituem a base para o diálogo do cristianismo com as religiões indígenas. Entre eles:

a) *político/ideológico* - a sociedade brasileira é cenário de constantes tensões e conflitos entre diferentes concepções sobre como deve ser estruturada. Esse fato produz um jogo de forças que acarreta a divisão social, criando distanciamentos e inimizades também entre as diferentes expressões religiosas;

b) *econômico* - no sistema econômico capitalista, os modos de produção não regidos pelos critérios de lucro, acumulação e produção excedente, precisam ser excluídos. Daqui porque a sociedade não reconhece os modos de «produção» dos povos indígenas, forçando-lhes a integração na economia capitalista como condição de sobrevivência;

c) *racial* - os descendentes de europeus e norte americanos buscam aparecer como superiores em relação aos autóctones não apenas religiosa, política e economicamente, mas também na raça. O questionamento sobre a humanidade dos povos indígenas legitimou o uso deles como simples instrumentos de trabalho. Ainda hoje, as tendências do racismo expandem-se e influenciam no comportamento de toda a sociedade;



d) *cultural* – a divisão social tem manifestações também na relação cultural entre os povos. Apesar da «igualdade formal» obtida na legislação, «de fato» as culturas minoritárias vivem no Brasil as conseqüências da opressão cultural das classes favorecidas, geralmente com influências dos centros de cultura do exterior. Além de serem consideradas inferiores aos padrões culturais da maior parte da população, as culturas indígenas sofrem uma espécie de «sub-classificação» e discriminação pela cultura.

Esses elementos que influenciaram negativamente na relação da sociedade capitalista com as tribos indígenas, são os mesmos elementos que podem (e devem!) ser trabalhados no sentido de possibilitar novas relações com os povos indígenas, agora de reconhecimento da sua legitimidade política, cultural, econômica e racial. Sobre essa base é que acontecerá também o diálogo do cristianismo com suas tradições religiosas. Desse modo, o diálogo religioso não é paralelo ao dever da sociedade de reconhecer a autonomia e legitimidade das sociedades indígenas. No diálogo incorporam-se o econômico, o político, o cultural, o gênero e o racial, como base de uma relação que possibilite o mútuo enriquecimento das diferentes tradições religiosas.

O desafio está, portanto, em construir relações no sentido religiões indígenas-cristianismo, e no sentido tribos indígenas - sociedade capitalista, como realidades que se interpenetram e precisam ser discutidas na mesa do diálogo. Na relação religiões-cristianismo, o ponto fulcral é afirmar o evento Cristo, como único, necessário e insubstituível na ordem da mediação salvífica. Em que medida a fé cristã pode ser afirmada, sem prejuízo das tradições religiosas dos povos indígenas? Em que medida essas tradições podem ser mantidas sem prejuízo da convicção cristã da unicidade e universalidade da mediação salvífica de Cristo? Responder a essas questões é condição indispensável para um sadio encontro do cristianismo com as religiões indígenas no Brasil.

Na relação tribos indígenas-sociedade, se no Brasil quisermos plasmarmos o diálogo do cristianismo com as religiões indígenas, há que se incorporar no diálogo elementos que transcendem o horizonte religioso, como a economia, a política, a cultura. Não se compreende a relação entre o cristianismo e as relações indígenas sem a análise desses elementos, seja porque eles estão, de um modo ou de outro, vinculados com as expressões religiosas de um indivíduo ou de um povo, seja porque esses elementos são hoje a expressão mais transparente de como as civilizações indígenas sofreram o processo de destruição em seus valores sócio-culturais e religiosos. Assim, no Brasil o encontro do cristianismo com as tradições religiosas dos povos



indígenas assume peculiaridades em relação ao diálogo com outras religiões, realizado em outras latitudes.

## 2. A correlação religião-cultura

Em todos os tempos na história da humanidade, cultura e religião sempre foram correlatas, seja qual for a compreensão que se tenha de uma e de outra<sup>5</sup>. Todo sistema religioso se constitui e se mantém gerando cosmovisões específicas, compreensões peculiares da vida, da morte, da natureza, do divino e das pessoas. Essas cosmovisões cristalizam-se em padrões de comportamento e sustentam o conjunto de relações de uma coletividade. Se uma religião não conseguir isso, tende a desaparecer. Pode-se, assim, afirmar a cultura como a forma da religião, enquanto a religião é a substância da cultura. Daqui porque existem tensões entre religião e cultura todas as vezes que uma tende a andar por caminhos paralelos ou opostos à outra.

Isso não significa afirmar que a cultura de um indivíduo ou um grupo deva ser uma «cultura religiosa». Na sociedade atual existe total rejeição a qualquer controle religioso sobre o pensamento e o comportamento dos indivíduos, afirmando a emancipação do cultural e sua total independência dos sistemas religiosos. E, de fato, tanto a religião quanto a cultura possuem autonomia, de modo que o comportamento cultural não tem, em si mesmo, especificidade religiosa.

Contudo, a autonomia do cultural não significa oposição ou contradição ao religioso. Mesmo constituído por elementos diferenciados, o sistema cultural pode contribuir com o religioso pela sua possibilidade de expressar, por um viés diferente, as verdades afirmadas pela religião. Nesse sentido, o viés é diferente, mas não paralelo ou oposto, pois o *conteúdo* expressado pela cultura e pela religião podem se identificar. A título de exemplo: quando num determinado sistema religioso se afirma o primado da vida fundamentado teologicamente, não há contradição aparente à afirmação do mesmo primado com chaves culturais e/ou filosóficas.

