

A Voz de Deus em Outros Povos¹

A Religiosidade Indígena na América Latina como Desafio ao Cristianismo

Lothar C. Hoch

1. Introdução

A civilização científico-técnica está imprimindo sua marca até mesmo nas regiões mais remotas da terra². Em todas as partes do mundo — seja entre os Yanomami no Amazonas, seja entre a população autóctone no planalto de Papua Nova Guiné — os territórios de povos indígenas são reduzidos, militarizados, saqueados e contaminados em nome do desenvolvimento e progresso ou em prol da defesa do Estado nacional. O Ocidente cristão participa integralmente desse processo de invasão e de opressão de antigas culturas. A rápida implementação de políticas econômicas neoliberais acarreta muitas vezes uma sensação de isolamento e desorientação nos membros de culturas autóctones. A rápida modernização questiona as capacidades de produção tradicionais e, mais grave ainda, destrói as formas tradicionais de comunhão social, inclusive os valores culturais e religiosos.

Quem são os povos indígenas? A Organização Internacional do Trabalho designa como povos indígenas os “grupos étnicos dos países independentes que se distinguem da comunidade nacional por sua situação social, cultural e econômica e que dependem, inteiramente ou em parte, de seus próprios costumes e tradições ou de leis especiais”³. As estimativas do número de membros atualmente vivos de povos indígenas oscilam entre 250 e 300 milhões de pessoas. A Década dos Povos Indígenas criada pelas Nações Unidas pretende ser uma contribuição para que seu patrimônio intelectual e cultural seja respeitado.

É motivo de alegria o fato de que nos últimos anos teve início um vigoroso processo de reflexão sobre os próprios valores culturais também entre a população indígena latino-americana. Assim, representantes de diversos povos reunidos na Guatemala dirigiram aos países e igrejas europeus um apelo em que se afirma: “Constatamos que podemos oferecer uma visão de mundo que se baseia em valores diferentes do mercantilismo e da exploração do ser humano pelo ser humano e que segue métodos diferentes do crescimento econômico e do desenvolvimento através da destruição da mãe natureza”⁴. Nestas palavras se manifesta uma auto-estima robusta e até surpreendente em vista da história pregressa deste continente.

Esse texto fala de uma outra “visão de mundo”. Ele interpela a Europa e as igrejas européias. Acaso a Europa jamais se expôs à possibilidade de que nos povos indígenas se lhe depare uma cosmovisão que questiona fundamentalmente sua própria maneira de ver as coisas? Acaso as sociedades missionárias que, no século passado, empreenderam a tarefa de pregar o evangelho entre os povos indígenas da Ásia, África e América Latina deram a atenção necessária às tradições culturais e religiosas existentes nessas partes do mundo, a fim de também se deixarem questionar teologicamente por elas?

Isso não aconteceu em medida suficiente. Algumas igrejas e sociedades missionárias já começaram a fazer isso, porém todos/as nós ainda nos encontramos no início de um processo de reflexão cujo alcance hoje ainda não temos condições de prever. Isto se aplica tanto a nossas igrejas históricas da América Latina quanto à Igreja do Norte do Elba ou à Missão de Breklum, que trabalha há mais de cem anos entre os adivasi na Índia. Acaso entre os adivasi também existe uma “visão de mundo” que é preciso conservar? Ou, expressando-o em termos teológicos: será que Deus, a partir da periferia do mundo, gostaria de dizer a nós, orgulhosos cristãos do final do século 20, algo que até agora sempre deixamos de ouvir? Gostaria de aprofundar esta questão e apresentar algumas reflexões iniciais a partir da perspectiva da religiosidade indígena da América Latina.

2. Precisando o Questionamento

De 24 a 27 de agosto de 1994 realizou-se em Mato Grosso, “onde se separam as águas que correm para o norte das que correm para o sul”⁵, o 1º Encontro sobre Espiritualidade Indígena e Fé Cristã. Participaram dele representantes de comunidades evangélicas e da espiritualidade tradicional de diversos povos indígenas. Na declaração final conjunta se afirma que até hoje não houve um diálogo genuíno entre a religião indígena e a cristã. As igrejas cristãs jamais deixaram os indígenas realmente tomar a palavra. Justamente isto, porém, deveria ser diferente nesse encontro.

