



A EXIGÊNCIA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO SÍNODO PARA A AMAZÔNIA – 2019

The Need for Interfaith Dialogue in the Synod for the Amazon – 2019

Elias Wolff ¹

RESUMO: O artigo verifica como o *Sínodo para a Amazônia – 2019* pode promover o diálogo com as diferentes tradições religiosas existentes naquela região. Constatada que a Igreja é historicamente devedora desse diálogo, particularmente com as tradições religiosas dos povos indígenas e afro-americanos. Com o método da análise qualitativa da bibliografia pertinente ao tema, analisa as exigências do pluralismo religioso da Amazônia para uma postura dialógica da Igreja. E propõe caminhos para um redimensionamento do pensar teológico e das estruturas da Igreja, de modo a favorecer para que o processo sinodal fortaleça a “cultura do encontro” e do “diálogo” com as diferentes formas de crer. Conclui que o diálogo inter-religioso precisa tornar-se constitutivo do método e do conteúdo da missão em nossos dias, indispensável para os “novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja na Amazônia. Missão. Diálogo inter-religioso. Ecologia integral.

ABSTRACT: The article examines how the Synod for the Amazon – 2019 can promote dialogue with the different religious traditions found in that region. It sees this dialogue as a historical debt owed by the Church, particularly to the religious traditions of indigenous and African-American peoples. The qualitative analysis method of the bibliography relevant to the theme was used to analyze the demands of religious pluralism in the Amazon region, that the Church must respond to through a dialogic engagement. This study proposes ways to re-evaluate the Church’s theological thinking and structures, in order to help the synod process

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil.

strengthen the “culture of meeting” and of “dialogue” with the different ways of believing. It concludes that interfaith dialogue should be part of the method and content of today’s mission, as it is essential to the “new pathways for the Church and for an integral ecology”.

KEYWORDS: Church in the Amazon. Mission. Interfaith Dialogue. Integral Ecology.

Introdução

Na visita feita ao Peru em outubro de 2017, no discurso em Puerto Maldonado, o Papa Francisco comunicou que em outubro de 2019 será realizada a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para refletir sobre o tema *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. É o “Sínodo para a Amazônia”. Em 15 de outubro do mesmo ano refez o anúncio do Sínodo na oração do Ângelus na Praça de São Pedro. O objetivo do Sínodo é compreender como deve ser a Igreja e a sua missão nessa extensa área geográfica e cultural de mais de 7 milhões de quilômetros quadrados, com mais de 30 milhões de habitantes pertencentes a vários povos e etnias de nove países: Brasil (67%), Peru (13%), Bolívia (11%), Colômbia (6%), Equador (2%), Venezuela (1%), Suriname, Guiana e Guiana Francesa (somados com 0,15%) (IHU On Line, 2017). Nas palavras do Papa Francisco, o Sínodo quer

Identificar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus, especialmente dos indígenas, frequentemente esquecidos e sem perspectivas de um futuro sereno, também por causa da crise da Floresta Amazônica, pulmão de capital importância para nosso planeta (FRANCISCO, 2017).

Com a proposta do Sínodo o Papa prossegue o caminho de uma “Igreja em saída” para compreender e enfrentar os desafios da missão nos diferentes contextos. E o faz ouvindo os bispos e o povo de Deus, coerente com a sua proposta de sinodalidade para toda a Igreja. O nosso objetivo neste estudo é verificar em que medida o Sínodo ajuda a Igreja a dialogar com o pluralismo religioso da região amazônica, especialmente com as religiões dos povos indígenas e afro-americanos. E apresentamos o diálogo como um imprescindível caminho para a Igreja na Amazônia e para uma ecologia integral.

1 O documento preparatório

Um grupo de 13 *experts* sobre a missão na Amazônia elaborou o documento preparatório para o Sínodo, o qual foi trabalhado e aprovado pelo Pré-Conselho Sinodal e o Papa Francisco, em Roma, entre os dias 11 e 13

de abril de 2018. No dia 08 de junho de 2018, o texto foi apresentado na Sala de Imprensa da Santa Sé. Na mesma data foi apresentado também na sede da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, pela Rede Eclesial Pan-amazônica (REPAM) e a Comissão Episcopal para a Amazônia.

1.1 O conteúdo do documento preparatório

O documento preparatório para o Sínodo é composto por três partes. A *primeira* apresenta o “ver” a realidade da região amazônica em seus principais traços: o território, a diversidade sociocultural, a identidade dos povos indígenas, a memória histórico-eclesial, justiça e direito dos povos, espiritualidade e sabedoria (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 1-6). Nessa parte, o documento identifica valores da região amazônica em sua biodiversidade, em sua formação multiétnica, pluricultural e plurirreligiosa. E constata também os sérios problemas socioambientais causados pelos projetos econômicos na perspectiva neoliberal, como as atividades agropecuárias, extrativistas e madeireiras, que provocam o empobrecimento ecológico, social e cultural da região, bem como o desenvolvimento urbano acelerado que não é “integral” e nem “inclusivo”, com graves consequências para as populações indígenas, ribeirinhos e afrodescendentes (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 2). A constatação desses problemas levou o Papa Francisco a afirmar em Puerto Maldonado: “Provavelmente, nunca os povos originários amazônicos estiveram tão ameaçados nos seus territórios com o estão agora” (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 4). O aumento da violência política e institucional exige da Igreja uma postura de defesa da justiça e direitos dos povos.

Na *segunda parte* do documento preparatório, “discernir/julgar”, afirma-se a importância de anunciar o evangelho na Amazônia, enfatizando as dimensões bíblico-teológica, social, ecológica, sacramental e eclesial-missionária (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 7-11). Os anunciadores precisam defender a criação como “profetas da vida”, a missão precisa articular a vida humana, os ecossistemas e a vida espiritual, propondo uma “ecologia integral” que conduza a uma harmonia e conversão pessoal, social e ecológica (LS, n. 210), cuidando do território (natureza) e dos povos (cultura) da Amazônia. Um grande desafio a ser enfrentado é o redimensionamento estrutural, teológico e pastoral da Igreja na Amazônia, que deve ser levado em frente valorizando o *sensus fidei* de todo o povo de Deus (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 11).

Entra-se, assim, na *terceira parte* do documento preparatório, “agir”, em busca de “novos caminhos para uma Igreja com rosto amazônico”. O caminho deve ser construído com profecia no enfrentamento da crise sócio-ambiental, elaborando projetos de vida comum em âmbito global.

Para isso é fundamental acolher a contribuição da sabedoria e do conhecimento dos povos da região, que ajudam a compreender “a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles” (EG, n. 198). Vários são os desafios para isso, dos quais o documento destaca: desenvolver “ministérios com rostos amazônicos”, propondo “novos ministérios e serviços para os diferentes agentes de pastoral que respondem pelas tarefas e responsabilidades da comunidade”; “identificar o tipo de ministério oficial que pode ser conferido à mulher”; “promover o clero indígena” e possibilitar o sacramento eucarístico com mais frequência às comunidades (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 14). Para responder de modo eficaz a esses desafios, a Igreja precisa repensar o seu modo de ser e de agir na região amazônica. Ela é chamada a “aprofundar o processo de enculturação” (EG, n. 126) que lhe possibilita “relançar com fidelidade e audácia sua missão” (CELAM, 2007, n. 11) nessa região. Os novos caminhos da Igreja e a busca de uma ecologia integral precisam ter incidência nos ministérios, na liturgia e na teologia (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 15), ser sustentados por uma espiritualidade intercultural e de comunhão que possibilite a todo o povo e aos missionários “conviver com as comunidades e a comprometer-se com a defesa de suas vidas” (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 15).

Por fim, o documento preparatório apresenta um questionário, estruturado em sintonia com as três partes do documento, encaminhado aos bispos para responderem ouvindo suas comunidades, com o objetivo de “conhecer os desafios, as esperanças, as propostas e reconhecer os novos caminhos que Deus pede à Igreja” da região e para uma ecologia integral. É de se esperar que as respostas enriqueçam o documento de trabalho a ser encaminhado para o Sínodo.

