

# Espiritualidade ecológica integral a partir dos povos indígenas

## Integral ecological spirituality from indigenous peoples

Antônio Lopes Ribeiro<sup>1</sup>

### Resumo

Em um contexto em que a humanidade se desintegra rapidamente, a sustentabilidade da vida no planeta constitui uma necessidade e finalidade primária, para a qual convergem as religiões mundiais. Isto faz com que as religiões se aproximem, consolidando-se cada vez mais a consciência de que habitamos uma casa comum e temos como bandeira a luta por um mundo sustentável. O continente latino-americano é mundialmente conhecido por suas imensas florestas, com uma rica biodiversidade, cuja preservação se deve aos povos originários que o habitam, há milhares de anos. Com eles temos muito a aprender sobre a preservação da natureza, e é disso que trata este artigo, valendo-nos de uma pesquisa bibliográfica, para verificarmos no imaginário dos povos indígenas, elementos constitutivos para uma espiritualidade ecológica integral, a única capaz de conscientizar os povos de que só sobrevivemos se a Terra vive.

### Palavras-chave

Religião. Ecologia. Espiritualidade. Sustentabilidade.

### Abstract

In a context in which the humanity is rapidly disintegrating, the sustainability of life on the planet constitutes a primary need and purpose, towards which the world's religions converge. This brings religions closer together, consolidating the awareness that we live in a common home, and that we have as a banner the fight for a sustainable world. The Latin American continent is known worldwide for its immense forests, with a rich biodiversity, whose preservation is due to the native peoples who have inhabited this continent for thousands of years. With them we have a lot to learn about the preservation of nature, and that is what this article is about, making use of a bibliographical research, to verify in the imaginary of indigenous peoples, constitutive elements for an integral ecological spirituality, the only one capable of raising awareness among peoples that we only survive if the Earth lives.

### Keywords

Religion. Ecology. Spirituality. Sustainability.

## INTRODUÇÃO

Por muito tempo, as religiões se mantiveram à distância, assistindo, juntas, às barbáries cometidas contra a humanidade. Agora, movidas que são para uma responsabilidade comum, visando garantir o futuro do homem e a preservação da vida no planeta, as religiões se despertam para o diálogo, a fim de intercambiar suas riquezas espirituais. Isto se deve à conscientização de que pertencemos a uma só família humana e que, para sobrevivermos neste

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Especialista em Diálogo Ecumênico e Inter-religioso pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC/FAJE). Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília (FATEO). Pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FATEO. Contato: [lopesribeiroa@gmail.com](mailto:lopesribeiroa@gmail.com).

## **Espiritualidade ecológica integral a partir dos povos indígenas**

planeta, necessitamos estabelecer uma ética global comum, voltada, sobretudo, para a preservação da natureza. Mais do que em outras épocas, a espécie humana necessita atuar em conjunto e formar uma só família. Consolida-se no mundo inteiro a tendência apontada pelo papa Francisco, na *Laudato si'* (LS 164), de “conceber o planeta como pátria e a humanidade como povo que habita uma casa comum”. Ao nos abriremos a outros universos religiosos, pela via do diálogo, poderemos perceber o quanto temos em comum e envidar esforços conjuntos, para um mundo sustentável.

Em um contexto em que a humanidade se desintegra rapidamente, uma questão como a sustentabilidade da vida no planeta constitui uma necessidade e finalidade primária, para a qual convergem as religiões mundiais. O continente latino-americano é mundialmente conhecido por suas imensas florestas, com uma rica biodiversidade, cuja preservação se deve em grande parte aos povos originários que o habitam há milhares de anos. É chegada a hora de reconhecermos que suas religiões constituem uma grande oportunidade de construirmos juntos novos paradigmas de compreensão da realidade e fornecermos ao mundo alternativas de vida para todos (HERNÁNDEZ, 2000, p. 110). Nesse sentido, faz-se mister que os povos indígenas deixem de ser vistos só como objeto de estudos acadêmicos ou de ações integracionistas, desenvolvidas pela Igreja católica ou organismos nacionais ou internacionais, com a finalidade de recuperação de sua cultura, e passem a ser considerados “como companheiros de caminho, como sujeitos protagonistas” (HERNÁNDEZ, 1997, p. 118), na luta pela preservação do meio ambiente, com todo o seu ecossistema.

Em uma breve aproximação da teologia indígena, tornou-nos possível perceber que a forma com que algumas culturas indígenas mais expressivas, como remanescentes das civilizações incas, maias e astecas, vivem suas crenças atende ao clamor da criação e da humanidade, fazendo uso de uma linguagem holística (festas rituais, pensamento, afetividade, oração, solidariedade, responsabilidade etc.). Longe de se qualificar como um exercício mental ou antropocêntrico, muitas das reflexões teológicas indígenas têm por protagonistas comunidades sábias cuja fé estabelece vínculos com o Mistério, mediante símbolos. É da terra que brota sua sabedoria, pois é nela que os seres humanos expressam suas relações e seus conhecimentos. Em consonância com essas sabedorias milenares e com a própria teologia indígena atual, “quem crê, festeja, trabalha, fala, ama, pensa, é uma realidade humana, cósmica, espiritual; trata-se de componentes distintos e complementares, enraizados na terra e admiradores do céu”. Como fazem os maias, os indígenas invocam a Deus como “coração da terra, coração do céu” (IRARRÁZAVAL, 2008, p. 77).