Os indígenas reivindicaram o direito ao reconhecimento de sua alteridade cultural e religiosa. Eles temem uma integração na cultura ocidental e uma cooperação religiosa. Antonio Guarani Nãndeva, vice-cacique da aldeia de Guarina, no Espírito Santo, expressou isso da seguinte maneira:

O João-de-Barro não vai dizer para o Sabiá fazer casa igualzinha à dele, ou vice-versa. (...) Quando a gente conhece, a gente aprende a respeitar. Não aceitamos o fato de o cristianismo querer colocar só a sabedoria dele na aldeia. Defendemos também o direito de decidir até que ponto nós vamos aceitar o que vem lá de fora. Que eles respeitem a nossa cultura como nós respeitamos a deles. (...) Nós somos criaturas de Deus. Deus nos deixou cultura, religião, língua. (...) Nós cremos no que Deus deixou para nós. (...) Deus deu a sabedoria para nós, igual na Bíblia, só que não foi escrita.

(...) O que o pastor diz é doutrina, está escrito na Bíblia. Para nós, a sabedoria está na memória dos mais velhos como um trofeu que passa de geração em geração. Se o povo decidir deixar sua cultura, o índio é que vai estar perdendo. Deus vai ficar com lágrimas nos olhos. Vai dizer: “Os meus filhos, os nativos, estão se deixando enganar, estão perdendo a sabedoria.” (...) Cremos que o Criador-de-todos-os-povos tem um propósito ao nos colocar de pé e se somar à nossa resistência.⁶

Na declaração final conjunta os/as representantes dos/as parceiros/as de diálogo se aproximam em alguns pontos. Os pajés declaram: “Nós pajés presentes declaramos que nunca recusamos os ensinamentos da Bíblia e as orientações de Jesus, mesmo quando sofremos condenação dos missionários”. Os pastores evangélicos, por sua vez, se comprometem a “pedir a Deus para continuar guiando os pajés e dando mais visões a eles para orientarem nossos povos num caminho cada vez melhor”.

A Declaração de Pakuera é um documento de importância histórica porque aí, ao que me consta, pela primeira vez se realizou um diálogo de maior envergadura entre representantes dos indígenas e das igrejas evangélicas. Sua importância reside, além disso, no fato de que aí tomam a palavra indígenas na qualidade de parceiros de diálogo em pé de igualdade com cristãos evangélicos. Ao mesmo tempo, porém, a Declaração de Pakuera levanta algumas questões de natureza teológica e cosmovisiva. Menciono apenas duas: podemos também nós, cristãos, à semelhança dos indígenas lá reunidos, afirmar de nossa parte que reconhecemos na religião deles traços da vontade de Deus? E podemos também nós assumir o pedido dos pastores de que Deus afaste a nós, cristãos, de possíveis descaminhos através das visões dos povos indígenas?

Com vistas ao propósito deste encontro de estudo e da discussão a seguir, gostaria de formular a pergunta com mais exatidão: podemos reconhecer as convicções religiosas dos indígenas como revelação de Deus sem abrir mão do fundamento da fé em Jesus Cristo?

A complexidade desta pergunta requer que a abordemos em três passos. Inicialmente esboçarei uma avaliação cosmovisiva da cultura indígena; seguem-se então uma confrontação teológica com as questões mencionadas e por fim uma discussão missiológica sobre elas.

3. A Criação Profanada

A maioria de nós conhece a afirmação feita pelo cacique norte-americano Seattle em 1854 num discurso perante o governador do estado de Oregon: “Cada parte desta terra é sagrada para meu povo.”⁷ Vale a pena refletir, pelo menos brevemente, sobre o fundo religioso de tal afirmação.

Cada parte desta terra é sagrada: isto significa que Deus se manifesta em toda a natureza. Deus se comunica em sua criação. Sua santidade pode ser reconhecida

nela⁸. “Como espelho da santidade divina as criaturas não são”, como se supõe com frequência, “objetos de adoração”. A diferença entre Criador e criatura é mantida. Mas a interpenetração de Criador e criatura nas religiões indígenas é tão grande, que se crê que as plantas, os animais, as águas e os seres humanos estão animados pelo Espírito de Deus.