1.2 Dois eixos do Sínodo: missão e ecologia

A missão e a ecologia funcionam como dois eixos ou pilares do Sínodo sobre a Igreja na região amazônica. De fato, a região apresenta desafios particulares para a missão, tanto pela sua extensão geográfica e as grandes distâncias a serem percorridas para o atendimento às comunidades, quanto pela configuração pluriétnica, pluricultural e plurirreligiosa dos seus povos. Isso exige do Sínodo, de um lado, fazer uma profunda revisão da concepção de missão e da formulação do conteúdo da mensagem para esse contexto específico. De outro lado, exige repensar os métodos e os agentes da missão, com uma inovação corajosa e consequente com os “novos caminhos” que se busca. Não se pode mais pensar a missão como simples transmissão de conteúdos doutrinários. E nem se pode manter limites ministeriais que não dão conta das demandas e exigências da missão na Amazônia. A missão precisa dar conta de transmitir a mensagem do

evangelho de modo inculturado aos sistemas de vida dos povos indígenas, afros, ribeirinhos e populações urbanas da região. A fé cristã dialoga tanto com a cultura cabocla e as culturas herdadas dos ancestrais, quanto com as culturas desenvolvidas no mundo globalizado, tecnológico, pós-moderno. Ela precisa atingir os rincões e adentrar na profundidade das matas, bem como enfrentar o processo de urbanização e industrialização, com todas as consequências, valores e desafios que isso apresenta.

Com relação ao eixo ecológico, o documento preparatório identifica graves danos causados à biodiversidade da Amazônia pelos projetos econômicos gerados com interesse de obter lucro a qualquer custo. As atividades agropecuárias e extrativistas da madeira e dos minérios aparecem como as principais atividades danosas para a biodiversidade da região. Em 2011, a perda de vegetação original em era de 14,83%, segundo estimativa divulgada na IDS 2012, do IBGE. Entre 2009 e 2011, a área desmatada passou de 741,6 mil para 754,8 mil km² (LEAL; NEDER, 2012). O Brasil, que tem em seu território 85% da floresta amazônica, segundo dados do IBGE desmatou cerca de 248 mil km² entre os anos de 1997 a 2013 (SANTOS, 2015). Muitos de seus rios, lagos e afluentes estão gravemente contaminados pelos resíduos das mineradoras. Seu solo está igualmente ameaçado pelos produtos químicos utilizados nos grandes projetos do agronegócio. Isso traz graves consequências para as populações que são forçadas a migrar para as cidades (70 a 80% dos habitantes da região) (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 2) ou que resistem em permanecer no cultivo agrícola ou na pesca, mas sem condições objetivas de garantir o sustento de suas famílias. Nesse contexto, é preciso “reconhecer os próprios erros, pecados, vícios [...] negligências” e omissões com as quais “ofendemos a criação de Deus”, e “arrepender-se de coração” (LS, n. 218). A evangelização implica no cuidado da natureza e dos povos pelo desenvolvimento de uma “ecologia integral”. Trata-se de entender que “tudo está estreitamente interligado no mundo” (LS, n. 16) e que isso requer uma conversão radical no estilo de vida, integrando as dimensões pessoais, sociais e espirituais da existência (LS, n. 210).

Os “novos caminhos” para a Igreja na Amazônia e uma “ecologia integral” exigem mudanças no âmbito estrutural da Igreja, atualização da sua mensagem e revisão dos seus métodos. Isso diz respeito à linguagem, às formas, aos sujeitos e aos meios de comunicação do Evangelho. A missão e a ecologia implicam num decidido processo de inculturação da fé, numa dinâmica contextualizada, criativa e crítica. O conteúdo de sempre precisa ser proposto de modo novo. Contribuí para isso a proposta da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil para uma evangelização com “espírito catecumenal”, fazendo com que a perspectiva mistagógica e experiencial seja o seu eixo (CNBB, 2016). Isso sintoniza com o ensino do Vaticano II, ao fazer distinção entre o conteúdo da fé e a sua formulação (UR, n. 10.11). E o Papa Francisco entende que para tal é necessário assumir o

projeto de “conversão pastoral” apresentado na conferência dos bispos latino-americanos em Aparecida (CELAM, 2007, n. 365-372), o que exige corajosa e profunda reforma nas estruturas eclesiais, na linguagem e nas práticas missionárias (EG, n. 26).

Esses dois eixos do Sínodo são como parâmetros para medir a resposta que a Igreja dá às interpelações que o Evangelho recebe do contexto amazônico. São também critérios de fidelidade da Igreja ao Evangelho e a esse contexto, traços marcantes do rosto da Igreja na Amazônia.

1.3 O Sínodo como processo hermenêutico

Isso mostra que o Sínodo é um processo hermenêutico, de reinterpretação da fé cristã no contexto amazônico. A segunda parte do documento preparatório mostra a necessidade de “discernir” ou “julgar” a realidade verificada da Amazônia à luz da fé. Isso outra coisa não é senão fazer uma hermenêutica contextual do Evangelho. A hermenêutica faz parte da vida da Igreja, a missão supõe hermenêutica, o desenvolvimento e o ensino da fé é um processo hermenêutico. O Sínodo é, assim, um exercício hermenêutico que se desenvolve, de um lado, na fidelidade ao conteúdo da fé, na recepção desse conteúdo conforme chega a nós pelas Escrituras, a Tradição e o Magistério. Por outro lado, na fidelidade ao tempo presente e à realidade contextual das comunidades. Essas duas fidelidades são indicadores do caminho e da missão da Igreja em todo tempo e lugar.

E isso diz respeito aos agentes da missão. O documento preparatório apresenta a necessidade de buscar ministérios que sejam condizentes com as necessidades pastorais específicas da região amazônica. Nisso aponta para duas possibilidades: revigorar o ministério laical e confiar algum “ministério oficial” à mulher. Considerando as duas fidelidades acima apresentadas, é urgente percorrer tal caminho na Amazônia. Uma região na qual grande número das comunidades são coordenadas por leigos, e em sua grande maioria por mulheres, urge reconhecer que tal é uma forma possível e teologicamente justificável de sustentar a fé dessas comunidades. A história o mostra. Se não o fosse, se tudo na Igreja dependesse da presença do ministro ordenado, há tempos a Igreja teria desaparecido em muitas regiões da terra. Os leigos, homens e mulheres, que conservam a fé do povo de Deus nas comunidades afastadas, e hoje também nas grandes cidades, precisam ser reconhecidos como legitimamente estabelecidos para uma missão que a própria comunidade eclesial lhes confere. Trata-se de levar a sério o carisma do *sensus fidei* e *consensus fidelium* de todo o povo de Deus.

Enfim, uma Igreja com rosto amazônico se reconfigura através de uma “conversão pastoral” que lhe possibilite redimensionamento teológico e

estrutural como condição para o efetivo exercício da sua missão. Tal reconfiguração precisa superar de vez eclesiologias triunfalistas e exclusivistas sustentadas na *plenitudo potestatis*, mais *magistra* do que *mater*, mais *caput* do que *communio*. No espírito de Francisco é a superação de uma Igreja da supercomplexidade dogmática, do casuísmo moralista, do legalismo disciplinar. Pois essa Igreja “De servidora se transforma em controladora” (LS), mais ensina do que aprende, mais fala do que ouve, não dialoga e não convive com as diferenças. A Igreja missionária não é auto-referenciada, burocrática, que se entende “mais como organização” do que como Povo de Deus na sua totalidade. Ela busca superar o imobilismo dogmático e a rigidez linguística de outrora. O redimensionamento do ser e agir eclesial expressa a consciência de que a fé têm uma história processual, e assim como ela se desenvolve no tempo também a sua recepção é dinâmica em cada etapa da história. Isso tira da Igreja a imagem de estaticidade, rigidez, imutabilidade, explicita a sua condição de peregrina na verdade e a conseqüente relatividade, limitação e precariedade inerente à essa condição. O mistério da fé, que não se exaure na visibilidade institucional, evolui em sua compreensão exigindo mudanças para tal. Concretamente, essa Igreja tem a marca da “saída”, de uma Igreja excêntrica, descentralizada, sinodal e profeticamente aberta para relações maduras e evangelicamente comprometedoras, no seu interior e fora dela. A Igreja que não é auto-referenciada tem referências claras: *primeiro*, Cristo e seu Evangelho, a razão e o caminho da Igreja; *segundo*, o contexto sociocultural em que vivem os fiéis, o chão da Igreja; *terceiro*, o Vaticano II, que ainda precisa ser recebido. Essas referências se sustentam nos Evangelhos, no ensino dos Padres e na vida das comunidades. E exigem opções concretas para construir uma Igreja com rosto amazônico.