Ao definir progressivamente sua própria teologia, os povos indígenas vão “forjando suas metodologias e compreensões da presença de Deus” (IRARRÁZAVAL, 2000, p. 104), com uma profunda incidência no âmbito da ecologia, o que ajuda a reparar, no âmbito da teologia cristã, o divórcio forçado entre Deus e a natureza, o qual teve consequências desastrosas, pondo em risco a continuidade de vida humana neste planeta. No que se distancia

de uma teologia europeia, que fora transplantada para este continente, a teologia indígena latino-americana é profundamente arraigada em suas experiências de vida, mitos, utopias, ritos e éticas, não estando, portanto, “delimitada pelo religioso, mas por toda a busca da vida plena com os seus símbolos espirituais” (IRARRÁZAVAL, 2003, p. 95). Dessa teologia o cristianismo tem muito a aprender, principalmente sobre uma espiritualidade ecológica integral, pois “o olhar indígena ama uma realidade animada por seres sagrados” (IRARRÁZAVAL, 2000, p. 104), e aqui, pode ajudar a superar a ruptura da relação do homem com a natureza.

Propomos neste artigo uma abordagem sobre elementos presentes no imaginário de algumas religiões indígenas deste continente, para a consolidação de uma espiritualidade ecológica integral, que se define em nível mundial, em vista à sustentabilidade da vida no planeta Terra. Acreditamos que podemos extrair das práticas e do imaginário desses povos, de suas elaborações teológicas, crenças e espiritualidade, elementos importantes para uma espiritualidade ecológica integral, sorvendo de suas fontes o que tem de mais importante para a preservação da natureza e garantia de sustentabilidade da vida no planeta.

## **1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEMA “ECOLOGIA INTEGRAL”**

O tema ecologia não só é novo, amplo e complexo, como desesperadamente urgente. Mais recentemente, esse tema ganhou um peso extraordinário, após a publicação da *Laudato si'* em que propõe um projeto de “ecologia integral”, a fim de recuperar a natureza, partindo do princípio de que “tudo está interligado” (LS 117). Ao lado do tema da ecologia está o da sustentabilidade da vida no planeta Terra. Este é um tema de interesse mundial, que exige uma consciência solidária, igualmente global. Hoje não se descarta a hipótese de que o fim da vida planetária seja uma possibilidade próxima. Se a destruição da natureza, que se acelera cada vez mais, não for descontinuada, tornará impossível a vida humana no planeta (SOUZA, 1997, p. 18). Se na Segunda Guerra Mundial vivemos um holocausto humano devastador, com a morte de 70 a 85 milhões de pessoas, entre as quais contam-se os seis milhões de mortos pelo nazismo na Alemanha, a maioria de pessoas do judaísmo, mas entre as quais estavam comunistas, anarquistas, poloneses, ciganos, negros, pessoas portadoras de deficiências, homossexuais, ou que simplesmente eram contra o nazismo, de seis milhões de judeus na Alemanha, hoje vivemos um novo holocausto, só que desta vez, é ecológico, no qual estamos todos morrendo graças ao pecado da acumulação de recursos e de um desenvolvimento que é para poucos, à custa da morte de muitos.

O homem perdeu a sensibilidade para com a natureza. Já não a vê mais como portadora de vida e fonte de vida. Aqueles que devastam a natureza, seguindo regras de um mercado capitalista, que reduz a vida humana e a Terra ao cálculo meio-fim, se esquecem de que “a vida da Terra não é um meio para acumular riquezas, mas condição de possibilidade de viver” (CHAMBE, 2010, p. 44). A Terra não se reduz a um baú de recursos do qual “podemos tirar a nosso bel-prazer” (BOFF, 2000, p. 238). Os assassinos da natureza ignoram o grande risco que

corremos com a degradação do meio ambiente. Afinal, a destruição do tecido da vida da natureza tem por consequência a destruição da própria vida humana (TAMAYO, 2011, p. 80-81). Portanto, aqueles que a destroem se esquecem que só podemos viver se a Terra vive. Isto faz com que a salvaguarda da criação se torne um imperativo urgente.