Fui determinado por uma teologia cristã que se distanciou acentuadamente de toda forma de entrelaçamento de Deus e da natureza. Por isso atinjo sempre logo meu limite quando me parece que se tenha caído no perigo de “adorar a criatura em lugar do Criador”, como disse o apóstolo Paulo (Rm 1.25). Ainda assim, devo admitir que provavelmente só pelo fato de os povos indígenas encararem a natureza como algo sagrado é que eles criam o pressuposto para relacionar-se com ela de modo adequado. O fato de lhe atribuírem uma dignidade divina os preserva de abusarem das plantas e dos animais como seres subordinados unicamente ao ser humano e à disposição dele.

Nós, por outro lado, talvez tenhamos criado, através de nossa distinção demasiado crassa entre Criador e criatura, o pressuposto teológico para a exploração abusiva da natureza. Ao profanarmos a natureza ou a privarmos de alma, entregamo-la à intervenção arbitrária do ser humano. O verdadeiro problema, porém, é mais profundo.

Depois de se expulsar a Deus da natureza e da vida cotidiana e o desterrar para longe, está livre o caminho para se adorar como bem supremo ou como ídolos os tesouros e bens que se podem juntar e multiplicar constantemente através da exploração da natureza. Como já indicou Mircea Eliade, através da separação de “sagrado” e “profano” perdemos o senso do aspecto religioso, não-disponível, que faz parte das coisas. Nada de sagrado nos restou. Dessa maneira o assim chamado profano pôde ocupar o lugar do sagrado. Portanto, o que se insinuou entre nós pela porta dos fundos, por assim dizer, é justamente aquilo que queremos combater nos povos originários: a confusão de Criador com criatura como objeto de adoração. Se os povos indígenas tendem a ver e adorar a Deus em tudo que ele criou, nós incorremos na loucura de separar a criação a tal ponto de Deus, que adoramos aquilo que obtemos a partir da criação, que produzimos com nossas mãos humanas. Ninguém venha me dizer que nossa cultura ocidental não sucumbiu à idolatria. Basta repararmos com atenção nas novas formas que a idolatria assumiu em nossos dias.

Por outro lado, determinadas afirmações de fé com as quais somos confrontados atualmente na América Latina ao lidarmos com a religiosidade indígena me parecem significativas para dar nova expressão a importantes aspectos da teologia da criação de nossa herança judaico-cristã que em parte acabamos perdendo. Assim, p. ex., os Tupi-Guarani do Brasil crêem em Curupira, uma divindade que protege a floresta. Essa divindade castiga todas as pessoas que destroem a mata de modo arbitrário. O castigo de Curupira consiste em que os malfetores se perdem, não acham mais o caminho de volta para a comunidade humana e, assim, tornam-

se vítimas da floresta à qual causam dano¹⁰. Não contém essa concepção religiosa uma mensagem de certa maneira profética também para nossa época, a saber, a mensagem de que a natureza se vingará daqueles que a destroem? E será tão despropositado reconhecer nessa afirmação de fé um elemento comum com nossa fé em Deus, o Criador dos céus e da terra, que nos deu a incumbência de preservar sua criação?

Talvez, como filhos do iluminismo, nos perturbemos com a linguagem mitológica na qual essa afirmação de fé nos é transmitida. Mas quantas vezes a própria Bíblia se serve de linguagem figurada ou até mitológica para expressar coisas que de outra forma nem poderiam ser expressas? Não se pode falar sobre o divino senão na limitação da linguagem de um povo e de uma época determinada. Neste sentido Sundermeier fala das “roupas culturais” do evangelho¹¹. Ele diz, com razão, que as roupas culturais não fazem o evangelho, mas que, por outro lado, este não “veio ao mundo ‘nu’ em termos religiosos e culturais”, tendo até hoje conservado ainda algo de sua “vestimenta judaica”. Em lugar algum temos a palavra de Deus em forma pura. Temos-la apenas, como o expressou o apóstolo Paulo, “em vasos de barro” (2 Co 4.7).