2 A missão em contexto religioso plural

2.1 Silêncios do documento preparatório do Sínodo

A missão não é mera transmissão de um conteúdo religioso a quem é visto como não-religioso. A Igreja na Amazônia está entre povos que já possuem uma fé, uma história religiosa e cultivam comunitariamente suas espiritualidades e suas crenças. A maioria da população é católica, as tradições religiosas autóctones ainda estão bem enraizadas na região, e há uma significativa presença dos evangélicos e dos novos movimentos religiosos característicos do século XX e XXI. É preciso compreender em que isso implica nos “novos caminhos” para a Igreja na Amazônia.

Uma questão que intriga é a forma tímida como o documento preparatório fala sobre o pluralismo religioso da Amazônia. Quase silencia. Diz que a

realidade da região é “plurirreligiosa” (Preâmbulo), possui uma “diversidade religiosa” (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 6), mas em nenhum momento considera de fato as religiões que ali estão. A única vez que utiliza o termo “religiosidade” refere-se às devoções populares católicas (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 13). Das *dez* vezes que utiliza o conceito “espiritualidade”, *nove* refere-se à espiritualidade da Igreja e dos seus missionários, e apenas *uma* vez diz respeito à vida espiritual dos povos indígenas (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 6). Em nenhum momento esses conceitos referem-se explicitamente às tradições religiosas de matriz afro existentes na Amazônia. E também não indica as correntes de espiritualidades e religiosidades contemporâneas que lá estão. Aliás, sem referir-se explicitamente a estas últimas, o número 6 utiliza o conceito “seita” com inclinação para designá-las, compreendendo que se manifestam na Amazônia “motivadas por interesses alheios ao território e a seus habitantes” e, como contradição às espiritualidades indígenas pelo fato de que “nem sempre favorecem uma ecologia integral”.

O documento preparatório do Sínodo faz considerações positivas das tradições religiosas indígenas. Apoiando-se no número 17 do documento de Santo Domingo, reconhece que as culturas pré-colombianas possuem uma “abertura à ação de Deus”, são gratos pelos frutos da terra, entendem a vida humana como sagrada, valorizam o culto e creem numa “vida ultraterrena” (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 4). Utiliza duas vezes a palavra “crença”: para mostrar a relação dos povos pré-colombianos com uma vida do além, e para dizer que, com suas “espiritualidades”, motivam a cultura do *bem viver* em comunhão com todos os seres da natureza (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 6). O documento fala das “heranças” dos ancestrais, sobretudo da sua cultura e sua sabedoria, que se expressa principalmente na convivência harmônica com a criação. Mas não mostra que as “religiões” dos povos indígenas, suas concepções do Criador, seus cultos, seus mitos e sua espiritualidade são elementos constitutivos e essenciais dessa cultura e sabedoria. Na verdade, os termos “crença” e “espiritualidade” têm sentido vago e indicam muitas coisas, tanto a forma do *bem viver* em comunhão com todas as realidades da criação, como a abertura para o Transcendente. Esses conceitos são utilizados como substitutos de “fé” e “religião”, termos que o documento não aplica para os ensinamentos e as práticas cúlticas dos povos indígenas.

O texto faz certamente apreciações positivas da forma como os povos indígenas cultivam suas tradições religiosas, mas de forma vaga. E não trata das religiões afro-americanas. Não mostra as possíveis implicações das crenças e das espiritualidades indígenas para os novos caminhos da Igreja e para uma ecologia integral. A impressão que se tem é que as religiões desses povos estão escondidas, ou são elementos de menor importância

na relação com a fé cristã, a Igreja e a sua missão. De fato, o conceito cultura aparece em torno de 50 vezes no texto; sabedoria umas 9 vezes; Igreja mais de 70 vezes; missão 12 vezes. O documento usa o termo fé (3 vezes) para referir-se ao cristianismo; crença (2 vezes) e sabedoria para designar a vivência religiosa dos povos indígenas. O Criador (utilizado 11 vezes) é apresentado no universo semântico do cristianismo. Entende-se que isso é coerente num documento orientado para a Igreja Católica. Mas é importante analisar como se relaciona com outras concepções religiosas. O texto expressa temor em identificar os elementos de outras expressões religiosas. O próprio líder religioso dos povos indígenas, o pajé, é apresentado no documento mais como líder social do que como líder religioso e espiritual da comunidade. Ele é reconhecido sobretudo como “ancião”, “sábio” na promoção da “harmonia das pessoas entre si e com o cosmo” (SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS, 2018, n. 6), e não em seu carisma e serviço de estabelecer relação com os mitos e as divindades da comunidade religiosa. E nada o texto diz dos símbolos religiosos desses povos, a não ser do significado espiritual da natureza.

2.2 A realidade religiosa plural da Amazônia

Se a Igreja quer estabelecer diálogo e realizar possíveis projetos de cooperação com as diferentes religiões da Amazônia, é preciso primeiro reconhecê-las explicitamente em suas identidades e em seus valores. Além da riquíssima biodiversidade e potencial econômico e cultural, a região amazônica é configurada também por um rico cenário de crenças, ritos, concepções do sagrado. Este fator é constitutivo das cosmovisões dos seus povos. Estudos constataam que para a concepção da realidade na cultura amazônica muito influenciam as religiões e mitologias indígenas e africanas, as pajelanças rurais ou caboclas, os cultos xamânicos de curas realizados pelos pajés, pelos “santos e visagens”, pelos Encantados e pelos Círios das cidades amazônicas, pelas religiões de beberagem, pelas expressões religiosas das populações autóctones da Amazônia e pelas comunidades de cultos afro-amazônicos (CONCEIÇÃO, 2012, p. 298). A perspectiva religiosa da realidade como um todo é explícita nos povos da Amazônia, principalmente os originários, que integram o universo cultural e o religioso, a realidade humana/natural e a divina/transcendente. Não há mundos separados, tudo forma uma realidade única, sem fronteiras muito definidas entre este mundo e possíveis outros, o sagrado e o profano, o humano e o divino. A complexidade da vida religiosa da Amazônia precisa ser considerada por uma Igreja de rosto amazônico e a proposta da ecologia integral.

O ambiente amazônico é um lugar de muitas confluências culturais e religiosas. Ali estão não apenas as genuínas expressões religiosas de seus povos, mas também um rico processo de encontro e profusão com expressões de fé oriundas de outros contextos geográficos e culturais (CONCEI-

ÇÃO, 2012, p. 299; CORDOVIL; CASTRO; 2014, p. 115-137). Na década de 50 do século XX, afirmava-se que os povos amazônicos eram católicos. Hoje, porém, tal afirmação não dá conta da realidade religiosa da região. Além das tradições religiosas autóctones, há o avanço dos evangélicos e a “emergência de novos movimentos religiosos, que extraem suas forças dos ingredientes e mistérios das matas” (SILVEIRA; REIS, 2015, p. 6). E isso com forte expressão nos espaços urbanos: “a construção destes novos pertencimentos religiosos no espaço urbano tem também consequências para a maneira como a cidade percebe o pluralismo religioso e como essas religiões se mostram no espaço público”. Assim são, por exemplo, o Druidismo, o Odinismo e a Wicca, reconfigurando o pluralismo das correntes de religiosidades e espiritualidades contemporâneas no espaço urbano na capital do Pará (CORDOVIL; CASTRO; 2014, p. 122-125).

O catolicismo convive na Amazônia com essas diferentes formas de crer. Mesmo cristãos católicos têm em sua interioridade mundos religiosos distintos. Índios e negros convertidos ao cristianismo, por exemplo, buscam integrar em suas práticas religiosas esses mundos, desenvolvendo uma cosmovisão apoiada por um material simbólico num primeiro plano, e doutrinário e prático num outro plano, que a interpreta, molda e encaixa dentro de parâmetros próprios. De forma oficiosa em relação ao catolicismo, mantém a centralidade do sagrado expressada também nas crenças do universo mágico-religioso dos vários seres encantados da floresta. Assim, reinventam, com seus jogos táticos, os discursos missionários, reposicionando suas oralidades diante da apropriação das doutrinas da Igreja.