Se aceitarmos a premissa acima exposta, da correlação entre cultura e religião, isso significa que reconhecer a legitimidade do pluralismo cultural dos povos indígenas implica num certo reconhecimento também da legitimidade do pluralismo religioso que eles apresentam. Como se sabe, o pluralismo cultural e religioso desses povos é significativo<sup>6</sup>. E aqui surge o desafio de estabelecer critérios de diálogo que possam ser aceitos pelo cristianismo e pelas religiões como válidos para a compreensão do que pode ou não ser considerado positivo num sistema cultural e/ou religioso. Tais critérios não podem ser apriorísticos ou unilaterais, mas devem surgir do



encontro dos diferentes sistemas religiosos e culturais. Só assim poderão satisfazer ao anseio que uns e outros têm de afirmarem «a verdade» que os constitui como tais. É claro que a verdade não tem para todos as mesmas formas de expressão. E o diálogo não busca isso. Mas em seu *conteúdo* ela deve ser comum, pois não há como se afirmar algo «verdadeiro» que seja válido apenas para alguns enquanto outros o possam rejeitar. O diálogo deve afirmar que fugir da parcialidade na elaboração dos critérios do diálogo significa fugir da parcialidade na compreensão da verdade. Dentre tais critérios, o que aparece como eminente para o discernimento entre o «positivo» ou «verdadeiro» nas culturas e nas religiões é o princípio universal da vida (do planeta e dos seres que nele vivem), de modo que se uma determinada cultura ou religião fere esse princípio não há porque compreendê-la como merecedora de aceitação e reconhecimento.

Portanto, um posicionamento positivo em relação aos elementos culturais de uma tribo indígena exige também um posicionamento positivo em relação a elementos constitutivos da sua expressão religiosa. Evidentemente, nem tudo nas culturas é positivo, do mesmo modo que nem tudo nas religiões deve ser aceito como verdadeiro. Mas mesmo quando, num discernimento crítico (e «crístico», para os cristãos), acontece a rejeição de «elementos» que configuram um universo simbólico-religioso, isso não significa, necessariamente, rejeição desse universo em sua totalidade. Um determinado sistema religioso pode aparecer como positivo em seu conjunto para aqueles que o seguem (e até mesmo para quem não o segue) embora possa também apresentar elementos formais ou estruturais que devam ser questionados.

Isso significa que no diálogo religioso o que se busca, em última instância, é a verdade. Se nada pudesse ser questionado numa religião, isso significaria que ela é, em si mesma, «a» verdade, o que não corresponde à proposta da própria religião enquanto «caminho», «meio», «instrumento» para se chegar a uma verdade maior. A verdade *sobre* Deus, mesmo se verdade religiosa, é sempre limitada em relação à verdade *de* Deus. Por isso, o diálogo do cristianismo com as tradições religiosas indígenas deve ser apresentado como possibilidade de um enriquecimento mútuo na busca da verdade, pela explicitação do sentido sempre mais profundo daqueles elementos que se interrelacionam numa autêntica relação do ser humano com o divino, e a purificação dos elementos que porventura não correspondam a essa possibilidade.

Cabe aqui um *mea culpa* por reconhecer que na relação do cristianismo com as religiões indígenas a maioria de nós, os cristãos, pecamos por ignorância quando delas falamos. Ignoramos a sua cultura, condenamos a



sua religião. E fazemos jus à afirmação dos antigos filósofos de que a ignorância é a causa de todos os erros quando, por desconhecimento, não reconhecemos o valor do diferente. Não poucas vezes o diferente aparece como erro, inverídico e, o pior, até mesmo como expressão do mal. Por isso, somente penetrando, com humildade e respeito, no santuário cultural dos povos indígenas, é que poderemos obter alguma compreensão do seu universo religioso. Aqui está o desafio para quem busca os caminhos do diálogo.

### 3. Da antropologia à teologia

Por muito tempo, a compreensão dos povos indígenas se deu apenas na perspectiva sócio-cultural. O interesse por conhecer o mundo indígena esteve concentrado nas áreas sociais das universidades, enquanto as igrejas concentravam seu interesse na alma do índio, não poucas vezes como objeto de um processo de evangelização desencarnada. Mesmo quando os sociólogos e antropólogos analisam os sistemas religiosos dos povos indígenas, consideram-nos como um elemento cultural. E quando as igrejas olham para o mundo cultural, o vêem como expressão de uma religião estranha. Assim, para a ciência das universidades, o índio é reduzido a um símbolo cultural a ser estudado. Para as igrejas, é um espírito a ser purificado.

Essa dicotomia sócio-religiosa na compreensão dos povos indígenas não penetra no mundo real no qual eles vivem. A razão é que tanto os estudiosos quanto os missionários não compreendem a unidade que estrutura e integra os vários elementos que constituem o mundo do índio, onde não existe um «objeto cultural» desvinculado de um «objeto religioso», um «natural» desvinculado do «sobrenatural». Se também para o índio, o natural e o sobrenatural possuem dimensões diferentes, essas dimensões encontram-se, porém, profundamente interligadas nos fatos, nas pessoas, na natureza, nos ritos religiosos e nas expressões culturais. E é o elemento religioso que integra os demais: «Uma religião determina e explica as atividades políticas, sociais, culturais ... tudo está explicado e animado a partir de um universo religioso que confere sentido ao conjunto da sociedade tribal»<sup>7</sup>.