Tornou-se lugar-comum, nos dias de hoje, organizações nacionais e internacionais de ecologistas e ambientalistas, referirem-se à necessidade de “salvar” o planeta (VIGIL; CASALDÁLIGA, 2014, p. 19). Por muitos séculos, permaneceu viva no inconsciente coletivo do cristianismo a necessidade de salvação da alma, por meio de um ascetismo de negação do mundo, tido como lugar de pecado. Esta visão colocou os fiéis de costas para a natureza e contra ela. Segundo Vigil (2017, p. 222), o amor cristão, enquanto virtude central na visão cristã tradicional, tornou-se cego perante a natureza, ignorando-a como se não existisse ou mesmo não tivesse valor. É preciso, portanto, repensar o conceito de salvação, de forma a contemplar também a natureza. Fazendo nossas as palavras de Marcelo Barros (2010, p. 224), torna-se urgente a necessidade de resgatar a sacralidade da Terra, celebrando “uma espécie de pacto espiritual de respeito e cuidado ecológicos”, com as grandes religiões, com organismos internacionais, e principalmente com as tradições indígenas latino-americanas, as quais, por suas visões holísticas integradoras, têm muito a ensinar sobre a preservação da natureza e, conseqüentemente, da vida como um todo.

Quando se fala em sustentabilidade da vida no planeta Terra, nosso olhar deveria voltar-se, com efeito, para a austeridade de vida dos povos originários deste continente, e nos convencer de que “somente estilos austeros de vida como os dos povos indígenas são sustentáveis para o futuro” (HERNÁNDEZ, 2012). É muito simples de se perceber isto. As áreas mais intactas de nosso continente são as reservas indígenas, as quais “estão mais protegidas do que os parques nacionais” (FLORES, 2003, p. 17). Daí a importância da interação com as tradições indígenas, as quais têm muito a nos ensinar, sobretudo porque uma solidariedade mundial que visa a sustentabilidade da vida no planeta, não pode separar-se do dinamismo do cosmos e da qualidade espiritual dos povos (IRARRÁZVAL, 2003, p. 95-96). De fato, esses povos têm uma profunda lição a dar à humanidade sobre uma espiritualidade ecológica integral; afinal, em seu imaginário, tudo está interconectado.

De acordo com Suess (2004, p. 66), na vida dos povos indígenas nos deparamos com muitos gestos “de ternura pedagógica e convivência socioecológica”, que nos leva a perceber que ao contrário da sociedade dominante, predomina em seus territórios a lógica de outro projeto de vida, de um “outro mundo”, que além de ser uma herança e uma utopia, é uma construção cotidiana. Com os indígenas podemos aprender algumas lições importantes de como priorizar a vida, não fazendo escolhas erradas, optando sempre em função do que tem vida. Paiva Flores (2003, p. 16) nos ensina que em sua tribo, quando um índio sai para caçar, mesmo que encontre muitos animais, só mata um. “Ele é orientado sobre a necessidade de ter sempre a caça. Se matar todos hoje, que comerá amanhã?”. Segundo Suess (2004, p. 66-67), os índios são

capazes de socorrer um papagaio numa cabana em chamas, enquanto jogam o ouro da aldeia em um rio. Ou seja, “salva-se o papagaio vivo e despreza-se o ouro morto”. Esta é uma pedagogia de profundo senso comunitário e solidário, em que a vida do outro não é referida apenas ao humano, mas à natureza, um animal, uma ave. Isso evidencia claramente “que a vida é vida em rede, onde uns têm necessidade dos outros. [...] A vida do outro é necessária. Todos são necessários” (SUESS, 2004, p. 67).

A questão ecológica para os guarani mostra uma relação recíproca com a terra de tal maneira que sem ela é impossível que expressem seu modo de ser. Melià (1989, p. 336) pontua que “a terra guarani vive com os guarani que nela vivem”. Longe de se resumir à natureza, a ecologia guarani vai além, não se define por seu valor exclusivamente produtivo. O guarani se refere à terra em que habita como *tekoha*, designando como *tekó* o seu modo de ser, seu sistema, sua cultura, sua lei e costumes. Deduz-se disso que o *tekoha* “é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani”. Com toda sua materialidade terrena, *tekoha* é, sobretudo, uma inter-relação de espaços culturais, de ordem econômica, social, religiosa e política. É o lugar em que os guarani vivem conforme seus costumes. Assim, é a boa terra guarani, de tal forma real porque revestida de sacralidade. Segundo Paiva Flores (2003, p. 14), mais do que adquirir uma casa própria, viver num *tekoha* significa “morar em paz num espaço sagrado, em harmonia com a natureza sagrada e sob o olhar amigo do criador”.

Se há algo que caracteriza bem a questão ecológica, ou mesmo uma espiritualidade ecológica entre os povos indígenas, é que na base de praticamente todas as suas religiões, encontra-se a relação do ser humano com a natureza e a interdependência de todos os seres vivos. Isto pode contribuir para a superação do que Tamayo (2011, p. 42) chama de um antropocentrismo arraigado no paradigma filosófico ocidental, que tem como correspondente o modelo de desenvolvimento técnico-científico que só visa o lucro. Se a questão ecológica, com a preservação do meio ambiente, se define cada vez mais como um tema global, da comunidade humana como um todo, pois é de vital importância para a sustentabilidade da vida no planeta, temos muito que aprender com os povos deste continente, conscientes de que: ou nos salvamos com a natureza, ou padeceremos todos com ela.