3 A urgência do diálogo

Se a proposta do Sínodo para a Amazônia é buscar “novos caminhos” para a Igreja, pretendemos mostrar aqui que um desses caminhos é o diálogo inter-religioso. Desde a encíclica de Paulo VI, *Ecclesiam suam* (1964), o diálogo é compreendido como algo constitutivo da identidade e da missão da Igreja. O Vaticano II orienta para o estreito vínculo entre diálogo e missão, o que conduz à colaboração entre os credos (NA, n., 2; GS, n. 92-93; AG, n. 9). De fato, “Uma missão que não fosse permeada pelo espírito dialogal estaria contra as exigências da verdadeira humanidade e contra as indicações do Evangelho” (SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS, 1984, n. 29). Em nossos tempos, o Papa Francisco promove a “cultura do diálogo”, entendendo-a como “uma atitude de abertura na verdade e no amor” (EG, n. 250). O diálogo inter-religioso é “abertura de coração” como “uma porta” para um “diálogo de vida” real; “uma escada que alcança o Absoluto” e “um caminho, que leva à busca de bondade, justiça e solidariedade” (FRANCISCO, 2017).

3.1 Exigências teológicas para o diálogo

O Vaticano II apresenta três elementos que são fundamentais para uma relação profunda e sincera entre as diferentes formas de crer: a afirmação do princípio da liberdade religiosa (DH, Cap. I); o reconhecimento da positividade das religiões (NA, n. 2); e a convicção do valor do diálogo e da cooperação inter-religiosa (NA, n. 5; DH, n. 15). Esses elementos marcam a definitiva superação de tendências de superioridade ou exclusividade religiosa, possibilitam um diálogo “em pé de igualdade” e afirmam compromissos comuns com base nos valores que precisam ser respeitados e promovidos em todos os credos (NA, n. 2). Isso tem exigências concretas na região amazônica:

1 – *Percorrer decididamente os caminhos do diálogo*: ser uma Igreja companheira das tradições eclesiais, religiosas e espirituais ali presentes, capaz de um caminhar conjunto na busca da verdade e atuar em parceria com organizações que denunciam toda afirmação religiosa que se expresse de forma violenta, preconceituosa e discriminatória. A Igreja promove, assim, a convivência entre os credos e o bem comum na sociedade (NA, n. 5). A Igreja da Amazônia é chamada a “primeirar” (FRANCISCO) nessas iniciativas que constroem real fraternidade entre os povos e seus territórios, a defesa de seus valores próprios e a cooperação com processos de justiça e de paz. Dessa forma testemunha o Transcendente que dá significado ao caminhar da história de todos os habitantes da *oikoumene* (EG, n. 250; LS, n. 156-162; NA, n. 5).

2 – *Promover a visão indígena e afro-americana da vida, sua cultura, sua sabedoria, sua religiosidade*: é fundamental reconhecer que o valor das crenças herdadas dos ancestrais não foi cancelado com a chegada da Igreja na região. Elas permanecem válidas em suas ofertas de sentido à realidade social, cósmica e espiritual dos 390 povos e nacionalidades indígenas, computando 3 milhões de pessoas. São válidas também para os povos quilombolas existentes na região. Muitos desses povos conservam em sua identidade religiosa, mesmo se atualmente cristã, as crenças fundamentais dos seus ancestrais.

Isso permite reconhecer que as crenças indígenas e afro podem se expressar por meio de formas culturais próprias, sem padronizar com o modo religioso europeu. E ao mesmo tempo é possível compreender nessas formas os elementos de sintonia e convergência com o Evangelho. Os valores autênticos de suas religiões são expressos em orações, linguagens, símbolos, liturgias, princípios éticos e vivenciados no cotidiano da vida pessoal e comunitária. E um sadio encontro com o Evangelho só é possível levando a sério o processo de inculturação, o que para os povos africanos e indígenas significa uma forma de recuperar a sua identidade, suas raízes, expressando a sua dignidade própria “a qual manifesta a postura, a reação

da população negra na 'diáspora' e na África em face das agressões e negação de seus valores históricos, religiosos e culturais" (CONSTANTINO, 2006, p. 65). Isso tem importantes implicações nos caminhos da Igreja e na ecologia integral que ela busca desenvolver.

3 – *Redimensionamento do pensar teológico*: esse esforço de diálogo e de cooperação com as religiões ajuda a Igreja a fazer uma profunda revisão no campo da hermenêutica da fé, com uma atualizada reelaboração das afirmações teológicas e doutrinárias que, não obstante a sua verdade, a forma como se expressam hoje pode dificultar a compreensão e acolhida da mensagem que ela anuncia. Categorias teológicas como "revelação", "inspiração", "mediação salvífica", "plenitude da revelação", "sagradas escrituras", "profecia", "fé", entre outras, precisam ser repensadas em seu universo semântico, de modo a superar toda tendência exclusivista normalmente presente na estrutura mental em que são compreendidas na atual teologia cristã. A missão na Amazônia exige o desenvolvimento de uma postura inclusiva no pensar teológico, propondo de modo criativo categorias e linguagens que contemplem as riquezas do pluralismo religioso e assumam o diálogo com outras fés como paradigma do ato teológico.

4 – *Favorecer uma teologia indígena e afro-americana*: é importante considerar três tarefas teológicas que estudiosos indicam para uma positiva relação do cristianismo com as religiões afro-americanas, o que aqui estendemos também para as relações com as religiões indígenas: a superação dos preconceitos que mantém as assimetrias entre as diferentes religiões, não tendo nenhuma (como o cristianismo) como única produtora legítima de um pensamento religioso; não enrijecer o pensamento teológico pela subordinação à formulação doutrinária, fazendo uma clara distinção entre "verdade de autoridades" eclesiais – entendidas como definições normativas da fé – e "verdade teológica", como o resultado da investigação acadêmica que reflete e contextualiza o significado as orientações das lideranças eclesiais; possibilitar ao pensamento teológico afro e indígena a visibilidade e ocupação dos espaços que lhe são próprios e devidamente legítimos, como pesquisadores de experiências religiosas peculiares (SILVA, 2004, p. 76-77). Isso requer ampliar os esquemas epistemológicos do cristianismo ocidental. É significativo o esforço para construir uma teologia africana (SILVA; SANTOS, 2004), e uma teologia indígena (MARZAL, *et al.* 1989), com sérias tentativas de revisão da cristologia, da eclesiologia, da liturgia, da ética cristã, etc. Fundamental é também o esforço para rever a antropologia e a missiologia. Contudo, tais esforços ainda não chegaram na Amazônia, onde a teologia cristã ainda não conseguiu acolher a contribuição das culturas e das visões religiosas do pluralismo religioso que ali se manifesta. Estamos muito distantes de uma teologia afro-americana e indígena que considere adequadamente o histórico desses povos, a opressão sofrida, o caminho para a liberdade e a atual situação de discriminação e preconceito que ainda sofrem. Somente assim será possível lançar luzes teológicas para

entender como as religiões dos índios e descendentes afros contribuem para o diálogo com o cristianismo e a construção da *oikoumene* na Amazônia.

Entendemos que observar essas exigências expressa o agir “profético” da Igreja tratado no número 13 do documento preparatório do Sínodo. Trata-se de reconhecer, defender e promover os valores também religiosos dos povos (NA, n. 4). Exercita-se, assim, a “cultura do encontro” e do diálogo proposta pelo Papa Francisco. Urge empreender um diálogo com as religiões afro e indígena da Amazônia, por um lado identificando e compreendendo seus valores e, por outro lado, discernindo e promovendo possíveis sintonias com a fé cristã. Isso torna possível utilizar o que na perspectiva cristã é positivo nas crenças e práticas religiosas desses povos, ampliando o conceito de revelação como uma tentativa de compreender como o Espírito e a graça de Cristo se manifestam para além da Igreja.