Assim, no diálogo do cristianismo com as religiões indígenas, há que se lhes devolver a relação intrínseca entre os elementos culturais e religiosos, naturais e supra-naturais, que constituem a unidade orgânica do seu mundo. Essa unidade lhes foi, por assim dizer, «roubada» ou negada pelas chaves de leitura errôneas usadas por muitos estudiosos das sociedades tribais.

E aqui está o desafio da leitura teológica que busca ir além do *humanum*, reconhecendo nas religiões indígenas sinais do *divinum*, mesmo



se numa modalidade distinta em relação ao cristianismo. Isto significa construir princípios sólidos e consistentes de uma teologia índia, que redimensione os conceitos, a linguagem, os símbolos, a liturgia cristã para além das categorias em uso. Urge conceber um jeito de viver a fé cristã que impeça a desnaturalização do comportamento religioso indígena. Para isso, a teologia cristã deverá assumir diferentes categorias, não mais necessariamente componentes da linguagem racional, mas de novas «linguagens», pelas quais se expresse para o índio o conteúdo da fé cristã, sem a tendência totalizante da explicação racional<sup>8</sup>.

Um exemplo concreto pode ser apresentado na consideração da natureza como componente do espaço religioso indígena. Trata-se de estreitar a relação teologia – ecologia, considerando o valor imprescindível desta para todo ser humano, mas particularmente para o índio, para quem a selva e os animais têm seu espírito – tudo é animado. A teologia precisa perguntar-se sobre a possibilidade de aprofundar essa peculiaridade do comportamento religioso do índio, abrindo espaços para valorizá-lo na relação com a fé cristã e fugindo de toda tendência animista. Contribui para isso a afirmação bíblica de que «o sopro de Deus pairava sobre as águas» (Gn 1,2), e tudo o que Ele criou tem, de certo modo, a sua força. Evidentemente, não se trata de uma força divina, com tendências panteístas, mas de compreender que tudo o que Deus criou continua existindo pela potencialidade recebida do ato criador, e não por força própria, separada da força divina. Se isso vale para os seres humanos, que têm condições de auto-regência da própria existência, muito mais deve valer para as matas, os rios, os animais, que não possuem essa capacidade. O universo, o cosmos, as forças da natureza, tudo deixa entrever o Espírito de Deus agindo no dinamismo vital que possuem (cf Sb 1,7).

Ninguém melhor do que o índio compreende isso. E o expressa em seus ritos, festas e mitos. Em tudo encontra-se a estreita relação entre o natural e o supranatural. Cabe à teologia discernir em que medida esse fato pode estar relacionado à fé cristã. Considerar, por princípio, tudo como simples «aspiração humana de relação com o divino», é desconhecimento das estruturas internas desse universo simbólico-religioso<sup>9</sup>. Pior ainda é afirmar que tudo não passa de animismo, panteísmo ou paganismo. Por isso, os critérios de discernimento e as chaves de leitura deverão ser construídos a partir do interior do universo religioso do índio, e não como princípios apriorísticos. No exemplo dado acima, isso significa, por exemplo, considerar a natureza como o lugar teológico, a manifestação do sagrado e o espaço cultural por excelência do índio. A partir disso, pode-se redimensionar a leitura dos elementos constitutivos dos ritos, mitos e cultos que configuram as suas tradições religiosas, relacionando-os com a fé cristã.



## Elementos teológicos constitutivos do diálogo

### 1. A base eclesiológica

Desde que chegaram ao Brasil, os missionários cristãos buscaram eliminar o que, na compreensão deles, consideravam negativo no comportamento religioso dos povos indígenas. A partir do corpo doutrinal da própria tradição eclesial, estabeleceram os critérios para a leitura desse comportamento, negando radicalmente os elementos constitutivos das manifestações religiosas que extrapolavam as fronteiras do cristianismo. Tais elementos eram considerados «superstições» que fundamentavam um comportamento «pagão». Por essa razão eles precisavam ser combatidos. A base teológica que justifica essa posição é o famoso axioma *nulla salus extra ecclesiam*<sup>10</sup>.

A partir desse princípio desencadeou-se um processo de evangelização que visava «purificar» ou, o que é pior, «eliminar» o mundo religioso situado além das fronteiras eclesiais do cristianismo. Mais do que questionar um princípio religioso ou uma tendência espiritual, o que a Igreja buscava era, na verdade, *extinguir* da «Terra de Santa Cruz» as religiões indígenas. Na tentativa de justificar esse projeto, criou-se uma distorção do significado da experiência religiosa que acontece no espaço sócio-cultural indígena. Esse significado foi distorcido porque há uma distância de sujeitos entre o que faz a experiência e o que a interpreta. A consequência é a afirmação da ação da Igreja como oposição ao mundo religioso diferente. E a evangelização passa, então, a ser compreendida simplesmente como implantação da Igreja, o que exige, por sua vez, a extinção de outras comunidades religiosas, com o abandono de um modo de vida e de valores próprios para a aquisição de outros e a consequente passagem para outro grupo religioso, sendo isso considerado «conversão». O eixo da relação é eclesiocêntrico. Simultaneamente, subestimam-se os valores culturais expressos pela manifestação de fé que extrapola o ambiente eclesial, o que mostra que no bojo do conflito religioso manifesta-se também um conflito cultural. O que se coloca em risco é o direito à liberdade religiosa, a qual se não possui questionamento formal, na prática, porém, é frequentemente negada.