Com isso eu gostaria de expressar minha convicção de que Deus, nosso Criador, deseja ser conhecido por todas as pessoas em todos os tempos como Deus do universo e da história e que, para tanto, ele se revelou em todos os tempos e entre todos os povos de formas diversas, mesmo que os povos só o tenham reconhecido de modo fragmentário. Desde as primeiras linhas da Bíblia¹², passando pelos Salmos¹³, até o Novo Testamento¹⁴ se fala dos rastros de Deus na criação. Desse testemunho de Deus entre os povos em todos os tempos não está excluído nenhum povo, também não os indígenas da América Latina. Não podemos continuar crendo que Deus criou todas as pessoas à sua imagem e destinadas à comunhão com ele e, ao mesmo tempo, ser de opinião que estejam perdidos todos os seus filhos que não o invocam por meio do nome de Jesus Cristo, como nós o fazemos. O teólogo alemão Paulo Suess, que vive no Brasil, afirma: “Nenhuma cultura é tão importante que tenha recebido de Deus o privilégio exclusivo de sua encarnação. Nenhuma cultura é tão insignificante que Deus não queira se fazer plenamente carne nela.”¹⁵ Esta afirmação provoca a seguinte pergunta: qual é a relação entre esse testemunho de Deus entre os povos e seu testemunho em Jesus Cristo? É disso que trataremos a seguir.

4. Teologia da Criação contra Cristologia?

Acaso a afirmação de que devemos pregar o evangelho de Jesus Cristo no mundo todo contradiz a convicção de que Deus também se revelou em outros povos? Não, porque aquilo que Deus fez em Jesus Cristo está relacionado com o que ele pretendia desde a criação do mundo em relação a nós e à sua criação. Em

Jesus Cristo, porém, o agir salvífico de Deus atinge toda a sua profundidade e sua coerência última. Na cruz Deus se envolveu, como em nenhum outro lugar, com o abismo do enredamento humano. Na ressurreição se mantém desperta a esperança de superação de todo o sofrimento. É isso que devemos pregar. E nisso não se pretende mexer.

Para mim, importa que a ação de Deus em Jesus Cristo não seja jogada contra sua ação salvífica no povo de Israel e em outros povos, que a forma cristológica da ação de Deus não seja entendida como se estivesse em contradição com sua ação salvífica universal. Ora, não podemos querer acreditar que, durante milênios, o mundo estivesse entregue a seu próprio destino ou a quaisquer poderes estranhos e que só em Jesus Cristo Deus, por assim dizer, tivesse tido uma idéia melhor e resolvido intervir.

Não: a ação de Deus em Jesus Cristo deve ser vista em continuidade com sua ação na totalidade de sua história com as pessoas e o mundo. Justamente porque cremos em Jesus Cristo como centro da revelação, precisamos relacionar a ação de Deus nele com a ação que o antecedeu. Se não fizermos isso, então jogaremos uma contra a outra a ação de Deus antes de Jesus Cristo e sua ação em Jesus Cristo, ou jogaremos uma contra a outra a criação e a redenção, o primeiro e o segundo artigos de nossa confissão de fé. Ou, como o expressou o teólogo dinamarquês Johannes Aagaard: “Contrapõe-se à criação sem salvação a salvação sem criação.”¹⁶

A fé na trindade divina não só nos compromete a também ouvir cuidadosamente a fala de Deus na forma de sua ação na criação e na forma de sua ação através do Espírito Santo, mas — é assim que eu o prefiro expressar — nos abre a possibilidade de fazer isso. Se para nós Jesus Cristo é o centro da revelação de Deus, não precisamos ter medo de perguntar a respeito da fala de Deus antes de Jesus Cristo, depois dele e ao lado dele. Entretanto, o fato de testemunharmos Jesus Cristo como o Verbo encarnado de Deus não dá a nós, cristãos, o direito de nos entender como os únicos administradores dos mistérios de Deus neste mundo. Por um lado, não podemos fazer isso já por causa do caráter contraditório de nosso testemunho e, por outro, porque Deus permanece sempre — também para nós, cristãos — o totalmente Outro em relação a todas as nossas concepções humanas acerca dele.

