



JESUITAS BRASIL

Cadernos *Teologia Pública*

ISSN 1807-0590 (impresso)

ISSN 2446-7650 (on-line)

Ano XXII | Número 185 | Volume 23 | 2026

“Quando tudo falava”: sabedoria wapichana e teologia

Joice Alberto de Souza e José F. Castillo Tapia

Cadernos *Teologia Pública*

ISSN 1807-0590 (impresso)

ISSN 2446-7650 (on-line)

Ano XXII | Número 185 | Volume 23 | 2026

“Quando tudo falava”: sabedoria wapichana e teologia

Joice Alberto de Souza, Wapichana (Pimydyaba)

Indígena da etnia Wapichana, professora, intérprete de língua Wapichana, liderança da juventude indígena da Serra da Lua-RR e mestranda em História indígena pela Universidade Federal de Roraima – UFRR

José F. Castillo Tapia, SJ (Duwid)

Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Espiritualidade Inaciana pela Pontifícia Universidad Comillas e em Educação pela Universidad Pontificia de Salamanca (Espanha)



INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNISINOS

Cadernos Teologia Pública é uma publicação do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS

Reitor: Sérgio Mariucci, SJ
Vice-reitor: Artur Eugênio Jacobus

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU

Diretor: Inácio Neutzling, SJ
Diretor-adjunto: Lucas Henrique da Luz
Gerente administrativo: Nestor Pilz
ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

Ano XXII – Vol. 23 – Nº 185 – 2026

ISSN 1807-0590 (impresso) | ISSN 2446-7650 (on-line)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling, SJ – Unisinos

Conselho editorial: MS. Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS. Guilherme Tenher Rodrigues; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Ana Maria Formoso (Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso, doutora em Educação); Christoph Theobald (Faculdade Jesuíta de Paris - Centre Sèvres, doutor em Teologia); Faustino Teixeira (UFJF-MG, doutor em Teologia); Felix Wilfred (Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia); Jose Maria Vigil (Associação Ecmênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação); José Roque Junges, SJ (Unisinos, doutor em Teologia); Luiz Carlos Susin (PUCRS, doutor em Teologia); Maria Inês de Castro Millen (CES/ITASA-MG, doutora em Teologia); Peter Phan (Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia); Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR, doutor em Teologia).

Responsáveis técnicos: Cleusa Maria Andreatta e Guilherme Tenher Rodrigues.

Imagem da capa: Pixabay

Projeto Gráfico: Ricardo Machado

Editoração: Guilherme Tenher Rodrigues

Revisão: Isaque Gomes Correa

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos.
– Ano 20. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- . v. 20.

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 19, n. 326 (2021).

ISSN 2448-0304

1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo/RS, Brasil



“Quando tudo falava”: sabedoria wapichana e teologia

Joice Alberto de Souza, Wapichana (Pimydyaba)

Indígena da etnia Wapichana, professora, intérprete de língua Wapichana,
liderança da juventude indígena da Serra da Lua-RR e mestranda em
História indígena pela Universidade Federal de Roraima – UFRR

José F. Castillo Tapia, SJ (Duwid)

Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia (FAJE), em Espiritualidade Inaciana pela Pontifícia Universidad
Comillas e em Educação pela Universidad Pontificia de Salamanca

INTRODUÇÃO

A proposta deste caderno nasce do desejo profundo de promover um encontro fecundo entre a cosmovisão indígena do povo Wapichana e a teologia cristã católica, à luz do diálogo intercultural que tem sido incentivado pela Igreja, especialmente nas últimas décadas. Ao reconhecer a riqueza espiritual, ética e simbólica dos povos originários da Amazônia, a Igreja também é chamada a escutar, discernir e dialogar com esses saberes ancestrais, num caminho de mútua transformação e evangelização inculturada.

Entre os diversos povos indígenas presentes na região norte do Brasil, os Wapichana ocupam um lugar singular por sua língua, seus mitos fundadores e suas práticas comunitárias. Seu território tradicional se estende entre o norte de Roraima e o sul da Guiana, em áreas de cerrado, savanas e florestas. Com uma população significativa e uma forte identidade cultural, o povo Wapichana tem resistido às múltiplas formas de violência histórica – desde a colonização até as ameaças contemporâneas – com sabedoria, espiritualidade e coesão social.

Este caderno pretende oferecer uma introdução abrangente à cosmovisão wapichana, valorizando seus mitos de origem, sua relação com a natureza, suas práticas rituais e sua visão de mundo, sem perder de vista o horizonte de diálogo com a fé cristã. A intenção não é impor uma interpretação externa, mas buscar pontos de convergência, complementaridade e interrogação mútua à luz do Evangelho e do Magistério da Igreja.

Inspirando-se no espírito do Sínodo para a Amazônia (2019) e na exortação apostólica *Querida Amazonia* do Papa Francisco, esta reflexão parte do reconhecimento de que “a fé cristã não desmantela o sonho indígena, mas o purifica e o realiza” (QA, 67). A escuta sincera da sabedoria dos povos indígenas é, portanto, parte constitutiva da missão eclesial na Amazônia. Como também nos recorda a encíclica *Laudato Si'*, os povos originários têm “uma maneira de viver que pode nos ensinar muito” (LS, 71), sobretudo no que se refere à relação com a terra como dom, à sobriedade de vida e à espiritualidade do cuidado.

A teologia cristã, neste contexto, é convidada a sair de si, a colocar-se em atitude de escuta e reverência diante de outras formas de perceber o mundo e de se relacionar com o mistério divino. Mais do que traduzir conceitos teológicos em linguagens indígenas, trata-se de construir uma teologia que brote da experiência concreta dos povos originários, marcada por seus territórios, seus corpos e sua memória ancestral. Uma teologia do chão, encarnada, sensível aos gritos da terra e dos pobres.

O método adotado neste caderno se baseia em três fundamentos: (1) a descrição respeitosa da cosmovisão wapichana com apoio em fontes orais e escritas; (2) a análise teológica católica com base na Escritura, na tradição e no Magistério; (3) a abertura ao diálogo intercultural como espaço de encontro entre a fé cristã e os saberes indígenas. Esse itinerário busca contribuir com as comunidades de base, com os agentes de pastoral e com os estudiosos interessados em construir pontes entre teologia e cultura, fé e território.