A superação dos problemas que daqui surgem exige remodelar o ser eclesial não mais a partir de si mesmo, mas a partir do outro, do próprio índio. Até há pouco tempo, os povos indígenas foram vistos pela Igreja unicamente sob o prisma da missão e não como sujeitos de diálogo religioso. E a evangelização criou «ruínas religiosas»<sup>11</sup>, sem conseguir assumir um rosto índio de Igreja: «Não surgiu uma Igreja indígena, porque antes de uma primeira evangelização propriamente dita, houve uma catequese forçada, sem raízes na realidade indígena»<sup>12</sup>. Urge agora a busca de paradigmas



eclesiológicos que possibilitem acolher as expressões religiosas indígenas como possibilidades de construção de novos modelos eclesiais.

Isso implica que, na relação com os povos indígenas, a Igreja deve rever a apresentação do Evangelho por categorias que pertencem a um mundo sócio-cultural distanciado do mundo indígena. Deve ser humilde na sua pretensão de implantar uma «verdadeira religião», como se estivesse em total oposição às tradições religiosas indígenas. Deve abrir-se para reconhecer que essas tradições, no horizonte da graça, possuem verdades que não são contrárias àquelas propostas pela Igreja. Essas verdades, identificadas e aprofundadas na perspectiva cristã, poderão configurar um novo modelo eclesial que favoreça um jeito índio de viver a fé cristã<sup>13</sup>.

Para isso, na relação com as tradições religiosas indígenas, há que se romper com a falsa oposição criada entre religioso-não religioso, reconhecendo o *religioso* que está «além» do mundo cristão. A partir disso, não é descartada a possibilidade de reconhecer nas comunidades religiosas indígenas elementos de mediação da graça salvífica proposta pela Igreja. Mesmo que tais elementos se apresentem distintos da mediação eclesial, eles não estão vazios de sentido soteriológico para quem deles se serve na relação com o divino. Tal possibilidade nos é dada pela carta magna da Igreja, no Concílio Vaticano II: «Tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre eles (povos de outras religiões) a Igreja julga como uma preparação evangélica, dada por Aquele que ilumina todo homem, para que, enfim, tenham a vida» (LG 16). O papel da Igreja não é negar esses elementos, mas «sanar», «elevar», «aperfeiçoar», para que melhor correspondam à «glória de Deus» manifestada na mediação eclesial da verdade cristã.

## 2. A base cristológica do diálogo

O que foi acima considerado lança-nos para um outro elemento – o central – do horizonte teológico, o cristológico. A cristologia tem primazia em relação à eclesiologia, e os desafios eclesiológicos que surgem no diálogo interreligioso exigem a consideração cristológica para sua superação. Existem atualmente três principais modos de se impostar a cristologia no diálogo interreligioso: uma cristologia normativa *exclusivista*, que anula as outras tradições religiosas e exige de seus seguidores a confissão explícita da fé em Cristo; uma cristologia normativa *inclusiva*, que afirma a presença do mistério crístico além das fronteiras do cristianismo, sem exigir dos membros das outras tradições religiosas uma confissão explícita da fé em Cristo; e uma cristologia *não normativa*, que relativiza a fé em Cristo como eixo do diálogo, considerando todas as religiões em pé de igualdade, num universo salvífico teocêntrico plural<sup>14</sup>.



No horizonte de uma teologia «cristã» do diálogo interreligioso, não há como rejeitar a fé em Cristo como normativa. Essa normatividade, porém, deve superar o eclesiocentrismo, o exclusivismo e o relativismo/pluralismo salvífico. No objeto desta reflexão, isso é possível compreendendo que as tradições religiosas dos povos indígenas não estão, primeiramente, relacionadas à Igreja, mas ao mistério crístico. Há que se garantir a «presença de Cristo nas religiões»<sup>15</sup>. Situamo-nos aqui no horizonte da «cristologia inclusiva» do Verbo que estava no mundo desde todo o sempre, de modo que *nada foi feito sem Ele* (Jo 1, 3.10). Desse modo, as tradições religiosas dos povos indígenas têm sentido porque já estão, de algum modo, relacionadas ao mistério crístico como a *luz que a todos ilumina* (Jo 1, 9).

É nessa direção que os documentos da Igreja falam positivamente dos elementos das tradições religiosas como “riquezas que o generoso Deus distribuiu a todos os povos” (AG 11). Por isso, a Igreja não rejeita nada do que de «bom» e «verdadeiro» existe nas outras religiões (LG 16; 17). Esses elementos são de «verdade» e «graça» (AG 9) porque *queridos* por Deus. Não são, portanto, simples criação humana. Daqui a possibilidade de compreender as tradições religiosas dos povos indígenas como os modos com os quais «Deus quis» se relacionar com esses povos. Se tal afirmação não for possível, não há como reconhecer que do Espírito Santo nada escapa, uma vez que «o Espírito de Deus enche o universo» (Sb 1,7, cit. em GS 11). E a Igreja reconhece que «o Espírito Santo trabalhava já, sem dúvida, no mundo antes mesmo que Cristo fosse glorificado» (AG 4), estando, conseqüentemente, a agir também nos membros das diferentes tradições religiosas pelo que «de bom e verdadeiro» (LG 16) existe nessas tradições.