## **2 ELEMENTOS DO IMAGINÁRIO INDÍGENA QUE CONSTITUEM UMA ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA INTEGRAL**

Se existe uma oferta mais preciosa, que todas as religiões procuram disponibilizar para as pessoas, sem dúvida, é a ideia da divindade. A questão sobre Deus envolve a busca por sentido à vida.<sup>2</sup> Mas é uma questão desafiadora. Afinal, Deus escapa a qualquer formalidade, estereótipo ou conceito. Como nos recorda frei Betto (2010, p. 36), “a visão que temos do

---

<sup>2</sup> Panikkar (2005, p. 256) defende que toda a discussão em torno das provas da existência de Deus e sobre o próprio Deus, repousa sobre esse pressuposto incontestável e fundamental: “Deus é a misteriosa chave que dá sentido à existência tanto pessoal como histórica e cósmica do homem, da sociedade e do mundo”.  
**Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 9, n. 15, p. 248-260, jul./dez. 2021  
252 ISSN 2595-8208

## **Espiritualidade ecológica integral a partir dos povos indígenas**

mundo interfere em nossa visão de Deus, assim como o modo como entendemos Deus influi em nossa visão da vida e do mundo”. No cristianismo, a imagem dual de um Deus transcendente e alheio ao mundo, em nada contribuiu para a preservação da natureza. Ao contrário, acabou por legitimar sua dessacralização. Fazendo frente a essa concepção dual de Deus, que contrasta com a visão holística de nosso tempo, de uma totalidade harmônica entre matéria, energia, vida, mente, espírito e divindade (VIGIL, 2011, p. 229), para a qual converge o imaginário indígena, temos nele a concepção de um Deus que não se dissocia deste mundo, obrigando uma ruptura entre o homem e a natureza. Centrado na vida, fazendo-se presente de diversos modos e sob múltiplas faces, o Deus dos povos indígenas é inseparável tanto da comunidade humana, quanto da comunidade cósmica (BREMER, 2012). Para os povos indígenas, a natureza é sagrada, um livro aberto, por meio do qual contemplam a Deus.

É consenso entre grande parte dos autores que estudam a pluralidade religiosa, como Claude Geffré, Jacques Dupuis e José María Vigil, hoje, que Deus opera por outros caminhos além do cristianismo. A pergunta a ser feita, no contexto latino-americano, é: que sentido tem para os povos indígenas, a salvação, e no que isso contribui para uma espiritualidade ecológica? Na cosmovisão indígena, a salvação está relacionada implicitamente a todos os aspectos da vida cotidiana, inclusive à natureza, da qual precisa para sobreviver (CHIA, 2011, p. 95). Neste sentido, como um contributo para uma espiritualidade ecológica integral, a visão indígena da criação nos auxilia a reapreciar o sagrado e a salvação no âmago da criação e da corporeidade humana (IRARRÁZAVAL, 2008, p. 69). No que difere da teologia cristã, em que se separa o ato criador, do ato redentor, nas religiões indígenas, a salvação é pensada na sua integralidade, enquanto salvação do homem como um todo, centrada neste mundo e não só no outro (CHIA, 2011, p. 95). Por conseguinte, salva-se a humanidade, salvando também a natureza. Como veremos a seguir, a prática do bem viver, a busca pela terra sem males, o respeitoso relacionamento com a natureza, podem ser compreendidos como passos necessários para a salvação.

Embora por caminhos distintos, sem dúvida, um ponto de convergência entre o cristianismo e as religiões indígenas, é o reino de Deus, a ser alcançado não só na escatologia, mas presente na história, no aqui e agora, um já a realizar-se na própria experiência da vida cotidiana dos povos que habitam este continente. Como afirma Victor Codina (1999, p. 191), o reino de Deus é vida “que começa já aqui nesta terra, sobretudo, nos pobres e culmina na vida eterna!”. A construção do reino de Deus na história ocorre misteriosamente toda vez que os homens de boa vontade, pertencentes ou não a religiões cristãs ou não cristãs, concorrem para a construção de um mundo de paz, justiça, liberdade e fraternidade entre os homens (GEFFRÉ, 1997, p. 131).