5. Conseqüências para a Compreensão de Missão

Para muitos, o que foi dito até agora encerra o perigo de que se abandone o aspecto particular da fé em Jesus Cristo ou que só se possa ainda mantê-lo de maneira diluída em algo assim como uma religião universal de caráter genérico. Por isso a pergunta que está em jogo na confrontação com a religiosidade indígena

deve ser formulada de modo preciso: como podemos nós, cristãos, entender outras religiões — como a dos indígenas, p. ex. — e criar um “contexto de diálogo comunicativo mútuo” sem “abandonar a identidade da própria fé cristã”¹⁷? Em outras palavras: a missão precisa permanecer consciente de seu caráter dialógico sem, contudo, dispensar a fé em Jesus Cristo. Uma atitude dialógica genuína — quanto a isto deveria haver consenso há muito tempo — não abre mão do esclarecimento e da apresentação da própria posição. Diálogo, como o expressou certa vez Hans-Christoph Gossmann, significa “dar-se a conhecer”, tornar-se transparente para a outra pessoa de uma maneira que possa tocar e mover profundamente o *vis-à-vis* dos parceiros¹⁸.

Gostaria de indicar duas conseqüências dessa postura dialógica. Em primeiro lugar, posso e devo examinar acuradamente, à luz do testemunho da Sagrada Escritura, o que me é testificado por meu parceiro de diálogo. Não posso nem devo tratar com certa generosidade ou até falta de atitude crítica o que me é comunicado no diálogo por representantes da religiosidade indígena só porque eles são povos ameaçados. Com isso eu não os levaria devidamente a sério como parceiros de diálogo. Entre eles existem concepções e práticas religiosas que são incompatíveis com o testemunho bíblico.

Em segundo lugar, quero advertir para que não se identifiquem *missio Dei* e *missio ecclesiae*. A missão e pregação da Igreja não são a única forma pela qual Deus falou e continua falando hoje às pessoas. Nós não levamos Deus a nenhum lugar em que ele já há muito não esteja. A Igreja participa da *missio Dei*¹⁹, mas não tem o monopólio sobre a palavra de Deus. A atuação de Deus não se esgota na atuação da Igreja. Não raro ele até se vê obrigado a agir neste mundo contra a Igreja. Com freqüência — e aqui penso sobretudo no diálogo com o judaísmo — o propósito deverá ser menos converter o outro do que depurar e aprofundar o que cada um dos parceiros de diálogo traz como contribuição na busca da verdade de Deus.

Outro aspecto que resulta para a teologia da missão a partir do que dissemos se refere ao diálogo concreto com a religiosidade indígena. Acentuo este ponto de modo especial porque muitas vezes ele foi desconsiderado no curso da história da missão. Trata-se do componente profético que está associado a esse diálogo. Assim como eu questiono certos aspectos da religiosidade dos indígenas latino-americanos, p. ex., da mesma maneira também eu não devo me subtrair ao questionamento resultante da confrontação com seu testemunho de vida e de fé. Não preciso ver logo no testemunho deles a atuação de poderes hostis a Deus que querem me desviar da fé verdadeira. Posso me manter aberto para a possibilidade de que Deus queira me manifestar algo de sua vontade através deles. Justamente a alteridade de seu discurso e de sua cosmovisão pode me proporcionar um acesso novo a aspectos da fé cristã que já perdi ou que pelo menos não são suficientemente acentuados. Talvez minha fé seja demasiado estreita, provinciana demais, excessivamente enredada nas coerções culturais que me cercam e talvez eu nem sequer esteja consciente disso.

Dentro do cristianismo podem-se ouvir hoje em dia apenas vozes isoladas advertindo contra o enredamento da Igreja nas normas e valores não-solidários que determinam a vida da sociedade. Talvez Deus queira servir-se da voz dissonante dos povos indígenas ainda não extintos ou integrados pelo sistema imperante para confrontar as igrejas cristãs e a sociedade como um todo com a idéia monstruosa de que elas poderiam ter tomado a direção errada²⁰.