O caderno está dividido em duas partes. A primeira apresenta os principais elementos da cosmovisão wapichana, com destaque para os mitos fundadores como o de Tuminkery e Duwid, o papel da palavra como força criadora (*puuri*), a sacralidade da terra e dos animais, e os rituais de cura, dança e nomeação. Também analisa a ética comunitária que sustenta os modos de vida do povo Wapichana, com base em valores como reciprocidade, memória, cuidado e respeito pelos mais velhos.

A segunda parte realiza uma leitura teológica dessa cosmovisão, articulando temas fundamentais da tradição cristã – como criação, Palavra de Deus, sacra-

mento, corpo, nome e missão – com elementos da espiritualidade wapichana. Partindo da perspectiva católica, são discutidas as possibilidades de convergência, as tensões legítimas e os horizontes de um cristianismo verdadeiramente amazônico, enraizado na experiência concreta dos povos indígenas e capaz de dialogar com sua sabedoria milenar.

Este caderno não tem a pretensão de esgotar um tema tão vasto e delicado. Ele pretende, isto sim, lançar sementes. Sementes de encontro, de respeito, de conversão e de esperança. Esperança de que a Igreja, ao mergulhar mais profundamente na riqueza das culturas indígenas, possa também redescobrir dimensões esquecidas do Evangelho e caminhar com os povos originários em direção ao Reino de Deus.

1 O POVO WAPICHANA: LOCALIZAÇÃO, LÍNGUA E RESISTÊNCIA CULTURAL

O povo Wapichana é um dos principais grupos indígenas da região amazônica setentrional, com presença histórica em Roraima e no sul da Guiana. Sua autodenominação é *Wapichana*, embora em alguns registros históricos também seja chamado de *Uapixana* ou *Vapixana*. Trata-se de um povo com identidade própria, língua viva, organização social comunitária e forte vínculo com o território ancestral.

1.1 LOCALIZAÇÃO E TERRITÓRIO

No Brasil, os Wapichana vivem principalmente na região leste do estado de Roraima, nos municípios de Bonfim, Normandia e Cantá, em terras indígenas demarcadas, como Malacacheta, Canauanim, São

Marcos, Raposa Serra do Sol e outras. Seus territórios se situam majoritariamente em áreas de savana, conhecidas localmente como lavrado, intercaladas por florestas de galeria e cursos d'água. Na Guiana, habitam regiões próximas à fronteira brasileira, especialmente no distrito do Rupununi.

O território tradicional wapichano não é apenas uma base física de subsistência, mas um espaço sagrado atravessado por mitos, histórias, grafismos e memórias coletivas. Os nomes dos rios, serras e caminhos carregam sentidos espirituais e cosmológicos. Essa relação com a terra vai muito além de uma dimensão econômica ou utilitária: é relacional, afetiva e ritual, como será explorado nos capítulos seguintes (ISA, 2025).

1.2 LÍNGUA E ORALIDADE

A língua wapichana pertence à família linguística Aruak, uma das mais amplamente distribuídas nas Américas. É uma das línguas indígenas mais faladas em Roraima, com cerca de dez mil falantes, segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA). Muitos membros do povo Wapichana são bilíngues, dominando também o português ou o inglês, o que favorece estratégias de resistência e articulação política, sem que isso implique abandono da língua ancestral (ISA, 2025).

A oralidade ocupa um lugar central na preservação da identidade cultural wapichana. Mitos, cantos, histórias de vida, conselhos dos anciãos e práticas de cura são transmitidos de geração em geração por meio da palavra viva. A língua é também um veículo da es-

piritualidade e da ética coletiva, pois expressa a visão de mundo, os modos de habitar o território e os códigos de convivência comunitária (ISA, 2025).

1.3 HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA

A história do povo Wapichana, como a de muitos povos indígenas da Amazônia, está marcada por processos de colonização, expropriação territorial, discriminação e violação de direitos. Desde o contato com os primeiros colonizadores europeus no século XVIII, os Wapichana enfrentaram tentativas de evangelização forçada, invasões de terras e destruição cultural. No entanto, ao longo dos séculos eles resistiram de forma criativa, reorganizando suas comunidades, preservando suas práticas e dialogando criticamente com a sociedade envolvente.

Nos últimos anos, os Wapichana têm desempenhado um papel ativo na luta por direitos territoriais, educação escolar indígena e acesso à saúde diferenciada. Lideranças locais têm se articulado em associações e organizações representativas, defendendo não apenas a demarcação e proteção de suas terras, mas também o reconhecimento de sua cultura e espiritualidade (Funai, 2015).

A resistência wapichana é, portanto, tanto política quanto simbólica. Ela se manifesta nas festas tradicionais, nos cantos em língua materna, nos grafismos corporais, nas práticas agrícolas sustentáveis e, sobretudo, na firme convicção de que seu modo de vida é portador de sentido e dignidade (ISA, 2025).

2 MITO DE CRIAÇÃO E PERSONAGENS CENTRAIS: TUMINKERY, DUWID E A ÁRVORE DO MUNDO

A cosmovisão wapichana se estrutura a partir de narrativas míticas que explicam a origem do mundo, dos seres vivos e da sociedade humana. Esses mitos não são meras histórias do passado, mas expressões vivas de um conhecimento ancestral que articula natureza, espiritualidade e ética. Entre os relatos mais fundamentais está o mito da grande árvore do mundo, com dois protagonistas: Tuminkery e Duwid.

2.1 A GRANDE ÁRVORE DO MUNDO

No início dos tempos, segundo os Wapichana, “o céu morava perto e todos falavam a mesma língua, era *puuri*. Magia” (Wapichana, 2021, p. 7). Esse tempo primordial era regido por uma ordem simbólica criada por Tuminkery, onde a palavra (*puuri*) tinha o poder de transformar a realidade. Essa árvore cósmica funcionava como eixo do mundo, unindo as dimensões celeste, terrena e subterrânea. A palavra *puuri* designa encantamento, indicando que a comunicação entre todos os seres possuía um caráter sagrado e mágico. A Terra encontrava-se inteiramente coberta por florestas, e entre as incontáveis árvores destacava-se uma em especial por seu tamanho e propriedades sobrenaturais: Tomoromu, conhecida como a grande árvore do mundo. Essa árvore colossal possuía um tronco de pedra gigantesco e galhos que tocavam as nuvens – “tão frondosa quanto alta, cujos galhos mais baixos ficavam entre as nuvens e os mais altos ultrapassavam o grande Sol” (Wapichana, 2021, p. 17). Nem mesmo as aves de voo mais elevado conseguiam ver seu topo. Como exclama o ancião na narrativa: “Nem mesmo o magnífico

Anuwyn, o urubu-rei, com suas poderosas asas, consegue alcançar essa extraordinária altura, meus parentes! Tuminkery, criador de todas as coisas, com seu sopro mágico, deu propriedades especiais a essa árvore colossal” (Wapichana, 2021, p. 17). Tomoromu era, portanto, uma dádiva do criador Tuminkery – uma árvore única, imbuída de magia e fonte de sustento e proteção para todos os seres.