Isso em nada diminui o cristianismo como a manifestação mais perfeita e plena do *evento Cristo*. Pelo contrário, possibilita aprofundar a riqueza desse *evento*, compreendendo como ele assume distintas modalidades, inclusive fora das fronteiras visíveis do cristianismo. O cristianismo, tal como o conhecemos hoje, é a forma sócio-religioso-cultural da expressão do «evento Cristo». Entretanto, mais do que o cristianismo, é o *evento Cristo* que precisa ser afirmado no diálogo com as religiões indígenas. Evidentemente, o cristianismo, como a forma como esse evento é compreendido e vivido por aqueles que, explicitamente, professam a fé cristã, não é separado do *evento Cristo*. Mas isso não anula a possibilidade de o mesmo *evento* possuir formas de manifestação diferenciada nos ambientes religiosos que se situam além dos limites do cristianismo, estando presente e operante também nas pessoas que não conseguiram ainda uma explicitação consciente dessa fé. Situa-se aqui a teoria das «sementes do Logos», resultantes da ação do Verbo, espalhadas por Deus em toda a humanidade<sup>16</sup>. Para essas pessoas continuam válidas as suas tradições religiosas como



instrumentos do Espírito de Deus – que é também o Espírito de Cristo – pelas quais lhes chega «um raio da verdade que ilumina a todos os homens» (NA 2). Assim, compreende-se que todos podem ser associados ao mistério pascal, «nos modos que só Deus conhece» (GS 22).

Isso implica em construir uma cristologia na perspectiva do índio, que explicita o sentido cristão do seu comportamento religioso, muito mais do que impor-lhe um novo comportamento. Trata-se de uma cristologia pneumática, que mostre a ação do Espírito possibilitando chegar a todos a graça de Deus em Cristo. Desse modo, a afirmação da fé cristã não será estranha ao meio natural do índio, condição para que ela não seja superficial. Ela não deve desnaturalizar o comportamento religioso do índio. Isso significa que a fé cristã não penetra na cultura religiosa indígena a partir do exterior, como inovação total. Pelo contrário, ela deve brotar a partir do interior do mundo religioso indígena, como algo «já presente» no seu comportamento religioso, que a evangelização se encarregará de tornar explícita e eclesialmente articulada.

Assim, a Igreja assumirá um rosto índio na medida em que for reconhecido o «rosto índio de Deus»<sup>17</sup>. O Deus que se revela para o povo de Israel e assume forma humana em Jesus de Nazaré, não é um Deus diferente daquele que se revela para os povos indígenas. No diálogo, deverá ser afirmada a face índia que Deus assume, como condição para a explicitação do mistério crístico presente e operante nas religiões indígenas.

### 3. A base soteriológica

A consequência que daqui se tira é a compreensão de que a universalidade salvífica do projeto de Deus (1 Tm 2, 4) assume modalidades distintas segundo a sua vontade e a riqueza do dinamismo do seu amor. Daqui a possibilidade de compreender as diferentes expressões religiosas como significativas experiências da graça divina salvífica para aqueles que as seguem. O atual papa reconhece a existência de «uma raiz soteriológica comum a todas as religiões»: «Assim, portanto, em vez de nos espantarmos com o fato de a Providência permitir uma tão grande variedade de religiões, nós deveríamos antes ficar admirados vendo nelas tantos elementos comuns»<sup>18</sup>.

A Igreja reconhece essa possibilidade, compreendendo a sinceridade da consciência e a pureza de coração com que os membros das diferentes tradições religiosas buscam a Deus (AG 3). E por mais que essa possibilidade nos surpreenda, é bom lembrar que ela tem base nas Sagradas Escrituras. Na Primeira Aliança, Deus faz um pacto de amizade com Adão e Noé (Gn 3; 8,20—9,17). Esse pacto «não pode ser reduzido a uma manifestação impessoal de Deus através de fenômenos naturais», mas deve ser compreendido como



«manifestação do amor divino salvador»<sup>19</sup>. Em Jesus Cristo, esse pacto é levado à plenitude com a instauração do Reino de Deus para além dos limites do povo eleito (Mt 8,10-11; 11,20-24).

Os Pais da Igreja exploram ao máximo essa verdade. Em Justino, há o reconhecimento de que o *Logos* «semeou suas sementes» nas tradições religiosas que antecederam o cristianismo, de modo que todos participam do *Logos*, embora de maneiras distintas<sup>20</sup>. Irineu de Lião afirma a existência de quatro alianças feitas por Deus com a humanidade: Adão, Noé, Moisés e Cristo<sup>21</sup>. Clemente de Alexandria reconhece nos filósofos antigos uma introdução à sabedoria que Cristo traria ao mundo<sup>22</sup>. E Agostinho afirma a presença universal e a influência de Cristo no mundo antes mesmo da encarnação. Para o santo de Hipona, «a realidade do que chamamos religião cristã existia já nos antigos ... mas apenas mais tarde recebeu esse nome»<sup>23</sup>.

O desafio consiste em aceitarmos que Deus mesmo escolha os meios pelos quais Ele quer se relacionar e salvar os povos, certos de que Ele não nega a ninguém «os auxílios necessários para a salvação» (LG 16). E aqui devemos reconhecer que Deus pode intervir na história humana de modo inusitado. Seu Espírito incorpora os povos a Cristo por modos que só ele conhece (GS 22).

O que se conclui é que as expressões religiosas dos povos indígenas possuem também a possibilidade de apresentarem elementos que podem ser compreendidos como vias da manifestação da graça divina que salva. Essa graça não é distinta da graça de Cristo, mesmo que sua mediação possua uma visibilidade diferenciada em relação ao mundo cristão. É a *mesma* graça do *mesmo* Deus Pai que salva em Cristo, por meio do seu Espírito, que para o cristão se manifesta pela visibilidade do Evangelho, da Igreja e dos sacramentos. E não poderia ser diferente, pois, havendo um só Deus, uma só é também a graça que Ele derrama sobre todos os povos.