3.2 Fundamentação teológica do diálogo

O diálogo inter-religioso não acontece por força das circunstâncias, mas por convicção de fé. Não é um mero ato cultural, político, social; faz parte do testemunho da própria crença. Esse diálogo é, em sua natureza, “comunicação recíproca das razões da própria fé” (SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS, 1984, n. 35). Assim, as motivações do diálogo encontram-se, primeiramente, no interior da própria consciência religiosa. Tal é na concepção cristã de Deus como comunidade perfeita, que vive um diálogo verdadeiro e eterno entre as três pessoas divinas (SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS, 1984, n. 22). Na fé cristã, Deus é essencialmente relação. Esse modo de ser de Deus implica na concepção de Igreja como comunhão e participação, e implica também no modo de a Igreja relacionar-se com o mundo no exercício da sua missão.

Tal é o que levou o Vaticano II a afirmar que nas tradições religiosas não-cristãs existem “coisas boas e verdadeiras” (OT, n. 16), “preciosos elementos religiosos e humanos” (GS, n. 92), “germes de contemplação” (AG, n. 18), “elementos de verdade e de graça” (AG, n. 9), “sementes do Verbo” (AG, n. 11, 15), “raios da verdade que ilumina a todos os homens” (NA, n. 2). O Vaticano entende que estes valores encontram-se condensados nas grandes tradições religiosas da humanidade. Como entendê-los também nas religiosidades antigas e novas dos povos amazônicos? Se não houver tal reconhecimento, não há como dedicar-lhes a atenção e a estima que o Vaticano II solicita, reconhecendo o valor do seu patrimônio espiritual como um eficaz convite ao diálogo (NA, n. 2.3; AG, n. 11), não apenas sobre os elementos convergentes, mas também sobre os divergentes.

A tese das “sementes do Verbo” espalhadas nas culturas dos povos ajuda para compreender como Deus se manifesta também em suas crenças. Em Deus Espírito Santo, a fé permite identificar a força de vida, de movimento

e de regeneração perene (LG, n. 4) que age na profundidade da consciência de cada pessoa, e acompanha o caminho secreto do seu coração na busca da Verdade (GS, n. 22). O cristão crê no Espírito que atua mesmo “para além dos confins visíveis do Corpo Místico...” (RH, n. 6; LG, n. 16; GS, n. 22; AG, n. 15). Essa afirmação procede, mas precisamos hoje ir além do reconhecimento da “semente”. É preciso compreender que tais sementes são cultivadas na história por diferentes religiões, germinam e dão frutos como as práticas de caridade, de solidariedade e de justiça. E que esses frutos já estão maduros sempre que podem ser reconhecidos no horizonte do Reino. Isso leva a entender que o que cada religião faz de bom e verdadeiro para seus fiéis procede do Espírito que suscita toda bondade e verdade.

Fundamental para isso é conhecer o interlocutor em sua história, sua doutrina, suas práticas. É nessa história que podem ser identificados os elementos identitários de cada credo. E nela aparecem também os aspectos de divergências e de possíveis convergências com a fé cristã. Esses aspectos funcionam como interpeladores para a Igreja e a sua missão. As religiões não são consideradas iguais. Em seus conteúdos e em suas práticas há diferenças e especificidades que constituem a identidade de cada uma. Isso faz com que o diálogo tenha objetivos e métodos diferentes conforme quem nele está envolvido. E daqui se estabelecem os diferentes níveis do diálogo. No nível mais profundo, o diálogo possibilita “compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressões e caminhos da busca do Absoluto” (SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS, 1984, n. 35). Essa forma de diálogo permite “enriquecimento recíproco e cooperação fecunda, na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos” (SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS, 1984, n. 35). Mas tal nível de diálogo não é possível com todas as formas de crer. Com algumas o diálogo desenvolve-se mais como intercâmbio de valores socioculturais, o que já não é pouco quando une os credos em torno a projetos que visam o bem comum. É de se esperar que o Sínodo para a Amazônia consiga identificar os interlocutores religiosos da Igreja na região, para com eles construir uma pauta que mostre claramente o nível possível do diálogo ora a estabelecer.

4 O cristianismo e as religiões indígenas e afro-americanas

4.1 Do confronto ao diálogo

O encontro do cristianismo com as religiões dos povos indígenas e escravos africanos foi trágico. Os sacerdotes cristãos abençoaram as atitudes violentas e destruidoras dos conquistadores. Foi uma batalha de credos e afirmou-se a supremacia da Igreja como mediação única da ação divina na

história. As tradições religiosas dos dominados foram consideradas supersticiosas, ritualistas, animistas, idólatras e substituídas por uma religião do ocidente medieval, entendida como única revelada e, portanto, verdadeira. Realizaram-se campanhas de extirpação dos símbolos, linguagens, ritos e ensinamentos das religiões dos ancestrais.

Índios e negros foram historicamente tratados de forma depreciativa. Considerados fora do projeto da civilização ocidental eram vistos como primitivos, bárbaros, selvagens, um tipo inferior da raça humana, ou mesmo fora da humanidade uma vez que estava em questão se tinham alma. E os negros, “Quando lhes atribuíram alma, tornaram-se imagens do diabo, feiticeiros, tiveram seus locais de culto invadidos e seus símbolos destruídos” (SOUZA JUNIOR, 2004, p. 83). Suas religiões foram descaracterizadas. No novo mundo, o africano passa por um processo de negação da sua identidade cultural e religiosa. Torna-se uma peça na engrenagem produtiva, recebe um nome cristão que lhe é incompreensível, uma marca na carne, um limbambo, colar de ferro e, em alguns casos, uma mordaca. Não é mais o rei, a rainha, o príncipe ou a princesa, o artista, o guerreiro, o cantor, etc. que existia na África.

Mas o cristianismo não conseguiu cancelar plenamente o universo religioso desses povos. Eles foram encontrando formas de preservar os valores religiosos dos ancestrais. Os negros desenvolveram relações afetivas com os seus senhores, formaram bandos e quilombos. Afirmaram assim resistência e conquistaram a liberdade. Índios e negros desenvolveram um cristianismo sincrético pelo qual as memórias, as cosmovisões, a sabedoria foram se transformando na relação com a cultura dos espanhóis, portugueses e índios, e novas concepções foram sendo moldadas. Foi uma espécie de negociação pela sobrevivência, pela qual aceitaram o batismo cristão, a pertença às irmandades, ao estilo familiar europeu, etc. Daqui surge a prática da dupla pertença, considerada por muitos como sinônimo de inautenticidade religiosa. Mas “a dupla pertença surge sempre para desmascarar e ameaçar os modelos religiosos universais e totalizantes” (SOUZA JUNIOR, 2004, p. 85). Tanto a dupla pertença quanto o sincretismo surgem da consequência de uma relação assimétrica entre uma religião que se impõe e outra que procura sobreviver. Isso é visto negativamente pela Igreja oficial, mas para o índio e o negro é uma forma de manter a fidelidade às suas raízes.

Por isso, se hoje a Igreja repensa os caminhos da missão na Amazônia, é importante compreender que a sua presença nas tribos indígenas e nos quilombos da região acontece não pela taxação de negativo em tudo o que o sincretismo manifesta, mas a partir do reconhecimento dos elementos que nisso expressam a forma como o índio e o negro consideram possível compreender e viver o Evangelho. Reconhecer e promover isso faz parte da evangelização. Nem tudo na fé cristã precisa assumir a roupagem da

cultura ocidental europeia. O projeto cristão do Reino pode se expressar de formas diferentes nas tradições culturais e mesmo religiosas desses povos. As crenças, os ritos, as formas de organização e as normas éticas do cristianismo e das religiões indígenas e afro-americanas não se opõem quando compreendidas na contextualidade própria de cada tradição. É possível uma interação positiva, de mútuo enriquecimento, sem deixar de reconhecer o valor também do que não pode ser acolhido. O diálogo com as tradições religiosas desses povos cresce na medida em que elas são reconhecidas em suas riquezas de fé, o que exige “reler a história conjunta, buscar reparação dos danos sofridos e superar os traumas e prejuízos” (OLIVEIRA, 2015, p. 72).