A grande árvore do mundo cumpria a função de eixo central da vida e da cosmologia wapichanas. Sob sua copa suntuosa reuniam-se animais de todas as espécies e também os humanos ancestrais, que dela retiravam alimento em abundância. Conta-se que Tomoromu produzia frutos de todos os tipos imagináveis, doces e variados. Na história, quando um pequeno cutia-macho descobre os frutos caídos dessa árvore maravilhosa, ele e o velho que cuida dele ficam maravilhados diante da fartura: diversas frutas como taxi, murici, buriti, cupuaçu, manga, caju, goiaba, banana, melancia, entre muitas outras eram encontradas sob Tomoromu (Wapichana, 2021). Essa lista de frutos nativos ressalta que a grande árvore continha em si a diversidade de toda a floresta, simbolizando a plenitude da criação. Assim, Tomoromu é representada como a “mãe de todas as árvores”, generosa e nutritiva, capaz de alimentar indefinidamente todos os seres. Importa notar seu caráter cósmico: além de prover sustento, Tomoromu conectava diferentes planos do mundo – seu topo alcançava as alturas celestes e tocava *Yydary’u Kamuu* (o Sol), enquanto suas raízes e tronco pertenciam à terra. Trata-se claramente de um motivo da Árvore do Mundo ou Árvore Eixo, comum em narrativas cosmológicas de diversos povos, aqui expressando a ideia de que toda a vida está interligada em torno de

um centro sagrado. Em suma, a seção mítica “A grande árvore do mundo” apresenta Tomoromu como a representação máxima da abundância original e da harmonia entre céu, terra e seres vivos, no amanhecer da criação segundo a teologia wapichana.

Os frutos da grande árvore alimentavam os primeiros seres humanos e garantiam harmonia entre os reinos. Ela era também um símbolo da conexão entre todos os seres e da abundância original dada pelos criadores. No entanto, essa ordem inicial seria rompida por um gesto de desobediência ou impaciência de Duwid¹, o que levou à queda da árvore. Com sua queda, céu e terra se separaram, e o mundo passou a ser como o conhecemos hoje: fragmentado, vulnerável, distante da presença direta dos criadores.

A queda da árvore marca uma ruptura ontológica, inaugurando a condição humana atual: separado de Tuminkery (Deus), lançados à história, sujeitos à morte e ao esquecimento. No entanto, os traços da ordem original ainda permanecem visíveis na natureza e nos rituais, como memória sagrada que sustenta o povo em sua travessia.

2.2 *TUMINKERY: O CRIADOR E A PALAVRA VIVA*

Tuminkery é considerado o principal ser criador na mitologia wapichana. Em muitas versões do mito, é ele quem organiza o mundo, cria os animais,

1 Conforme a comunidade e a voz que o narra – seja de anciãos, seja de lideranças, pajés ou benzedeiros –, o mito apresenta nuances distintas. Em certas versões, Tuminkery e Duwid são irmãos; em outras, Duwid é descrito como homem, como relata Cristino Wapichana. Há relatos em que ambos derrubam a árvore primordial, e outros em que Duwid é quem restaura a ordem após o corte. Em todo caso, a narrativa aponta para aquele início em que, sob o aparente caos, reinava uma harmonia primordial.

modela os humanos e ensina os saberes fundamentais para a vida comunitária. Em algumas comunidades, seu nome é usado para se referir ao próprio Deus cristão, o que demonstra uma abertura semântica e religiosa da figura.

A principal característica de Tuminkery é seu poder de criação por meio da palavra. Diferente de um demiurgo que molda o mundo com as mãos, Tuminkery fala, e as coisas acontecem. Sua linguagem é performativa: nomear é criar, falar é transformar. Essa concepção lembra profundamente o prólogo do Evangelho de João: “No princípio era a Palavra” (Jo 1,1).

Além de criador, Tuminkery é também legislador e educador. Ele ensina aos humanos como viver em harmonia com a terra, como plantar, colher, respeitar os ciclos da natureza e tratar os outros seres com reverência. Sua figura combina, pois, elementos de sabedoria, transcendência e proximidade, sendo um paradigma espiritual para o povo Wapichana.

2.3 *Duwid: o TEIMOSO*

Duwid é frequentemente apresentado como uma espécie de pajé. Ele encarna uma dimensão mais ambígua da existência. Em algumas narrativas, aparece como um ser brincalhão, trapaceiro, provocador, cuja ação gera desordem, mas também movimento e aprendizado.

Em wapichana moderno, o termo “Duwid” designa a coruja conhecida como “rasga-mortalha” (*Tyto alba*), ave noturna tradicionalmente associada a presságios de morte². Isso sugere que Duwid carrega em

2 Um ancião da comunidade de Tabalascada (Serra da Lua-RR)

si a simbologia do liminar, do enigmático e do transgressor. Não é um antagonista no sentido cristão de “diabo”, mas uma figura que revela a complexidade do mundo, os limites da ordem e os desafios do viver. Com Duwid, poderíamos dizer que a vida não é branca ou preta; existe uma variedade imensa de cores que nos mostram a complexidade da realidade.

A relação entre Tuminkery e Duwid é de complementaridade tensa. Eles caminham juntos na criação, mas seguem lógicas diferentes. Enquanto um constrói, o outro experimenta. Enquanto um ordena, o outro desestabiliza. Essa dualidade reflete uma visão não maniqueísta do mundo, em que bem e mal não são polos absolutos, mas forças coexistentes e entrelaçadas no tecido da vida.

2.4 A SEPARAÇÃO DE TUMINKERY E A CONDIÇÃO HUMANA

A derrubada de Tomoromu marca um antes e depois na cosmologia wapichana, explicando de forma mítica a origem da condição atual do mundo e da humanidade. Com a queda da grande árvore do mundo – ato que simboliza a *hybris* (desmedida) humana –, ocorre um rompimento não apenas físico, mas também espiritual: é como se Tuminkery, o Criador, se afastasse do convívio próximo que mantinha durante o tempo mágico das origens. De um estado de abundância e comunicação direta com o sagrado, passa-se a um estado de escassez, trabalho e distanciamento do divino. Em outras palavras, consuma-se a separação entre Tuminkery e os seres humanos, fenômeno que o mito apresenta como origem da condição humana atual, sustentemunhou que, à noite, Duwid assume a forma de uma coruja e traz presságios para a comunidade.

jeita a dificuldades e mortalidade.