Segundo Vigil (2012, p. 154), a utopia cristã do reino de Deus é entendida como uma aspiração profunda, um horizonte ideal no qual sempre se exprimem sonhos novos. Nessa mesma linha, certo modo, muitos povos, “vivem a nostalgia de um ‘outro mundo’ ao qual se

sentem convocados por uma força misteriosa que os leva a todos a convergir na busca do bem”. Todo ser humano traz em seu coração o anelo pela utopia, pelo amor pleno, pelo bem. Pensada assim, a utopia do reino de Deus não seria outra coisa que “a soma de todos os bens, sem mistura de mal algum” (VIGIL, 2012, p. 154). Daí a convergência da utopia do reino de Deus, com as utopias indígenas deste continente: o bem viver (*sumak kawsay*), dos povos andinos quéchua-aimara, e a terra sem males (*yvy marane’y*), dos guarani.

O bem viver, ou *sumak kawsay*,<sup>3</sup> é uma utopia dos povos andinos que vem conferindo um rosto e um peso novo na consciência dos povos latino-americanos, definindo-se como uma nova força para este continente, reivindicada pelos povos indígenas, como contribuição para a construção de um mundo melhor (VIGIL, 2012, p. 154). O bem viver não se confunde com “bem-estar” ou uma “vida melhor”, ao estilo dos países capitalistas, mas é um viver bem com menos, um viver de modo diferente, aberto às pessoas e ao mundo, “em busca de uma sociedade mais fraternal, igualitária e justa” (IRIARTE, 2012, p. 41). O *sumak kawsay* tem um caráter processual, crítico, plural e democrático, podendo ser visto como um projeto, um horizonte utópico, uma esperança de que outro mundo seja possível, a partir do tripé: felicidade, dignidade, continuidade da vida. Gravada na memória passada de geração a geração, essa utopia propõe um ideal de harmonia cósmica, comunitária e pessoal, no qual o valor da vida é o maior dom, envolvendo não só pessoas, mas também plantas, animais e a própria Terra (HERNÁNDEZ, 2012).

Por seu caráter pluricultural, aberto ao diálogo, o *sumak kawsay* transcende a própria cultura quéchua apontando “para as múltiplas contribuições de uma aliança ampla pela vida” (SUESS, 2012 p. 44-45). Frente à modernidade da cultura ocidental, com sua fé cega no progresso, fundada no ideal de viver melhor (que implica em entradas e ganhos pessoais, em consumo e satisfações com o que a tecnologia moderna oferece), de acordo com Iriarte (2012, p. 41), o bem viver se apresenta como uma proposta alternativa, propondo uma relação harmoniosa “para com todos os nossos irmãos, com culturas diferentes, com Deus e com a natureza”. Em síntese, o bem viver “se traduz num imperativo ético e numa rede de solidariedade para superar as desigualdades, devolver a dignidade a todas as pessoas e elevar a autoestima dos que se encontram deprimidos”. O bem viver significa “lutar para tornar possível a grande Utopia da fraternidade universal entre todos os povos e raças” (IRIARTE, 2012, p. 41).

A outra utopia, a do povo guarani, aparece na obra de Montoya, publicada em 1639, intitulada *Tesouro da língua guarani*, referindo-se como *yvy marane’y*, traduzida pelos modernos etnólogos por terra sem males,<sup>4</sup> que significa simplesmente “solo intacto que não foi

---

<sup>3</sup> Esta categoria encontra-se presente hoje nas constituições da Bolívia e do Equador enquanto meta social a ser perseguida pelo Estado e por toda a sociedade. O “bem viver”, não se pauta por uma visão individualista e egoísta, mas por uma “visão holística e integradora do ser humano inserido na grande comunidade terrenal que inclui além do ser humano, o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores e os animais” (BOFF, 2012, p. 66).

<sup>4</sup> Segundo Raquel Pereira Bittencourt (2008, p. 60), os guarani brasileiros e os afro-americanos, povos tão distintos, não teriam qualquer elo comunicativo (do ponto de vista religioso ou lendário), não fosse terem

edificado” (MELIÀ, 1989, p. 347). Para os guarani, a terra sem males é um modo de pensar, caminhar e navegar pelos rios, numa busca de plenitude, constante e coletiva, rumo a uma realidade nova, que é a terra enquanto um corpo belo, economia de reciprocidade, festa de dar e receber. Essa meta utópica se expressa na música, no canto e na dança, constituindo “um paradigma a partir do coração de nossa América morena, para uma humanidade hoje sedenta de sonhos fragmentados”, mostrando ser possível um outro mundo (IRARRÁZAVAL, 2007, p. 41; IRARRÁZAVAL, 2003, p. 88). Longe de ser um sonho distante, inalcançável, a busca da terra sem males é uma tarefa cotidiana que encarna um projeto de vida boa (*teko porã*), um dom compartilhado, gerador de bem-estar para todos, em que reciprocamente cada um se dispõe a dar e receber, numa sociedade que se define pela solidariedade. Como são povos nômades, os guarani fazem de sua itinerância física em busca de sua utopia, uma itinerância espiritual, perene e em constante transitoriedade. Não obstante, eles acham espaço de estabilidade que fixa e sacramenta essa busca, por meio da festa (*arete*), concebida como o tempo (*ara*), verdadeiro (*ete*). “É o tempo autêntico, o tempo da vida boa, que é um sacramento da terra sem males e da felicidade plena” (REGAZZONI, 2010).