Portanto, elementos constitutivos das religiões indígenas poderão ser compreendidos como sinais da presença operativa de Cristo nelas, configurando-lhes um valor positivo na ordem da salvação. Relacionadas ao mistério crístico, as religiões indígenas podem representar um modo de mediação da salvação. Tal mediação não é paralela e nem complementar à mediação de Cristo e sua Igreja. Trata-se, antes, de um «regime distinto» da ordem salvífica que se realiza em Cristo e na Igreja. Isto é teologicamente possível se for reconhecida uma *natureza sobrenatural* nos elementos das tradições religiosas indígenas, de modo que eles não expressem uma simples «religião natural», mas manifestações da intervenção divina na história dos



povos<sup>24</sup>. E então já não mais se pode tratar suas manifestações religiosas apenas no horizonte da «religião natural» ou como superstição ou paganismo<sup>25</sup>.

Reconhecer esse fato, exige da Igreja uma grande atitude de humildade. Em primeiro lugar, porque há que superar todo eclesiocentrismo soteriológico. Em segundo lugar, porque a afirmação de uma soteriologia cristocêntrica, na perspectiva inclusiva, significa não exigir de todos os povos uma confissão explícita da fé em Cristo. É preciso um sincero ato de fé no mistério crístico presente e atuante no coração de todo ser humano, mesmo quando não assume a visibilidade sacramental da Igreja. Consequentemente, e em terceiro lugar, há que se reconhecer que as religiões indígenas não são vazias do sentido salvífico cristão. Há que se compreender a diferença entre os sinais explícitos da presença de Cristo e os não explícitos, no sentido de que pertencem a «diferentes regimes de salvação e de modalidades distintas de mediação do mistério de Jesus Cristo»<sup>26</sup>. E o fato de esse sentido ser, por assim dizer, «escondido» e menos perfeito em relação à plenitude da revelação cristã, não significa que não é real. À Igreja cabe a tarefa de trabalhar para que «o que de bom» se encontra no coração, na mente, nos ritos e culturas dos povos, «não só não desapareça, mas seja sanado, elevado e aperfeiçoado para a glória de Deus» (LG 17). É desse modo que poderá afirmar que as aspirações mais profundas de todo ser humano (e, portanto também aquelas expressas em sua religião) têm em Jesus Cristo o seu cumprimento (At 14, 15-17; 17, 22-31).

#### 4. A base missiológica

Relacionar a missão da Igreja no horizonte do diálogo do cristianismo com as religiões indígenas exige um sincero pedido de perdão pelo fato de os cristãos terem, por muito tempo, assumido uma posição exclusivista em relação a essas tradições religiosas. É recente a abertura para a possibilidade de um encontro desinteressado com elas, sem visar a fins ulteriores, de «conversão»<sup>27</sup>. Não existe ainda um consenso sobre como acolher os elementos positivos que essas expressões religiosas apresentam. E não se poderá pensar em «diálogo» se, da parte dos cristãos, há, ainda, pouca disposição para ouvir a outra parte. Ora, sem isso não há possibilidade de reconhecer a outra identidade religiosa tal como é, sem juízos apriorísticos.

É, então, preciso perguntar-se como deve se realizar a missão que a Igreja tem, de anunciar Cristo como único salvador (At 4, 12) e único mediador entre Deus e a humanidade (1 Tm 2, 5). No contexto do diálogo com as religiões indígenas, a missão da Igreja assume novos desafios. Não se trata de abandonar o conteúdo central da missão, o *kerigma* (1 Cor 15, 3ss). Mas de redimensionar os métodos e a linguagem do anúncio do *kerigma* cristão



na relação com essas religiões. Como visto acima, em suas tradições religiosas não existe total ausência de sentido cristão, por apresentarem também elas elementos que podem ser vinculados com o mistério crístico. Desse modo, existe a possibilidade de serem compreendidas como intervenções de Deus na vida desses povos. Elas são mais do que simples aspirações humanas, e o cristianismo não é apenas uma resposta de Deus a essas aspirações. Há que se superar a «teoria do cumprimento», que vê as religiões não cristãs como *tabula rasa*, como pensavam alguns importantes expoentes da teologia européia<sup>28</sup>.

A missão evangelizadora da Igreja no contexto do diálogo com as religiões indígenas será melhor amparada na «teoria da presença de Cristo nas religiões»<sup>29</sup>. Aqui, a evangelização não anuncia o *kerigma* a um mundo totalmente «des cristianizado». O desafio consiste, basicamente, em, de um lado, fazer com que a consciência missionária da Igreja desenvolva o respeito que as outras manifestações religiosas merecem e, de outro lado, encontrar os modos adequados para explicitar a «superabundância de sentido»<sup>30</sup> que nelas se encontra. Só assim, o anúncio do Evangelho assumirá uma forma dialógica, de modo que o encontro com as religiões indígenas não será através de choques que impossibilitam a sintonia das riquezas que um e outro possuem. Desse modo, há espaço para compreender a contribuição positiva, para o cristianismo, dos elementos constitutivos dessas expressões religiosas, de modo que se acaba com a «guerra santa» e a tendência exclusivista do cristianismo em relação às outras religiões.

Isto implica em compreender o diálogo interreligioso não como um «instrumento» da evangelização, mas como *constitutivo* do próprio processo evangelizador. O diálogo é a *forma* de evangelizar, muito mais do que uma «dimensão» ou «método» da evangelização: «O diálogo interreligioso não deve ser considerado como extrínseco à missão evangelizadora da Igreja... Em si mesmo é já uma expressão concreta da missão da Igreja... O diálogo interreligioso, portanto, é saudável e deve ser estimulado como parte integrante da missão da Igreja»<sup>31</sup>.