O texto descreve com forte carga dramática o momento do abate de Tomoromu e suas consequências imediatas. Após dias e noites de machadadas incessantes – em que “cada talho sangrou e enfraqueceu Tomoromu... Enquanto a mãe de todas as árvores agonizava, seus gemidos eram ouvidos ao longe” (Wapichana, 2021, p. 21) –, a árvore do mundo finalmente tomba. O impacto disso repercute em todo o cosmos: *Kamuu*, o Sol, que “morava bem pertinho” naqueles tempos (isto é, próximo à terra), é atingido por um enorme galho e arrastado para dentro do rio Orinoco, despedaçando-se em brasas; instantaneamente, “a escuridão encheu o mundo” (Wapichana, 2021, p. 24). Simultaneamente, jorra água em volume descomunal “das fendas abertas no imenso tronco de pedra de Tomoromu, ameaçando inundar todo o mundo” (Wapichana, 2021, p. 24). Esta narrativa evidencia uma catástrofe cósmica: a queda da árvore sagrada provoca o eclipse do Sol (mergulho nas trevas) e um dilúvio iminente – elementos que remetem, respectivamente, à perda da iluminação/orientação divina e ao caos desordenado das águas.

Nesse momento de crise, Tuminkery não intervém diretamente para reverter os efeitos – fato teológico de grande significado. Em vez disso, são os próprios seres terrenos (animais e humanos ancestrais) que se mobilizam para mitigar a destruição: tapam as brechas do tronco para conter as águas e resgatam as fagulhas de *Kamuu* do fundo do rio, numa empreitada coletiva guiada por dons menores concedidos pelo Criador. Por exemplo, Tuminkery oferece uma última assistência pontual ao designar a anta como guia na escuridão, colocando “na ponta de cada uma de suas orelhas uma

faixa branca para brilhar no escuro. (Até hoje essas pequenas manchas brancas estão lá)” (Wapichana, 2021, p. 24). Esse detalhe mitológico explica a marca branca nas orelhas da anta e simboliza um reduzido auxílio divino em meio à calamidade, reforçando, contudo, que a restauração da ordem dependerá principalmente do esforço das criaturas. De fato, após intensa busca, os animais conseguem reconstituir o Sol; *Kamuu* volta a brilhar, mas profundamente marcado pelo ocorrido – ele decide afastar-se: “recuperado seu esplendor... não quis nem saber de ficar perto das nuvens e foi morar no teto do céu” (Wapichana, 2021, p. 28). Ou seja, o Sol se estabelece doravante a grande distância, assegurando luz ao mundo, porém sem a proximidade familiar de outrora. Essa imagem sintetiza a nova ordem: o sagrado se eleva a um plano distante, enquanto a Terra permanece abaixo, entregue à dinâmica natural e humana.

Consumada a separação, o mundo se transforma profundamente. O próprio texto ressalta: “O mundo mágico, *puuri*, foi alterado pela queda de Tomoromu e pelo trauma de *Kamuu*” (Wapichana, 2021, p. 29). Aquela unidade primordial – em que tudo compartilhava a mesma língua e a mesma vida encantada – dá lugar a um mundo fragmentado e menos benigno. As consequências para os humanos e animais são inúmeras e definitivas. Primeiro, cessa a fartura espontânea: “Restou aos homens plantar para comer. Cada árvore passou a produzir apenas a sua própria fruta” (Wapichana, 2021, p. 28). Isso significa que, a partir de então, a humanidade precisa trabalhar (agricultura) para obter sustento, pois já não existe a árvore universal que provê todos os alimentos. Cada espécie vegetal torna-se especializada, refletindo a perda da unidade abundante. Segundo, ocorre uma separação dos habitats e dos

papéis ecológicos: “Os animais foram distribuídos por diversos ambientes. Alguns foram morar nas águas. Outros, na terra” (Wapichana, 2021, p. 28). Surge assim a distinção entre as criaturas aquáticas e terrestres, entre aves e quadrúpedes..., ao contrário da convivência próxima e quase doméstica que havia sob Tomoromu. Terceiro, instaura-se a realidade da predação e do conflito: “passaram a se revezar, ora como predadores, ora como predados; ora como caçadores noturnos, ora diurnos” (Wapichana, 2021, p. 29). Em outras palavras, inaugura-se o ciclo da cadeia alimentar e da luta pela sobrevivência, algo ausente no mundo mítico anterior onde reinavam a harmonia e a partilha.

Todos esses elementos delineiam a condição humana pós-mítica, equivalente, em termos comparativos, a uma “queda” ou perda do paraíso. A humanidade agora vive num mundo dessacralizado (ou menos sacralizado): Tuminkery já não caminha ao lado dos homens; ele permanece presente apenas indiretamente, nos fenômenos naturais (o Sol distante, a chuva, as estações) e na memória ancestral. Os humanos, por sua vez, carregam o peso de sua escolha imprudente: devem cultivar a terra, enfrentar a finitude dos recursos e lidar com a presença da morte e do conflito. Com isso, mito wapichano explica teologicamente a origem das dores e dos desafios da existência humana – elementos universais como a necessidade de trabalho, a separação entre humanidade e natureza, e a aparente distância entre o mundo humano e o divino. Essa separação de Tuminkery não é um abandono completo, mas indica que a relação com o sagrado se dará, doravante, de forma mediada (pelos sonhos, pelos espíritos, pela tradição oral), e não mais em comunhão direta e cotidiana como no início dos tempos. A condição humana

atual, para os Wapichana, é resultado desse processo mítico de ruptura e transformação, que ao mesmo tempo funda a realidade tal como é conhecida e impõe a necessidade de lembrar e respeitar os ensinamentos contidos no mito.

3 A PALAVRA COMO FORÇA CRIADORA: *PUURI* E A LINGUAGEM DO MUNDO

No centro da cosmovisão do povo Wapichana está a convicção de que a palavra não é apenas um instrumento de comunicação, mas uma força viva e eficaz capaz de criar, curar, ordenar e transformar o mundo. Essa concepção se expressa no conceito de *puuri*, que pode ser traduzido como “fala eficaz”, “palavra verdadeira” ou “linguagem sagrada”. Mais do que um som articulado, *puuri* é energia ativa, conectada ao mistério da origem e ao poder do espírito.