A experiência da incansável busca pela terra sem males, empreendida pelos guarani, se torna oportuna e paradigmática para se pensar e trabalhar uma realidade planetária, como um projeto de uma sociedade global mais solidária e humana. A terra sem males não é uma simples metáfora por meio da qual o guarani entende a doutrina do paraíso cristão, mas é um lugar teológico que nos permite entender e tornar atual a busca do verdadeiro reino de Deus. Na verdade, o caminho para a terra sem males não desviaria do paraíso. Ao contrário, “faria começar, aqui e agora, essa utopia, num caminhar esforçado e livre, sem alienação e sem opressão” (MELIÀ, 1989, p. 334-335).

É indiscutível que o diálogo com as teologias indígenas tenha muito a nos ensinar. Uma escuta atenta e humilde, com capacidade de aprender com os demais, nos mostra que, dispostos em paralelo, o reino de Deus, o *sumak kawsay* e a terra sem males, convergem. Com efeito, existem pontos visíveis em comum entre estas utopias. Ao anunciar a boa nova, Jesus fala de uma vida que alcança toda a existência de forma múltipla, abrangendo os aspectos socioeconômico-culturais e religiosos. A utopia do reino de Deus parte do coração do ser humano, expandindo-se num projeto global e integrador. Trata-se de uma utopia factível, com raízes no presente e que se projeta ilimitadamente para horizontes futuros. A exemplo das utopias indígenas, “é um projeto que se realiza em comunidade e com a contribuição pessoal e

---

em comum a constante busca de um paraíso mitológico além-mar. Da parte dos guarani está a constante busca pela “terra sem males”. Já os afro-americanos, sonham com o retorno a uma África mítica, por meio da lenda “O africano voador”. Da mesma forma com que os indígenas guarani buscam a “terra sem males”, seu paraíso terrestre, de igual modo os africanos tinham em mente, em termos mitológicos, “um retorno ao lar localizado além-mar, um desejo inconsciente de retorno para o país de onde foram arrancados, escravizados e usurpados de seus direitos como seres humanos”. Esse desejo inconsciente está relacionado com a lenda do africano voador, que apesar de suas diversas variantes, a essência é uma só: “voltar para a África voando através das palavras mágicas: ‘kum...yali, kum buba tambe’” (BITTENCOURT, 2008, p. 64).

reciprocidade” (REGAZZONI, 2010). Se a utopia do reino de Deus anunciada por Jesus, pela qual ele viveu e lutou, significa vida plena, vida em abundância (Jo 10,10), que outra coisa significa o *sumak kawsay* e a terra sem males, senão a vida em plena harmonia consigo mesmo, com a comunidade, com o cosmos e com o Mistério? Eis aqui uma coincidência de fundo, uma convergência histórica, uma complementaridade inevitável (VIGIL, 2012, p. 155).

Admitidas essas convergências, o *sumak kawsay* e a terra sem males podem recordar ao cristianismo um elemento essencial por ele esquecido por muitos séculos: que o reino de Deus não é só para o outro mundo, mas que se inicia e se constrói já neste mundo, ou seja, o reino de Deus é uma utopia intra-histórica. Por muito tempo os cristãos viveram obstinados com a vida depois da morte, com o céu e o inferno. As duas utopias nos recordam que o reino de Deus também “se deve construir aqui e agora, nesta vida antes da morte, neste mesmo mundo” (VIGIL, 2012, p. 155), e não só no outro. Isto imprime uma grande contribuição para uma espiritualidade ecológica integral, porque o reino de Deus não se separa da vida; mais ainda, como vimos nas utopias indígenas, não se separa de tudo que tem vida.

## **CONCLUSÃO**

Em conformidade com Elias Wolff (2016), ainda que nem toda espiritualidade se expresse a partir de uma religião, é inegável que toda religião tenha uma espiritualidade. Pode-se afirmar que ela é o centro vital das religiões e, uma vez partilhada, edifica não só seus membros, mas toda a humanidade. Na opinião do autor, se as religiões têm dificuldade de se entenderem quanto a seus elementos constitutivos formais, contudo, elas convergem mais facilmente no âmbito espiritual. Por sua força integradora e configurativa, ela “envolve a totalidade da pessoa” (WOLFF, 2016, p. 51). Complementando com Tamayo (2011, p. 290), temos então que a espiritualidade é o substrato mais profundo do ser humano, uma dimensão fundamental da qual ele não pode renunciar. Ela se liga dialeticamente a toda a complexidade do seu ser, não se dissociando de sua dimensão material. Como vimos anteriormente, podemos falar de uma espiritualidade ecológica integral a partir dos povos indígenas, subjacente em seu imaginário, como uma grande contribuição para um mundo sustentável.