Neste ponto gostaria de recordar mais uma vez a Declaração de Pakuera, em que os/as representantes das igrejas cristãs pedem a Deus “para continuar guiando os pajés e dando mais visões a eles para orientarem nossos povos num caminho cada vez melhor”. Ouvir o outro, o diálogo com o estranho me abrem a possibilidade de colocar a particularidade de minha fé cristã num contexto maior, a saber, no contexto da ação universal de Deus. E esta também inclui a ação e fala proféticas de Deus. Se os profetas escasseiam em nosso meio, Deus precisa despertá-los em outros povos. A própria Bíblia nos conclama a manter a porta de nossa casa aberta para estranhos, “pois com isso alguns acolheram anjos sem o saber” (Hb 13.2). E, como se sabe, os anjos são mensageiros de Deus que nos indicam novos caminhos e desejam nos trazer uma mensagem que não pode ocorrer a nós mesmos/as.

Notas

- 1 Palestra feita no dia de estudos sobre “Missão mundial” acontecido em Neumünster em 11-03-1995.
- 2 Isso foi indicado já em 1992 por historiadores e cientistas sociais de todo o mundo numa conferência sobre “Civilização Global e Culturas Locais”, ocorrida em Darmstadt. Cf. *Eine Welt und viele Kulturen*, *Frankfurter Rundschau*, nº 171, 25-02-1992, p. 8.
- 3 Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989.
- 4 Cit. ap. Maurice LEMOINE, *Der Grosse Zorn der Indianer*, *E + Z*, 33, 1992, p. 12. A conclamação foi elaborada em outubro de 1991 por 375 delegados de 35 grupos étnicos diferentes nos Estados Unidos.
- 5 Declaração de Pakuera, divulgada pelo Conselho de Missão entre Índios (COMIN) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).
- 6 Estas citações constam num relatório do COMIN intitulado “I Encontro de Espiritualidade Indígena e Fé Cristã no Contexto da Evangelização Atual”, de autoria de Lori Altmann, pastora luterana que participou do Encontro como observadora convidada.
- 7 Este é o título (traduzido) de um ensaio de Theo SUNDERMEIER que faz parte de seu livro *Aus einer Quelle schöpfen*, Gütersloh, 1992, p. 49ss.
- 8 ID., *ibid.*, p. 53.
- 9 *Ibid.*, p. 55.
- 10 Cf. Eduardo HOORNAERT, *O Cristianismo Moreno do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 121.
- 11 Theo SUNDERMEIER, *Wenn Fremdes vertraut wird; Predigten im Gespräch mit anderen Religionen*, Erlangen, 1994, p. 12.

- 12 Gn 1.2b: “e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas” testifica que não há oposição entre a presença de Deus em sua obra de criação e em sua ação em Jesus Cristo. Tanto num caso quanto no outro trata-se de testemunhos da graça de Deus que vale para todas as pessoas.
- 13 Penso, p. ex., em Sl 19.1, que diz: “Os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras das suas mãos.”
- 14 Cl 1.6, p. ex., onde se diz que o evangelho “está no mundo todo” (*en panti to kosmo estin*).
- 15 Liberdade e Servidão, in: Paulo SUESS, org., *Queimada e Semeadura*, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 44.
- 16 *Die Zukunft des Christentums — wird es seine Identität verlieren?* Palestra feita na Evangelische Akademie Nordelbien, em Bad Segeberg, em 04-03-1995 (manuscrito).
- 17 Vu Kim CHINH, Zu einer Befreiungstheologie im chinesischen Kontext, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee*, 49(1):22, 1993.
- 18 In: *Zwischen Kirche und Moschee; Muslime in der kirchlichen Arbeit*, 1994, p. 105.
- 19 Roberto ZWETSCH apontou para isso com razão em seu ensaio Missão e Alteridade, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 34(2):165ss., 1994.
- 20 Jürgen LOTT formulou esta idéia de modo semelhante numa palestra sobre o tema “Pluralização de Mundos Vitais” (manuscrito), 1994, p. 15.

Lothar C. Hoch
Nordelbisches Missionszentrum
Agathe-Lasch-Weg 16
22605 Hamburg
Alemanha

(Tradução: Luís M. Sander)