3.1 O TEMPO EM QUE TUDO FALAVA

Segundo os relatos tradicionais, no início do mundo “tudo falava”: os animais, as plantas, os rios e até as pedras tinham linguagem e consciência. Céu e terra não estavam separados, e os seres se compreendiam mutuamente por meio de uma língua comum, mágica e ancestral. Esse tempo primordial, anterior à queda da grande árvore, é lembrado com reverência como a era do *puuri*, quando a palavra era fonte direta de transformação.

Nesse contexto, nomear era dar existência, e falar era modificar o real. Essa concepção da linguagem como princípio criador ecoa em diversas tradições religiosas, incluindo a judaico-cristã, onde a palavra divi-

na traz à existência o universo (cf. Gn 1; Jo 1,1). Para os Wapichana, esse poder da palavra continua acessível em certas circunstâncias – especialmente nos rituais, nos cantos e nas curas –, quando o *puuri* é invocado com respeito e conhecimento.

3.2 PALAVRA, CORPO E MEMÓRIA

O *puuri* não é abstrato nem separado da experiência concreta. Ele se manifesta no corpo do falante, nos gestos, no ritmo da fala, no tom da voz e na intenção do coração. A palavra eficaz exige conexão com os espíritos, com a memória dos anciãos e com o espírito da floresta. Quem fala sem sabedoria pode provocar desordem; quem fala com verdade, cura e fortalece.

Por isso, os anciãos e as anciãs são considerados “guardiões da palavra”. Seus conselhos, histórias e bênçãos têm peso espiritual. Ao transmitir os mitos e os ensinamentos da vida comunitária, eles não apenas informam: eles atualizam a memória do povo e mantêm viva a conexão com os criadores.

A palavra é também profundamente ética. O Wapichana não deve mentir, enganar ou ferir com a fala. O uso da palavra implica responsabilidade social e espiritual, pois o que é dito reverbera no mundo. Essa dimensão ética da linguagem aparece nas cerimônias de nomeação, nos discursos coletivos e nos processos de reconciliação comunitária.

3.3 PUURI E O CRISTIANISMO

Embora a leitura teológica será desenvolvida mais adiante, já se pode antecipar que o conceito de *puuri* oferece um ponto de encontro profundo com a

fé cristã. A centralidade da Palavra na criação, na revelação e na salvação é um dos eixos da teologia bíblica: “Ele disse, e tudo foi feito” (Sl 33,9); “O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14).

Nesse sentido, o *puuri* não é apenas uma curiosidade antropológica, mas uma categoria espiritual que pode enriquecer a compreensão cristã do mistério de Deus. A palavra que cura, que organiza o mundo e que comunica vida encontra eco tanto na tradição wapichana quanto na mensagem evangélica.

4 RELAÇÃO COM A TERRA, OS RIOS, OS ANIMAIS E OS ANCESTRAIS

A cosmovisão do povo Wapichana é essencialmente relacional e territorial³. O ser humano não é concebido como separado da natureza, mas como parte de uma grande rede de vida que inclui a terra, os rios, os animais, os astros e os espíritos. Cada elemento do mundo tem um lugar no equilíbrio da existência, e as relações entre os seres são orientadas por respeito, reciprocidade e cuidado. Esta visão integradora sustenta a espiritualidade, a ética e os modos de vida do povo Wapichana, e desafia as concepções modernas baseadas na separação entre sujeito e objeto, ou entre cultura e natureza.

3 Os relatos essenciais sobre a natureza, os rios e os animais pertencem à tradição oral e são transmitidos de geração em geração. A professora Joice ouvia – e ainda ouve – as histórias que seu avô conta à noite. Essas narrativas só podem ser compartilhadas depois do pôr-do-sol; os anciãos alertam que, se forem contadas às pressas ou em plena luz do dia, as crianças envelhecerão muito depressa.



4.1 A TERRA COMO MÃE E ORIGEM

Para os Wapichana, a terra (*dayan*) não é um recurso explorável ou propriedade individual, mas uma entidade viva, geradora e sagrada. Ela é considerada mãe de todos os seres, fonte de alimento, abrigo e sabedoria. A terra guarda as pegadas dos antepassados, as marcas dos mitos e os lugares de força espiritual. Caminhar sobre ela é, portanto, um ato ritual, um gesto de comunhão e memória.

As serras, os montes, os buritis, os igarapés, as savanas, o mato... carregam nomes que remetem a histórias míticas. Determinados lugares são considerados “moradas de encantados” ou “moradas de espírito”, exigindo posturas respeitadas, silêncio ou oferendas. A violação desses espaços sagrados pode causar doenças ou desequilíbrios, que devem ser tratados por pajés/*marynaunau* e sábios da comunidade.

A terra também possui uma dimensão ética e política. Desmatá-la sem necessidade, contaminá-la com veneno ou usurpá-la de forma gananciosa é visto como um rompimento da ordem do mundo. A luta pela demarcação e proteção dos territórios tradicionais é, por isso, uma luta não apenas por sobrevivência material ou política, mas por dignidade espiritual e cultural. Nesse sentido, todo ativismo a favor da defesa dos povos indígenas deveria aprender a enxergar a profundidade da realidade de cada povo, levando a sério sua espiritualidade e sua cosmovisão (ISA, 2025).



4.2 OS RIOS E AS ÁGUAS

Os rios são veias da terra e caminhos dos espíritos. Eles não apenas abastecem de água e alimento, mas também conectam comunidades, transmitem histórias e acolhem rituais. Cada curva do rio possui um nome, uma história, uma memória. Pescar, navegar ou banhar-se exige conhecimento e cuidado.

Os Wapichana reconhecem a presença de seres espirituais nas águas – alguns protetores, outros perigosos – e transmitem às crianças o conhecimento de como se comportar diante desses mistérios. Existem cantos, orações e gestos que devem ser feitos antes de lançar redes ou entrar no rio, como forma de respeito aos donos da água.

4.3 OS ANIMAIS COMO PARENTES

Os animais, na tradição deste povo, não são apenas “seres inferiores” ou “recursos naturais”, mas parentes e coabitantes do mundo. Muitos deles são considerados irmãos míticos dos humanos, transformados em tempos antigos por ação de Tuminkery ou Duwid. Assim, o jabuti, o tamanduá, a onça e a coruja não são apenas bichos: são seres com histórias, nomes e temperamentos.