Assim, há que se descobrir o «lugar do diálogo» no contexto da missão, desenvolvendo a sensibilidade e o respeito em relação aos valores espirituais e humanos dos povos indígenas (DA 14). O diálogo possibilita compreender o propósito do «mistério de unidade» presente em toda a humanidade, «para além das diferenças entre as confissões religiosas» (DA 28). Mistério do qual participam todos os que «respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, mesmo se não o reconhecem como seu Salvador» (DA 9). O *lugar* do diálogo é a missão evangelizadora da Igreja enquanto «sacramento universal da salvação» (DA 33, LG 48), portadora qualificada dos valores do Reino. As *formas* do diálogo



são variadas: de vida, obras, intercâmbios teológicos e experiência religiosa<sup>32</sup>. Mas a sua *natureza* é única: trata-se de um *diálogo de salvação* realizado com todos os povos, que ao Reino se destinam. E como instrumento do Reino, a Igreja não possui o seu monopólio, de modo que a realidade do Reino pode ser encontrada «além dos confins da Igreja», ordenada ao aperfeiçoamento no Reino de Cristo, já presente na Igreja, mas com espaço para um *ainda não* e, portanto, rumo à plena realização escatológica (DA 35).

### Notas:

<sup>1</sup>Na verdade, cada religião indígena deveria ter um estudo particular na sua relação com o cristianismo. Como isso é impossível, entendemos aqui por «religiões indígenas» o conjunto de aspectos religiosos «comuns», que numa infinidade de combinações e escolhas estão presentes na vida cotidiana das tribos.

<sup>2</sup> SALVADOR, Frei Vicente do, *História do Brasil (1500-1627)*, ed. Itatiaia, Belo Horizonte, e EdUSP, 1982, Coleção Reconquista do Brasil (NS) vol. 49, pg. 78.

<sup>3</sup> De cerca de cinco milhões, no período da colonização, pertencentes a mais ou menos 700 etnias, calculam-se atualmente apenas cerca de 300 mil, organizados em 176 etnias (CONIC, *CF-2000 Ecumênica*, Salesianas, 2000, 66-69).

<sup>4</sup> Assim foi, por exemplo, no plano de colonização proposto por Manuel da Nóbrega, em 1558, que proibia a poligamia, a nudez, o xamanismo, as guerras, a antropofagia e o nomadismo (Suess, P., «Religiões dos povos indígenas», in CNBB, *Guia para o diálogo interreligioso* – Estudos da CNBB 52, Paulinas 1987, 68).

<sup>5</sup> Importante para a compreensão desse fato é o *método da correlação*, desenvolvido pelo alemão protestante Paul Tillich. Tal método «explica os conteúdos da fé cristã através da mútua interdependência das questões existenciais e das respostas teológicas» (TILICH, P., *Teologia Sistemática*, vol. I, 1982, Sígueme, 86). Para Tillich, a correlação, no sentido teológico, possui três sentidos: a) de correspondência entre os símbolos religiosos e o que eles simbolizam; b) no sentido lógico entre os conceitos que designam o humano e os que designam o divino; c) no sentido fático entre a ocupação última do ser humano e aquilo pelo que se preocupa ultimamente (Ibid, 87).

<sup>6</sup> O número de línguas indígenas faladas no Brasil (...) pode ser considerado um indicador das diferentes tribos, culturas e religiões existentes no país.

<sup>7</sup> Paulo Suess, «Religiões dos povos indígenas», 71.

<sup>8</sup> *Simbólica, corporal...*

<sup>9</sup> Tal parece ser o risco que corre a última declaração da CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ a respeito das religiões. A Congregação afirmou, recentemente, que enquanto a fé, no sentido teológico de «acolhida na graça da verdade revelada» é algo próprio do cristianismo, nas outras religiões existem apenas «crenças», entendidas como «o conjunto de experiência e de pensamento que constituem tesouros humanos



de sabedoria e religiosidade, que o homem na sua busca da verdade, idealizou e colocou em ato na sua referência ao Divino e ao Absoluto» (*Dominus Iesus – Declaração sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*, Libreria Editrice Vaticana, 2000, n. 7). Levada às últimas consequências, essa afirmação parece não legitimar a teoria das «Sementes do Verbo» espalhadas sobre a humanidade, dos Pais da Igreja e do Concílio Vaticano II, que abrem a possibilidade de compreender um possível «caráter sobrenatural» em certos elementos que constituem as outras religiões, não sendo tudo, portanto, simples criação humana.

<sup>10</sup> CIPRIANO, *Epistula*, 73,21, citado por QUASTEN, J., *Patrologia – I primi due secoli*, vol. I, Casale, 1995, 603. O Concílio Vaticano II, permite formular, no n. 14 da LG, positivamente essa expressão, afirmando três aspectos da mesma: toda salvação vem de Cristo, através da Igreja; a Igreja é Corpo de Cristo; esta Igreja peregrina é necessária para a salvação.

<sup>11</sup> SUESS, P., «Religiões dos povos indígenas», 68.

<sup>12</sup> SUESS, P., «Religiões dos povos indígenas», 68.

<sup>13</sup> O episcopado latino-americano parece acertadamente reconhecer a possibilidade, se não a necessidade, de, na relação com os povos indígenas, conceber um *catolicismo plural*, por uma «inculturação da liturgia, acolhendo com apreço seus símbolos, ritos e expressões religiosas compatíveis com o claro sentido da fé ... crescer no conhecimento de sua cosmovisão ... promover nos povos indígenas seus valores culturais autóctones mediante uma inculturação da Igreja» (*Documento de Santo Domingo*, n. 248).