4.2 Elementos que reclamam a atenção do Sínodo

Apontamos acima para a grande diversidade do universo religioso na região amazônica. Vamos focar agora o nosso olhar para as tradições indígenas e afro-americanas, compreendendo que são as mais originais da região e às quais o Sínodo poderia dedicar especial atenção. Elas se configuram como sistemas religiosos bastante diversificados devido aos diferentes povos e etnias. Não temos condições de um estudo exaustivo. O nosso objetivo é apenas indicar traços que sejam, espera-se, o suficiente para mostrar três questões centrais: a riqueza das concepções religiosas indígenas e afro-americanas; elementos que possibilitam sintonias com a fé cristã; e que o diálogo entre elas e o cristianismo se faz necessário, e urgente, para a missão da Igreja na Amazônia como a casa de todos — *oikoumene*.

a) *O Deus único* — Há uma pluralidade de divindades, mas é comum entender que a adoração é dirigida a um Deus maior, muitas vezes um Deus sem nome, ou a quem não importa o nome ou a linguagem utilizada. Para os Quéchua-Aymara, Deus não é conhecido e, portanto, não é definido por nenhum conceito, embora o designem como Wirakucha-Pachakamac (Deus não conhecido, invisível, inefável e criador). Ele é o maior e mais que tudo, o Criador permanente e onipresente, e para conhecer algo dele é preciso considera-lo junto com as pessoas e a criação inteira. Nas religiões afro também existe a crença num *Deus* único — ao contrário do que muitos pensam, não são politeístas. Isso é bem claro no mundo banto. Olorum, o Inacessível, é o Ser Supremo, a causa primeira e última de tudo o que existe. Não há preocupação em definir o Ser Supremo, mas sim em reconhecer a sua presença e ação no mundo dos humanos e da criação. Cada povo conhece uma parte de Deus (TREIN, 2015, p. 33). Dessa forma entende-se a Sua vontade, e vivê-la é o que orienta toda a existência da pessoa.

b) *As mediações da divindade* — As diferentes etnias e nações indígenas e afro-americanas têm um panteão próprio. Suas crenças mostram um universo feito de espíritos e divindades sempre associadas aos elementos

da natureza como a água, o fogo, o ar, a terra, as matas, etc., que podem comunicar aos humanos as forças dos elementos naturais, influenciando a existência no cotidiano. Deus é, em geral, compreendido como distante do mundo, inacessível e incognoscível. Não tem preocupação com as vicissitudes dos humanos. Para isso existem mediadores do Grande Deus. Os Quéchuas creem nos espíritos das montanhas, os *Apus* (Senhor, o grande). As montanhas são obras divinas com a finalidade de vigiar e proteger os agricultores. Nelas moram os espíritos que realizam essa ação, podendo também dar castigo para quem o mereça. Reverenciam também *Supay*, o espírito do bem ou do mal. Para os Guaranis o cosmos é habitado por muitos seres de caráter divino, espiritual e sobrenatural. Dentre as divindades destacam-se *Ñanderu* (Nosso, grande, Pai) e *Tupã* (Magnífico). Para os seguidores do Candomblé e na Umbanda, a comunicação com Olorum se dá através dos Orixás, os quais são a personificação de todos os aspectos da natureza (oceanos, rios, montanhas, trovão, chuva, ferro, etc.) e todos os atributos humanos (inteligência, amor, sexualidade, sensualidade, agressividade, esperteza, etc.), que eles comunicam aos humanos. Esta personificação engloba tanto o positivo quanto o negativo. Os orixás têm sentimentos: amam, sofrem, ficam tristes ou alegres ou com raiva. Deus e os espíritos intermediários estão em tudo: no lar, no trabalho no campo, na comunidade, na caça, nas festas, na guerra, na saúde, na doença, além das celebrações religiosas. A compreensão da presença e ação divinas nesses sinais e momentos da vida pessoal e coletiva varia muito. Mas a presença de Deus não tem importância pelo conceito que lhe é atribuído, e sim “pelos valores e atitudes que gera” (ALBÓ, 1989, 279).

b) *A criação* — As tradições religiosas indígenas e afro-americanas creem que na origem do cosmos, existe a ação de um Ser Superior, que ordena os astros, o céu, a lua, tirando do caos em que se encontravam inicialmente. Cultivam seus mitos da criação. Os Tupi-Guaranis dizem que Tupã cria a Mãe Terra e desenha nela as formas futuras: montanhas, lagos e rios. Tudo na natureza — as matas, os rios, as montanhas, os animais — tem um “dono” o qual é invocado nas celebrações (MELIÁ, 1989, p. 328). E tudo está interligado: os espíritos, a natureza, as pessoas pertencem a uma realidade comum. No centro de tudo estão os espíritos das coisas. Na conexão entre os vários elementos da realidade, tudo tem vida, inclusive os montes, que os Aymara da Bolívia entendem como um lugar privilegiado para o contato com as divindades. *Abya Yala*, *Pachamama*, é a Mãe Terra, de onde procedemos, onde nos mantemos vivos e para onde retornaremos no final desta existência. A terra tem um caráter sagrado, tem vida e espírito.

O profundo sentido religioso da criação se observa também na cultura afro. O *Bantu* e *Nagô*, por exemplo, entendem que homens e mulheres se correspondem como seres envolvidos por Deus, o qual criou o ser humano e a natureza ao mesmo tempo. Há uma energia vital que envolve todo o

criado, o *axé*: tudo o que procede do criador tem *axé*, e nisso consiste a vida criatural, como energia e força vital. Daqui porque o ser humano é parte da natureza e com ela interage fraternalmente. Ao mesmo tempo, o ser humano está acima da natureza, pela relação especial que desenvolve com o Criador.

Em síntese, a crença maior dos povos indígenas e afro-americanos é em um Ser Superior celeste, em espíritos e na natureza. Não obstante a diversidade de mitos, ritos e cultos, suas tradições religiosas têm em comum a crença num Ser superior que é o Criador de tudo o que existe; que todas as realidades têm um espírito; em mediações entre Deus e a criação; em poderes sobrenaturais, que se manifestam pela mediação do líder religioso; que há vida após a morte.

c) *A vida religiosa* — A religião não é um setor da vida, permeia-a completamente, influencia a vida cotidiana das pessoas. Ela se mostra em totalidade por meio do rito presidido pelo líder religioso da comunidade. Os rituais estão no centro da vida comunitária. Na tradição Quéchuá é fundamental o culto à terra, *pachamama*, considerada sagrada, uma realidade física e espiritual. Ela é o princípio da fertilidade agrícola, que dá o alimento e as condições necessárias à conservação da vida. Por isso é preciso agradecer pelo que ela nos dá, num ritual religioso solene e festivo, de modo que o “pagamento” à *Pachamama* é o principal culto Quéchuá. As religiões afro realizam seus ritos em locais determinados com orações comunitárias, danças e cantos. As celebrações marcam acontecimentos da vida pessoal ou comunitária, fortalecem a vida comum, celebram a passagem da vida para a morte.

A celebração ritual têm seus ministros, os sacerdotes, membros da comunidade que possuem uma especial relação com os espíritos. Os sacerdotes Quéchuas (*paqo*) dialogam com as forças espirituais (advinho, curandeiro) em função de um indivíduo ou da comunidade, interpretam os sonhos e dominam o uso das ervas medicinais. Existe também o *laika* (bruxo) que tem controle sobre os espíritos. Nos cultos afros, a intermediação que os Orixás/Loas fazem entre Deus e a humanidade se manifesta pela ação dos sacerdotes. No culto normalmente se utiliza amuletos e objetos mágicos. A religião é essencialmente ritualística e litúrgica, e os ritos e funções seguem modalidades fixas, invariáveis e tradicionalistas. O ato ritual é impregnado de um sentimento mágico e quem não segue rigidamente o ritual tradicional arrisca de incorrer na raiva e no castigo das divindades.