Alguns animais possuem papel simbólico forte. A coruja, por exemplo, é associada a Duwid, e seu canto pode ser interpretado como presságio. Outros são respeitados por suas qualidades: o beija-flor pela leveza, o gavião pela visão, o tatu pela persistência. A caça, quando necessária, é feita com rituais e limites, reconhecendo o dom da vida que é retirada.



Essa visão gera uma ética de moderação e gratidão: não se mata por prazer, não se desperdiça carne, não se trata o animal como objeto. A vida animal é parte da totalidade sagrada do mundo, e sua presença inspira cantos, grafismos e histórias.

4.4 OS ANCESTRAIS E OS MORTOS

Na cosmologia wapichana, os mortos não desaparecem. Eles permanecem presentes na memória da comunidade, nos sonhos, nos lugares e em certas manifestações naturais. São os “encantados”, espíritos que podem acompanhar, proteger ou advertir os vivos. Por isso, a relação com os ancestrais é contínua e dinâmica.

Existem lugares de sepultamento que não devem ser perturbados. Existem histórias que só podem ser contadas em certas épocas. Existem nomes que são dados a recém-nascidos em honra a parentes falecidos, numa espécie de continuidade espiritual.

A ancestralidade é fonte de autoridade e de sabedoria. Ouvir os mais velhos, guardar os conselhos dos antepassados, respeitar a linhagem da família e do povo são atitudes que formam o caráter e reforçam o pertencimento. A memória dos mortos é celebrada na vida dos vivos (ISA, 2025).

5 RITUAIS, FESTAS, DANÇAS E SABERES CORPORAIS

A vida espiritual do povo Wapichana é profundamente enraizada em práticas rituais e celebrações coletivas que envolvem canto, dança, pintura corporal, jejum, partilha e silêncio. Essas práticas não apenas reforçam a coesão comunitária, mas também atualizam

a memória mítica, fortalecem o vínculo com os ancestrais e mantêm o equilíbrio com o mundo espiritual. O corpo, nesse contexto, não é separado da dimensão religiosa: ele é lugar de expressão do sagrado e mediador das relações com o cosmos (ISA, 2025).

5.1 O CORPO COMO LUGAR DE SABEDORIA

Diferentemente da visão ocidental que, com frequência, separa corpo e espírito, a tradição wapichana reconhece o corpo como centro de sensibilidade, memória e presença espiritual. O corpo é pintado com grafismos que evocam histórias, curas, forças protetoras e identidades clânicas. Ele dança, canta, jejua e se recolhe como forma de conexão com os deuses, com a terra e com os outros seres.

As crianças aprendem desde cedo os gestos corretos, as posturas respeitadas e os rituais apropriados para cada ocasião. O corpo é educado para viver em harmonia com o grupo e com os ritmos da natureza. O silêncio, por exemplo, é valorizado como espaço de escuta e de interiorização, especialmente em momentos de passagem, como luto ou iniciação.

5.2 FESTAS CÍCLICAS E CALENDÁRIO RITUAL

A vida ritual dos Wapichana é marcada por um calendário que acompanha os ciclos da natureza – como o início das chuvas, a colheita do milho ou a pesca do peixe grande. As festas mais importantes reúnem famílias de diferentes comunidades e envolvem vários dias de preparação, jejum e canto. São ocasiões de reafirmação da identidade coletiva e de renovação do pacto com o sagrado.

Entre essas festas, destaca-se o Parixara, uma dança tradicional que envolve música, batidas de pés, trajes especiais e forte carga simbólica. O Parixara não é apenas entretenimento: é memória viva dos tempos ancestrais, expressão de força espiritual e meio de ensino intergeracional. Durante a dança, os participantes reencenam elementos míticos e agradecem aos criadores pelos dons da vida.

Além das festas coletivas, há também rituais de passagem, como o nascimento, a puberdade, o casamento e a morte. Cada um desses momentos é acompanhado por ritos específicos que incluem cantos, benzeduras, banhos de ervas, pinturas e restrições alimentares. A função desses ritos é garantir proteção espiritual, ensinar valores e situar o indivíduo dentro do coletivo (ISA, 2025).

5.3 SABERES DE CURA E ESPIRITUALIDADE

O *Marynau*, na tradição espiritual do povo Wapichana, é simultaneamente guia espiritual, curador e guardião do conhecimento ancestral. Sua atuação é essencial nos rituais de cura, nos quais ele adentra os planos invisíveis para buscar a alma perdida do doente ou confrontar a entidade causadora da enfermidade. Seus cantos não são apenas narrativas simbólicas: são verdadeiros instrumentos de ação espiritual. Ao entoá-los, o *Marynau* engaja-se diretamente na batalha pela restauração da vida e do equilíbrio, reconduzindo a alma ao corpo e restabelecendo a harmonia entre o mundo visível e o invisível.



Ao lado do *Marynau*, há também os *Kapurinhau*, rezadores e benzedeiros especialistas em *puuri* (orações tradicionais), que não exercem o papel de pajés em estado de transe, mas desempenham funções espirituais de grande importância. Por meio do *maruwaib* (defumação), eles detêm vastos repertórios de orações voltadas à cura, à proteção, ao êxito na caça e à vida comunitária. Sua sabedoria expressa-se em palavras sagradas que, mesmo sem recorrer ao transe, possuem força espiritual capaz de sustentar a saúde física e espiritual do povo.

Os *marynaunau* (pajés), os *kapurinhau* (benzedeiros), as parteiras e os mais velhos são guardiões de saberes de cura que integram corpo, espírito e natureza. As doenças não são vistas apenas como falhas físicas, mas como desequilíbrios relacionais ou espirituais. O tratamento envolve plantas medicinais, palavras sagradas (*puuri*), gestos ritualizados e acompanhamento espiritual.

A cura é entendida como restauração da harmonia, e não apenas como eliminação de sintomas. Por isso, envolve a família, a comunidade e até o território. Um lugar profanado, uma promessa não cumprida, uma palavra maldita – tudo isso pode ser causa de enfermidade. A espiritualidade do povo Wapichana, assim, é profundamente terapêutica, pois articula ética, ecologia e religião.

5.4 RITUAIS E ACOLHIMENTO CRISTÃO

Com o passar dos anos, muitas comunidades wapichanas passaram a acolher elementos do cristianismo em suas práticas rituais, sem abandonarem



completamente suas tradições. Celebrações de batismo, casamentos e missas comunitárias são, por vezes, realizadas com cantos em wapichana, com uso de grafismos e com inserção de elementos simbólicos tradicionais.