A partir do imaginário dos povos indígenas, de suas experiências que nascem, principalmente da vivência comunitária e comprometida, é possível captar uma espiritualidade “que se respira e se expande mesmo sem livros e sem teologia: como por osmose, por intuição, como obra do Espírito, ‘pelos muitos caminhos de Deus’” (VIGIL, 2008, p. 375-376). O cristianismo tem muito a aprender com essas religiões, as quais constituem um tesouro de inestimável valor a ser descoberto e que pode fomentar uma espiritualidade planetária.

A espiritualidade indígena foge à lógica da teologia europeia e tem por centralidade seu modo de relacionar-se cotidianamente, em harmonia com toda a realidade. A vida guarani é um exemplo disso. Ela é permeada de tal forma por uma religiosidade que tudo o que eles fazem envolve a questão espiritual. Cada atividade tem como dono um “espírito” ao qual o guarani

## Espiritualidade ecológica integral a partir dos povos indígenas

recorre por meio da reza pedindo auxílio e proteção. Ao sair para a mata, faz invocações a fim de atrair a caça, inclusive conversa com as armadilhas para que elas agarrem numerosas presas, porém, pedirá desculpas ao animal caçado, dizendo que o mata somente para alimentar a sua família (MELIÀ, 1989, p. 319).

Pode-se afirmar ser a espiritualidade indígena uma espiritualidade cósmica, com uma profunda sabedoria, expressada pelos indígenas por uma linguagem simbólica, em torno do ritual, oferecendo um intenso sentido relacional, dando a conhecer não tanto coisas sagradas, mas estreitas relações com o que dá vida. Eles encontram forças vitais no cosmos, no contato com seus antepassados e nos ícones da religião popular. Nessas relações, as configurações da divindade não figuram como objetos, mas como vínculos. “Na relação com Deus se expressa a aflição e dor, conversa-se e caminha, celebra-se e se come. Compreende-se e vive-se Deus não como ‘coisa sagrada’, mas como vitalidade suprema que é interlocutora da humanidade” (IRARRÁZVAL, 2007, p. 48).

Segundo Marilú Rojas (2012), a partir da visão dos povos indígenas e afro-americanos, de fato, é possível apreendermos uma espiritualidade cósmica, dinâmica e ao mesmo tempo libertadora, uma espiritualidade que, como vimos nas utopias do *sumak kawsay* e da terra sem males, propõe a lógica contrária à racionalidade técnica, baseada não em viver melhor, mas em viver bem, como um direito de todos, o qual implica “a harmonia e o equilíbrio com o cosmo, com a ecologia e com toda a criação”. Esta é uma lógica simbólica, relacional em igualdade e inclusão, que contrasta com a lógica da exclusão, responsável por manter muitos dos projetos neoliberais e pós-modernos. O desafio para esse tipo de espiritualidade consiste, portanto, em superar uma espiritualidade fundada no antropocentrismo, a fim de abrir espaço a uma visão que nos torna capazes de descobrir a divindade em tudo o que nos rodeia. Outrora à margem das realidades históricas, hoje a espiritualidade “deve ter uma incidência política, ou seja, a busca do direito ao bem viver, ao viver bem ou ao bem comum” (ROJAS, 2012).

Como nos mostra Wolff (2016, p. 15), “o encontro mais profundo e mais intenso entre as religiões se dá pela interação das espiritualidades”. Basta uma observação atenta, e se perceberá que todo o universo das tradições indígenas está permeado por uma espiritualidade implícita, latente, de uma profundidade e riqueza imensas. Não é uma espiritualidade monopolizada, mas dinâmica, libertadora, aberta, inclusiva, de forma a transcender a própria realidade deste continente, contribuindo com outras espiritualidades, a fim de formar uma consciência planetária arraigada nessa dimensão mais profunda do ser humano, que é a espiritual. A experiência espiritual desses povos tem muito a nos ensinar e enriquecer a nossa própria espiritualidade. ✨

## REFERÊNCIAS

BARROS, Marcelo. Ecologia: uma dívida das religiões – correção ecológica da espiritualidade clássica. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro. **Salvemo-nos com o planeta: Agenda Latino-Americana Mundial 2010**. São Paulo: Ave Maria, 2010. p. 224-225.

**Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 9, n. 15, p. 248-260, jul./dez. 2021  
ISSN 2595-8208 257

BETTO, Frei. Um novo olhar sobre o universo: a partir de novos paradigmas científicos. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro. **Salvemo-nos com o planeta: Agenda Latino-Americana Mundial 2010**. São Paulo: Ave Maria, 2010. p. 36.

BITTENCOURT, Raquel P. A busca do paraíso mitológico pela cultura indígena guarani e afro-americana. **Revista de Letras, Artes e Comunicação**, Blumenau, v. 2, n. 1, p. 59-68, jan./abr. 2008. Disponível em: <<https://proxy.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/974>>. Acesso em: 19 out. 2021.