d) *O valor da comunidade e da pessoa* — O pensar indígena e afro é inclusivo, vinculando os seres humanos, a natureza e a comunidade. A pessoa não existe sem a comunidade, a qual para os povos afros é representada pela casa, onde existe o cuidado e acalanto da vida. Esta inclui os antepassados, cuja memória é guardada em cada criança, como sendo o pai

que retorna (*Baba tundê*) (SOUZA JUNIOR, 2004, p. 83). A comunidade assenta-se na tradição, como o que permite a continuidade dos conhecimentos e valores que identificam um povo. Por isso, o ato de viver não basta, é preciso conviver, em relações de amizade e solidariedade que comprometem vitalmente. Daqui procedem as virtudes como o respeito ao outro em seu modo de ser, de agir, de entender o mundo. A pessoa é valorizada como referencial para o sistema sócio-cultural e religioso nas tribos e nos quilombolas. Ela representa o sagrado, pois somos “deslocamento de matérias ancestrais” (SOUZA JUNIOR, 2004, p. 89). A pessoa humana, em macua *mutthu*, é considerada um valor básico da criação, está no centro. Ela possui uma força que a diferencia dos demais seres vivos, seu dinamismo vital, e a assemelha ao Ser Supremo que a criou. Assim, ainda que privilegiada pela sua condição espiritual, a pessoa é também uma criatura da natureza, tem um vínculo estreito com toda a criação e precisa adequar-se ao ritmo da vida que a natureza apresenta, como as chuvas, o sol, as estações do ano.

e) O valor da natureza — Para as religiões indígenas e afro-americanas a natureza, a terra, o cosmos inteiro tem uma dimensão sagrada. As forças espirituais atravessam a realidade natural inteira, sua origem, seu ciclo, seu fim. Três elementos da natureza são centrais nas culturas indígenas e afro: a) a terra, como elemento central da vida, o princípio de tudo. Todos os seres vivos são constituídos de terra, dela surgem, nela vivem, para ela retornam, como morada dos ancestrais; b) sendo a terra o princípio, a água é a origem das coisas, pelo que terra e água se conjugam sempre, por exemplo no Candomblé; c) o fogo, com vários significados, utilizado nas cerimônias religiosas, nas festas, na proteção do frio e dos animais.

Esses elementos da religiosidade indígena e afro, ainda que apresentados em forma de um retrato fragmentado, ajudam para compreender a centralidade da religião na vida desses povos. É fundamental entender que o que acontece neste mundo tem vínculo com o mundo divino e espiritual. O mundo e a vida nele são sacralizados, o que se expressa tanto pelo sistema cultural quanto pelo específico religioso, formando uma unidade na orientação do cotidiano.

4.3 Horizontes de ecumenicidade

Os elementos religiosos indígenas e afro-americanos acima considerados possuem forte ecumenicidade que favorecem o diálogo com a fé cristã. Se considerados no Sínodo, esses elementos muito contribuem para a compreensão dos novos caminhos da Igreja e para uma ecologia integral. Destacamos:

Em relação ao divino: os índios e descendentes afros mostram grande sensibilidade e respeito para com as diferentes concepções do divino. Cada

povo afirma a sua própria divindade e desenvolve atitudes de reverência e temor em relação à divindade de outros povos. Ensinam humildade na concepção do divino, pois ele é o inominável e cada um conhece apenas uma parte da sua verdade. Deus vive acima de tudo.

Holismo – tudo está interligado, numa conexão profunda e espiritual entre as coisas. Nas tribos indígenas e nos quilombos afirma-se que três realidades são o fundamento e a essência de tudo: a divindade, a criação e a comunidade. Essas três realidades são interdependentes, formando um todo:

cada uma delas necessita da outra; por isso não existe uma dependência nem uma independência absoluta, é certo que cada uma possui sua própria força, mas ao mesmo tempo esta força se realiza em função do outro. Assim, a comunidade necessita da natureza, de seus frutos para invocar as divindades (ALIAGA, 2017, p. 53).

Ética da convivência. A reciprocidade é a base das relações humanas e sociais. Ela forma uma comunhão solidária e dialética, onde não se valoriza o indivíduo por si mesmo e nem a comunidade, mas a relação entre ambos, de reciprocidade, de solidariedade, de enriquecimento mútuo. Uma pessoa é dom para outra pessoa e para a comunidade, e a comunidade é dom para as pessoas. “A plenitude da justiça é o dom, a generosidade cada vez maior” (ALBÓ, 1989, p. 280). A ética se desenvolve em função da coletividade e da divindade. Para os Aymara, o sol, a terra e os seres humanos são como que uma grande comunidade, o que significa interação entre a divindade, a criação e a comunidade (ALIAGA, 2017, p. 54). Para os Rarámuri-Pagótuame sempre que alguém comete algum erro o que preocupa é sua consequência comunitária, o que exige uma reparação rápida e envolve toda a comunidade. Não há uma noção prévia de pecado, ele é visto a partir de seus efeitos na coletividade, é algo social, comunitário (ROBLES, 1989, p. 75-77). O castigo recebido por algum erro é para reincorporar a pessoa na comunidade (MAURER, 1989, p. 133). É importante observar que essas crenças de algum modo se relacionam com aquelas de povos indígenas de outras regiões da América Latina. Os povos Maya, por exemplo, entendem que o erro cometido (pecado) rompe com a harmonia consigo mesmo, com o próximo, a comunidade e o mundo celeste. Também pode causar doenças em quem cometeu o erro/pecado. O castigo recebido pelo erro restaura essa harmonia e possibilita que os deuses voltem a proteger a comunidade, com bom tempo, boa colheita, etc. (MAURER, 1989, p. 133). Analisar a relação entre as crenças fundamentais dos povos indígenas de toda a América Latina exige outro estudo, não possível de ser feito aqui. Citamos esse fato apenas para mostrar que defender e promover os valores dos povos originários da Amazônia de algum modo os vincula com outros os povos, tal como defender a biodiversidade da Amazônia implica em defender algo vital para toda a humanidade.

Relações de gratuidade e festa: as relações verdadeiras na comunidade são na gratuidade e na festa. Tomemos o exemplo dos povos Guaranis, para quem “a festa (*areté*) é o tempo (*ára*) verdadeiro e autêntico (*eté*) (MELIÁ, 1989, p. 320). Expressa a amizade, o companheirismo, mas também pode mostrar as tensões e divisões entre os membros da comunidade. A festa mostra a verdade das relações comunitárias. A festa é também a “metáfora concreta de uma economia de reciprocidade vivida religiosamente” (MELIÁ, 1989, p. 321). Nela acontece o intercâmbio de bens, de consumo ou de uso, uma distribuição igualitária onde o dar implica no receber, alegremente, e também saber dar, num verdadeiro diálogo social.

Cuidado com a criação: a terra é sagrada, tem espírito e vida. A ela se deve agradecer e cuidar de tudo o que possui e oferece para a conservação da vida. Assim acontece com os povos andinos no momento da sementeira, quando se faz uma oração a Deus pedindo permissão para semear. Tudo vem da terra e a ela retorna, como acontece com o enterro do cordão umbilical ou do primeiro corte de cabelo do bebê.

Esses elementos, entre outros, centrais nas crenças dos povos indígenas tem um forte potencial interativo, dialógico e ecumênico. Em sintonia com o Evangelho, levam a uma revisão das doutrinas da Igreja de modo a favorecer uma compreensão indígena, afro e cristã da *oikoumene*.

Concluindo: urgência da missão em perspectiva dialógica na Amazônia

A tarefa missionária foi historicamente realizada, e em alguns ambientes o é ainda hoje, também como negação de outras formas de crer. A missão afirma, assim, a Igreja como única detentora da verdade religiosa e o anúncio do Evangelho é marcado pela apologia conflituosa. Dessa forma, a identidade cristã e eclesial é afirmada por tendências que enfatizam mais a separação e o distanciamento do que a sintonia, a convergência e a cooperação na busca da Verdade. O comportamento psicológico consequente produz preconceitos e hostilidades no interior do cristianismo e com os demais credos, colocando a missão num contexto de contendas doutrinárias, pastorais e espirituais. Nesse contexto, o diálogo e a cooperação não são constitutivos da missão, apenas estratégias de cooptação do outro. Assim, o campo de missão torna-se um campo de batalha espiritual.