Esse processo de inculturação não deve ser visto como sincretismo, mas como expressão da vitalidade cultural e da capacidade do povo de integrar o Evangelho à sua própria experiência espiritual. A Igreja, ao reconhecer e valorizar esses rituais, contribui para um anúncio mais encarnado e coerente com a vida do povo.

6 ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA E VALORES ÉTICOS

A sociedade wapichana é marcada por uma organização comunitária horizontal, cooperativa e relacional (sob a liderança do tuxaua). Não se trata de uma sociedade hierarquizada segundo padrões autoritários, mas de uma estrutura social sustentada por vínculos familiares, solidariedade entre gerações, respeito aos mais velhos e partilha dos bens. A ética que emerge desse modo de organização está enraizada na vivência cotidiana, nos rituais e na memória coletiva. Ela não se expressa principalmente em códigos escritos, mas em atitudes transmitidas oralmente e performadas em comunidade (ISA, 2025).

6.1 A COMUNIDADE COMO EXTENSÃO DA FAMÍLIA

A célula básica da vida social do povo Wapichana é a família extensa, que inclui pais, filhos, avós, tios e primos convivendo em arranjos interdependen-

tes. As decisões importantes não são tomadas de forma individual, mas discutidas em grupo, com escuta dos mais velhos e consulta aos líderes tradicionais. Essa forma de viver promove um senso de pertencimento e corresponsabilidade que fortalece o tecido social.

Cada membro da comunidade possui um papel definido, seja nas tarefas do campo, seja na organização das festas, na educação das crianças ou na resolução de conflitos. O trabalho é distribuído segundo critérios de idade, gênero e experiência, mas sempre com base na colaboração e na ajuda mútua. Não há espaço para o acúmulo excessivo nem para o individualismo competitivo. O bem comum deve prevalecer sobre os interesses particulares.

6.2 *AUTORIDADE, ESCUTA E SABEDORIA*

A liderança nas comunidades wapichanas é exercida por meio do respeito conquistado e da escuta atenta. Os líderes, chamados de tuxauas, não impõem sua vontade, mas orientam com base na sabedoria e no diálogo. São escolhidos por sua trajetória, seu exemplo e sua capacidade de articular a comunidade frente aos desafios. Além dos tuxauas, os anciãos e as anciãs exercem forte influência moral e espiritual, sendo consultados em decisões importantes e reconhecidos como portadores da memória do povo.

Essa forma de autoridade participativa inspira modelos alternativos de organização política e eclesial, que valorizam o discernimento coletivo, a escuta dos pequenos e a confiança no processo. Em muitas



comunidades deste povo, as assembleias são espaços sagrados de fala, escuta e decisão, funcionando como verdadeira “liturgia da vida”.

6.3 VALORES ÉTICOS FUNDAMENTAIS

Entre os valores mais importantes para o povo Wapichana estão o respeito, a reciprocidade, a generosidade, a escuta e a memória. O respeito se manifesta nas relações com os mais velhos, com a natureza e com os espíritos. A reciprocidade orienta o trabalho, a partilha dos alimentos e a cooperação mútua. A generosidade é sinal de nobreza e de sabedoria espiritual: quem acumula ou retém em excesso é visto com desconfiança.

A escuta é fundamental para o equilíbrio comunitário. Espera-se o momento certo de intervir, o tom adequado, a palavra justa. Essa ética da escuta valoriza o silêncio como meio de comunhão e sabedoria. Já a memória garante a continuidade da tradição, sendo constantemente atualizada por meio dos ritos, dos nomes e das narrativas.

Outro valor central é o cuidado com os mais frágeis: crianças, doentes e idosos são prioridade na vida comunitária. Essa ética do cuidado não se limita ao humano, mas se estende ao território, aos animais e às fontes de água, como expressão de uma espiritualidade que une justiça, gratidão e responsabilidade.

6.4 ÉTICA E RESISTÊNCIA CULTURAL

A ética wapichana é também uma forma de resistência diante da imposição de modelos coloniais de vida. Frente à lógica capitalista, consumista e individu-



alista, o modo de vida comunitário wapichano preserva uma visão do mundo mais equilibrada, sustentável e justa. Essa ética da vida boa (*kaimem*) se expressa nas pequenas ações do cotidiano e oferece uma alternativa simbólica e prática ao paradigma dominante.

Para a teologia cristã, essa ética comunitária representa não apenas um desafio pastoral, mas também uma interpelação evangélica. Os valores do povo Wapichana coincidem, em muitos aspectos, com os valores do Reino de Deus anunciados por Jesus: partilha, cuidado, escuta, serviço e humildade. Por isso, o diálogo com essa ética pode enriquecer profundamente a ação evangelizadora da Igreja na Amazônia.

7 OS NOMES INDÍGENAS E SUA DIMENSÃO ESPIRITUAL

No universo simbólico do povo Wapichana, os nomes não são apenas rótulos identificadores, mas expressões da história, da espiritualidade e da missão de cada pessoa. Nomear é um ato sagrado, carregado de memória ancestral e força espiritual. Ao receber um nome, a pessoa não apenas entra na comunidade; ela também recebe uma missão, uma identidade e uma bênção. Essa concepção do nome contrasta com a visão ocidental moderna, na qual o nome é muitas vezes arbitrário ou burocrático.

7.1 NOMEAR É RECONHECER

O processo de nomeação entre os membros do povo Wapichana costuma ser coletivo, cuidadoso e cheio de sentido. O nome pode vir dos ancestrais, de sonhos, de acontecimentos importantes, da natureza

ou de uma experiência espiritual marcante. Frequentemente, nomes são dados por pessoas mais velhas – avós, benzedeiros ou pajés – que reconhecem algo especial na criança recém-nascida.

Esse modo de nomear revela uma profunda teologia da pessoa: o nome não é algo externo, mas expressão do mistério de quem se é diante do mundo e diante do espiritual. Um nome carrega energia, história e destino. Ele diz de onde a pessoa vem, a quem ela pertence e o que ela carrega em si como dom ou tarefa.

7.2 *NOMES COMO MEMÓRIA VIVA*

Os nomes também funcionam como dispositivos de memória. Ao nomear uma criança com o nome de um ancestral, a comunidade reafirma sua continuidade e mantém viva a história dos que já partiram. Nesse sentido, o nome é ponte entre os vivos e os mortos, entre o presente e o passado. Ele insere o indivíduo em uma genealogia espiritual da natureza que transcende o tempo.