BOFF, Leonardo. O viver melhor ou o bem viver? In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Bem viver: bem conviver – Agenda Latino-Americana Mundial 2012**. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012. p. 66.

BOFF, Leonardo. Teologia sob o signo da transformação. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). **O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: SOTER; Loyola, 2000. p. 233-240.

BREMER, Margot. O princípio comunitário da teologia e a sabedoria guarani. **IHU On-line**, 5 out. 2012. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4682-margot-bremer>>. Acesso em: 19 out. 2021.

CHAMBE, Juan J. Ta. O regresso à Pachamama: racionalidade indígena e Mãe Terra. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro. **Salvemo-nos com o planeta: Agenda Latino-Americana Mundial 2010**. São Paulo: Ave Maria, 2010. p. 44-45.

CHIA, Edmund Kee-Fook. A teologia interconfessional é possível? In: VIGIL, José M. (Org.). **Por uma teologia planetária**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 93-100.

CODINA, Victor. A teologia latino-americana na encruzilhada. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 181-200, maio/ago. 1999. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/672/1097>>. Acesso em: 19 out. 2021.

FLORES, Lucio P. **Adoradores do sol: reflexões sobre a religiosidade indígena**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 111-138.

HERNÁNDEZ, Eleazar L. La teología india en la globalización actual. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). **O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: SOTER; Loyola, 2000. p. 109-114.

HERNÁNDEZ, Eleazar L. O bem viver e uma teologia indígena. **IHU On-line**, 5 out. 2012. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4681-eleazar-lopez-hernandez-3>>. Acesso em: 19 out. 2021.

HERNÁNDEZ, Eleazar L. Teologias índias de hoje. In: SILVA, Antônio A. (Org.). **Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 99-119.

IRARRÁZAVAL, Diego. **De baixo e de dentro: crenças latino-americanas**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2007.

IRARRÁZVAL, Diego. Reimplantação teológica na fé indígena. In: ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS(AS) DO TERCEIRO MUNDO (Orgs.). **Pelos muitos caminhos de Deus**: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003. p. 85-96.

IRARRÁZVAL, Diego. Salvação indígena e afro-americana. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 61-88.

IRARRÁZVAL, Diego. Vertientes teológicas actuales: balance desde abajo, adentro, adelante. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: SOTER; Loyola, 2000. p. 97-108.

IRIARTE, Gregório. Bem viver, o grande paradigma indígena. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Bem viver**: bem conviver – Agenda Latino-Americana Mundial 2012. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012. p. 41.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel M. (Org.). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 293-357.

PANIKKAR, Raimon. **El silencio del Buddha**: una introducción al ateísmo religioso. Madrid: Ediciones Sinuela, 2005.

REGAZZONI, Quinto. A relação entre o reino pregado por Jesus e o conceito de vida boa dos povos indígenas. **IHU On-Line**, 23 ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3441-quinto-regazzoni>>. Acesso em: 19 out. 2021.

ROJAS, Marilú. Espiritualidade: uma atitude perante a vida e seus desafios. **IHU On-line**, 5 out. 2012. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4685-marilu-rojas>>. Acesso em: 19 out. 2021.

SOUZA, Luiz A. G. As religiões e o desafio da vida. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 15-30.

SUESS, Paulo. Outro mundo... Já existe! Cinco lições dos povos indígenas. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Como deveria ser o “outro mundo possível”**: Agenda Latino-Americana Mundial 2004. São Paulo: Loyola, 2004.

SUESS, Paulo. Virá que eu vi. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Bem viver**: bem conviver – Agenda Latino-Americana Mundial 2012. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012. p. 42-43.

TAMAYO, Juan José. **Otra teología es posible**: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. Espanha: Herder, 2011.

VIGIL, José M. Cuidado com o planeta e eco-espiritualidade. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Ecologia integral: reconverter tudo** – Agenda Latino-Americana Mundial 2017. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2017. p. 222-223.

VIGIL, José M. Epílogo – teologia pluralista: os dados, as tarefas, sua espiritualidade. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 367-382.

VIGIL, José M. Fazem falta novas imagens religiosas: algumas imagens tradicionais estão gastas e até são prejudiciais. In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Que Deus?**

**Que religião?** Agenda Latino-Americana Mundial 2011. São Paulo: Ave-Maria, 2011. p. 228-229.

VIGIL, José M. Sumak kawsay e reino de Deus. O que diz o “sumak kawsay” indígena ao “reino de Deus” de Jesus de Nazaré? In: VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Bem viver:** bem conviver – Agenda Latino-Americana Mundial 2012. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012. p. 154-155.

VIGIL, José M.; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). **Liberdade, liberdade:** Agenda Latino-Americana 2014. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2014.

WOLFF, Elias. **Espiritualidade do diálogo inter-religioso.** São Paulo: Paulinas, 2016.

Recebido em: 20/10/2021.

Aceito em: 23/11/2021.