O Sínodo para a Amazônia tem o desafio de superar essa postura, compreendendo como o pluralismo religioso e as novas correntes de espiritualidades que ali se encontram orientam o sentido da vida de seus seguidores. Não se trata de concordar, mas de dialogar. Por outro lado, o processo de secularização também se manifesta na região amazônica e torna a sociedade indiferente ao discurso religioso. Além disso, a persistência da divisão

entre os cristãos – e sua intensificação no atual pentecostalismo – fragiliza a pregação e o testemunho convincente do Evangelho. Nesse contexto, urge ainda mais abrir canais de diálogo. O Sínodo pode ajudar a Igreja na Amazônia a deslocar-se da posição triunfalista em que a história a colocou por sentir-se portadora da salvação para todo o mundo, e abrir-se a uma interação positiva com outras formas de entender a salvação/realização da humanidade no século XXI. Não é abrir mão da convicção cristã, mas reconhecer os valores nas convicções também de quem não a segue. Ela precisa olhar para fora de si mesma, deixar de ser “auto-referenciada” e compreender a legitimidade dos valores culturais e religiosos do outro como realidades da graça multiforme. Há salvação fora das instituições religiosas cristãs! Caminhos autônomos, paralelos e mesmo na contra-mão da Igreja respondem a muitos questionamentos existenciais de pessoas, comunidades e povos. E antes de fazer resistência a eles é preciso compreendê-los. Decididamente a missão em nossos dias precisa incorporar e promover a “cultura do encontro” e do “diálogo” que implica num mútuo reconhecimento e cooperação entre as diferentes formas de crer. Esse é um caminho imprescindível para a Igreja na Amazônia e para uma ecologia integral.

Sabemos que não contemplamos neste estudo a totalidade das expressões religiosas da Amazônia, o que seria impossível fazer nos limites de um artigo. Particularmente importante é tratar do pentecostalismo nessa região, identificando os desafios e as possibilidades para a missão da Igreja e o Sínodo da Amazônia. Remetemos o/a leitor/a para estudos que tratam especificamente dessa questão (BOYER, 2008; RODRIGUES, 2018), onde certamente encontrará indicações para a continuidade e ampliação da proposta que aqui fazemos.

Siglas

AG	= Decreto <i>Ad Gentes</i>
CELAM	= Conselho Episcopal Latino-Americano
CNBB	= Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DH	= Declaração <i>Dignitatis Humanae</i>
EG	= Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
GS	= Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
LS	= Carta Encíclica <i>Laudato Si'</i>
NA	= Declaração <i>Nostra aetate</i>
OT	= Decreto <i>Optatam totius</i> ,
UR	= Decreto <i>Unitatis redintegratio</i>
RH	= Carta Encíclica <i>Redemptor hominis</i>

Referências

ALBÓ, X. Experiência religiosa aimara. In: MARZAL, M. M. *et al* (Ed.). *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 226-292.

ALIAGA, C. I. *Diálogo Holístico Aymara-Cristiano*. Cochabamba: Verbo Divino, 2017.

BOYER, V. *La renaissance des perdants: évangéliques, évangélistes et migrations en Amazonie brésilienne*. Paris: IRD-Karthala, 2008.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Missão e Cooperação Missionária: orientações para a ação missionária da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2016.

CONCEIÇÃO, D. Perspectivas investigativas da religião na Amazônia: reflexões sobre a emergência do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. *Numen, Juiz de Fora*, v. 15, n. 2, p. 295-317, 2012.

CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2007.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB, 2007.

CONSTANTINO, C. *Estudo comparativo entre a teologia africana e a teologia afro-americana*. 2006. 159 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2006. p. 65. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp023231.pdf>> Acesso em: 28 ago. 2018.

CORDOVIL, D.; CASTRO, D. T. de. Espiritualidades Holísticas na Metrópole da Amazônia: presença e expansão de Religiões de Nova Era em Belém, Pará. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 115-137, 2014.

FRANCISCO, Papa. *Angelus* (15 de outubro de 2017). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2017/documents/Papa-francesco_angelus_20171015.html>. Acesso em: 28 ago. 2018.

_____. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

_____. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. Discurso no encontro inter-religioso e ecumênico em prol da paz em Bangladesh (01/12/2017). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/december/documents/Papa-francesco_20171201_viaggioapostolico-bangladesh-pace.html>. Acesso em: 05 jun. 2018.

_____. *Textos e homilias da sua viagem apostólica ao Brasil, por ocasião da XXVII Jornada Mundial da Juventude* (22 a 28 de julho de 2013). p. 79. Disponível em: <www.diocesedejales.org.br/home/discursos-e-homilias-do-Papa-francisco-na-jmj-rio-2013>. Acesso em: 04 jul. 2018.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Sínodo para os povos da Amazônia: Igrejas de nove nações sul-americanas estariam envolvidas*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567817-sinodo-para-os-povos-da-amazonia-Igrejas-de-nove-nacoes-sul-americanas-estariam-envolvidas>>. Acesso em: 13 set. 2018.

JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptor hominis*. Roma, 1979. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>. Acesso em: 22 ago. 2018.

LEAL, L.N.; NEDER, V. *IBGE traça o retrato do desmatamento no Brasil*. Agência Estado, 18/06/2012. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/noticias/geral,ibge-traca-o-retrato-do-desmatamento-no-brasil,887875>>. Acesso em: 13 set. 2018.

MAURER, E. O cristianismo Tseltal. In: MARZAL, M. M. *et al* (Ed.). *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 112-162.

MELIÀ, B. Experiência religiosa guarani. In: MARZAL, M.M. *et al* (Ed.). *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 293-347.

OLIVEIRA, D. M. de. O encontro entre religiões andinas e o cristianismo. In: ZWETSCH, R. E. *Conviver: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. p. 59-74.

PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Ecclesiam Suam*: sobre os caminhos da Igreja. Roma, 1964. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>. Acesso em: 28 jul. 2018.

_____. *Carta Encíclica Evangelii Nuntianti*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Roma, 1975. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em: 10 set. 2018.

ROBLES, J.R. “Os rarámuri-Pagótuame”. In: MARZAL, M. M. *et al* (Ed.). *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 35-111.

RODRIGUES, D. Diversidade religiosa e pentecostalismo na Amazônia: algumas reflexões antropológicas. *Pax Domini*, v. 3, p. 03-11. Ago. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.fbnovas.edu.br/index.php/paxdomini/article/view/30/34>>. Acesso em: 26 mar. 2019.

SANTOS, W. *Desmatamento da Amazônia equivale ao Estado de São Paulo*, 2015. Disponível em: <<https://organicsnewsbrasil.com.br/meio-ambiente/desmatamento/desmatamento-na-amazonia-equivale-ao-estado-de-sao-paulo/>>. Acesso em: 13 set. 2018.

SECRETARIA GERAL PARA O SÍNODO DOS BISPOS. Sínodo para a Amazônia. *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. Documento Preparatório. Roma, 2018. Disponível em: <<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/06/08/0422/00914.html#po>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS. *A Igreja e as outras religiões: diálogo e Missão*. Roma, 1984. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html>. Acesso em: 05 set. 2018.

SILVA, A. A. da. A teologia afroamericana no atual contexto brasileiro. In: SILVA, A. A. da; SANTOS, S. Q. *Teologia Afro-americana II: avanços, desafios e perspectivas* (III Consulta Ecumênica de Teologia Afro-americana e Caribenha). São Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 2004. p. 71-80.

SILVEIRA, D. O. da; REIS, M. V. de F. Apresentação do Dossiê: As Religiões na Amazônia. *PLURA — Revista de Estudos de Religião*, v. 6, n. 2, p. 5-9, 2015. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/1129/pdf_144>. Acesso em: 15 ago. 2018.

SOUZA JÚNIOR, V. C. de. Comunidades afro-brasileiras: abordagens antropológica e teológica. In: SILVA, A. A da; SANTOS, S. Q. dos. *Teologia Afro-americana II: avanços, desafios e perspectivas*. São Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 2004. p. 81-90.

TREIN, H. A. Religiões indígenas desafiam reflexões. In ZWETSCH, R. E. *Conviver: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. p. 31-44.

Artigo submetido em 30.10.2018 e aprovado em 05.04.2019.

Elias Wolff é Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2000). Membro do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PUCPR e Coordenador do Núcleo Ecumênico e Inter-religioso da PUCPR. Orcid.org/0000-0003-2479-2340. E-mail: elias.wolff@pucpr.br

Endereço: Rua Alferes Poli 3390
80220-051 Curitiba – PR