<sup>14</sup> TEIXEIRA, F., *Teologia das Religiões – Uma visão panorâmica*, Paulinas, 1995, 37 – 77.

<sup>15</sup> Um dos expoentes dessa teoria é, certamente, K. RAHNER, *Corso Fondamentale Sulla Fede*, Pauline, 1978, 405-406.

<sup>16</sup> Justino, 1 *Apol.* 46, 1-4; 2 *Apol.* 6, 3; 8,1; 10,1-3. Para Justino, «Cristo é o primogênito de Deus, o Logos do qual todo homem participa, e todos aqueles que vivem em conformidade com o Logos são cristãos, como entre os gregos, Sócrates e Heráclito e os homens iguais a eles» (1 *Apol.* 46, 2-3. Citado por BERARDINO, A., (org.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Casale Monteferrato, Casa Editrice Marietti, 1983, 1629.

<sup>17</sup> VV.AA., *O Rosto Índio de Deus*, Vozes, 1989,

<sup>18</sup> João PAULO II, *Cruzando o Limiar da Esperança*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1994, 88.

<sup>19</sup> DUPUIS, J., *Jesucristo al Encuentro de las Religiones*, Paulinas, Madrid, 1991.

<sup>20</sup> Justino, 1 *Apol.* 46, 1-4; 2 *Apol.* 6, 3; 8,1; 10,1-3 (cf Nota 17).

<sup>21</sup> Irineu de Lião, *Adv. Haer.* 4, 34, 1.

<sup>22</sup> Clemente de Alexandria, *Strom.* 7, 2.



<sup>23</sup> Agostinho, *Retractationes*, 1, 13, 3.

<sup>24</sup> Cf., RAHNER, K., *El cristianismo y las Religiones non Cristianas*, in ET, vol. V, 135-156.

<sup>25</sup> Daqui porque não se pode classificar essas expressões como simples «religiões naturais», o que significaria que «ela não é realmente uma religião ... não poderia de forma alguma realizar aquilo que é o seu fim, isto é, a salvação do homem; em outras palavras, seria meramente uma aparência de religião» (PANIKKAR, R., «Hinduísmo e cristianismo», in Vvv., *Ecumenismo das Religiões*, Vozes, 1971, 219-220).

<sup>26</sup> Dupuis, J., *Jesucristo*, 180.

<sup>27</sup> No contexto do diálogo interreligioso, a missão da Igreja não deverá colocar a preocupação de obter novos membros na instituição religiosa acima do objetivo de ajudá-los a encontrarem-se, verdadeiramente, com Deus. É nesse sentido que alguns dos maiores expoentes do diálogo interreligioso do nosso tempo, ao referir-se à Igreja como sacramento de salvação, afirmam que isso significa que a missão da Igreja consiste também em auxiliar os membros das outras religiões a progredirem em seu caminho de história da salvação e, em certo sentido, poder colaborar para que eles se aperfeiçoem no cumprimento dos seus próprios princípios religiosos (Cf., AMALADOSS, M., «Théologie indienne», in *Études*, 3783 (1993) 346-347; ZAGO, M., «A evangelização em ambiente religioso asiático», in *Concilium*, 134 (4) (1978) 85; TEIXEIRA, F., *Teologia das Religiões*, 94, nota 187).

<sup>28</sup> Situam-se nessa direção sobretudo: DANIELOU, J., *Il Mistero della Salvezza delle Nazioni*, Brescia, Morcelliana, 1966; LUBAC, H. de., *Paradosso e Mistero della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1980; BALTHASAR, H. URS VON., *Cordula, ovvero il Caso Serio*, Brescia, Queriniana, 1969.

<sup>29</sup> O teólogo K. Rahner foi um dos iniciadores dessa teoria, desenvolvida agora por tantos outros, dentre os quais destaca-se o belga Jacques Dupuis, *Jesucristo*, 178.

<sup>30</sup> Dupuis, J. *ibid*

<sup>31</sup> *Sínodo sobre a evangelização no mundo moderno*, 1974, in DUPUIS, J., *Jesucristo*, 302.

<sup>32</sup> *A atitude da Igreja Católica frente aos seguidores de outras Religiões – Reflexões e orientações sobre diálogo e missão*, in SEDOC, vol. 17, fasc. 176, nov./1984; col. 387-399.

**Endereço do Autor:**  
ITESC - Cx. Postal 5041  
88040-970 FLORIANÓPOLIS SC

## ENCONTROS Teológicos

*Este artigo é um tributo à memória do Pe. João Alfredo Rohr, SJ, falecido em 1984 após 40 anos de residência e atividade aqui em Florianópolis, e cujo “legado de arqueólogo” muito contribuiu para o conhecimento dos vestígios históricos dos primitivos habitantes do nosso Estado. Depois do seu primeiro artigo nessa área, intitulado Contribuição para a etnologia indígena do Estado de Santa Catarina, ele chegou a publicar cerca de 90 títulos dando conta de suas escavações e pesquisas arqueológicas, especialmente nos sambaquis da Ilha de Santa Catarina mas também em outros pontos do Estado, inclusive na longínqua Itapiranga. É dele também a iniciativa da criação do “Museu do Homem do Sambaqui”, no Colégio Catarinense, no início da década de 60.*

# O Legado do Arqueólogo Pe. João Alfredo Rohr

Teresa Domitila Fossari

Arqueóloga do Museu Universitário Prof. Oswaldo Rodrigues  
Cabral da UFSC

Artigos