Por isso, o nome deve ser tratado com respeito. Não se pronuncia o nome de certos ancestrais em qualquer momento. Alguns nomes são considerados “fortes” e exigem preparo ou discernimento para serem transmitidos. Quando alguém pronuncia o nome de uma pessoa querida que faleceu, pode-se invocar sua presença ou proteção espiritual.

7.3 *O NOME COMO MISSÃO E IDENTIDADE*

O nome também é um chamado. Ele aponta para o que a pessoa é chamada a ser no mundo. Se uma criança recebe o nome de um grande guerreiro, espe-

ra-se que ela seja corajosa; se recebe o nome de uma planta medicinal, espera-se que traga cura e equilíbrio. Essa expectativa não é uma imposição, mas um reconhecimento espiritual que acompanha a trajetória da pessoa e a inspira.

Essa concepção aproxima-se da tradição bíblica, na qual o nome carrega missão e revelação. Abraão torna-se Abraão, pois será “pai de muitas nações”; Simão é chamado Pedro, porque será a “pedra” da Igreja. No batismo cristão, o nome é também sinal de filiação e vocação. Como veremos na leitura teológica posterior, há pontes profundas entre essa visão indígena e a antropologia cristã do nome.

7.4 *NOMEAR OS MISSIONÁRIOS: RECONHECIMENTO E VÍNCULO*

Em algumas comunidades wapichanas, é costume que pessoas não indígenas – especialmente missionários que vivem com o povo – recebam um nome Wapichana. Esse gesto não é decorativo nem protocolar: é sinal de acolhimento, reconhecimento e aliança. Ao dar um nome, a comunidade reconhece que aquela pessoa estrangeira passou a fazer parte da história coletiva. Nomear é, aqui, um gesto de reciprocidade cultural e espiritual.

Receber um nome indígena exige responsabilidade. Significa estar disposto a escutar, aprender, respeitar e caminhar junto. Significa também ser portador de uma mensagem, de um modo de viver e de uma relação de confiança que se constrói com o tempo.

8 TEOLOGIA DO DIÁLOGO: FUNDAMENTOS EM DOCUMENTOS DA IGREJA

O diálogo com as culturas indígenas não é uma concessão periférica, mas uma exigência profunda da missão evangelizadora da Igreja no mundo contemporâneo. A teologia católica, especialmente a partir do Concílio Vaticano II, tem desenvolvido uma compreensão cada vez mais aberta à pluralidade cultural e religiosa, reconhecendo que o Espírito de Deus já atua nos povos e em suas tradições antes mesmo do anúncio explícito do Evangelho. O encontro com a cosmovisão wapichana deve ser, portanto, iluminado por essa teologia do diálogo, que é ao mesmo tempo uma atitude pastoral, uma postura epistemológica e um caminho espiritual (Cimi, 2015).

8.1 O CONCÍLIO VATICANO II E A ABERTURA ÀS CULTURAS

O Concílio Vaticano II representa um ponto de inflexão na relação da Igreja com as culturas e as tradições não cristãs. No documento *Gaudium et Spes* (1965), a Igreja se declara “solidária com toda a família humana” e comprometida com a escuta dos “sinais dos tempos” (GS, 1; 4). No que diz respeito às religiões e culturas indígenas, o decreto *Ad Gentes* afirma que “os discípulos de Cristo devem conhecer bem as tradições nacionais e religiosas” e que a evangelização deve levar em conta “os elementos de verdade e de graça” já presentes entre os povos (AG, 11).

Essa atitude de escuta e de reconhecimento prepara o terreno para uma teologia que não parte da superioridade, mas da humildade evangélica. Evangeli-

zar não é colonizar; é testemunhar o Cristo vivo com respeito pela história do outro. Como exortou o Papa Francisco lembrando das palavras de São João Paulo II aos povos indígenas no Canadá (1984): “Trata-se de fazer que Cristo anime o centro mesmo de toda a cultura. Deste modo, não só o cristianismo é relevante para as populações indígenas, mas Cristo, nos membros do seu Corpo, torna-Se Ele mesmo indígena (*Celebração da Palavra com os Índios do Canadá*, 15 de setembro de 1984)”.

8.2 PAPA FRANCISCO E A TEOLOGIA DO ENCONTRO

Nos últimos anos, o Papa Francisco tem aprofundado essa teologia do diálogo, especialmente em contextos latino-americanos e amazônicos. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), ele afirma que “a realidade é mais importante que a ideia” e que “o todo é superior às partes” (EG, 231-237), chamando a atenção para a valorização das culturas locais como lugares teológicos, ou seja, espaços onde Deus já se manifesta.

Na encíclica *Laudato Si'* (2015), Francisco reconhece explicitamente a sabedoria dos povos indígenas: “É indispensável escutar tanto o clamor da terra quanto o clamor dos pobres” (LS, 49). Ele afirma que os indígenas “quando permanecem nos seus territórios, são precisamente eles que melhor os cuidam” (LS, 146), e que seu modo de viver é uma alternativa às lógicas de dominação e destruição ambiental.

Já no documento *Querida Amazonia* (2020), fruto direto do Sínodo para a Amazônia, Francisco apresenta quatro sonhos: social, cultural, ecológico e eclesial.

O sonho cultural é expresso com clareza: “Sonho com uma Amazônia que preserve a riqueza cultural que a distingue, onde brilha de modos tão diversos a beleza humana” (QA, 7). Mais adiante, o Papa afirma: “É possível recolher, de maneira inculturada, os símbolos autênticos, sem os reduzir a elementos folclóricos” (QA, 78).

8.3 DIÁLOGO, DISCERNIMENTO E INCULTURAÇÃO

Essa teologia do diálogo não é relativista, mas profundamente evangélica. Ela exige discernimento: escutar com respeito, reconhecer o que é do Espírito e purificar o que for necessário à luz do Evangelho. Como afirma o *Documento de Aparecida* (2007), a evangelização deve ser inculturada, ou seja, “capaz de expressar a fé cristã nas linguagens e símbolos próprios das culturas” (DAP, 479).

No contexto do povo Wapichana, essa teologia convida a Igreja a escutar os mitos, os rituais, os nomes e os símbolos, não como obstáculos, mas como mediações possíveis do encontro com Deus. O diálogo não é mera estratégia pastoral, mas caminho de conversão mútua: a Igreja se deixa interpelar pela sabedoria dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, oferece o dom de Cristo com humildade e alegria.

9 ECOS BÍBLICOS NA COSMOVISÃO WAPICHANA: CRIAÇÃO, PALAVRA E PRESENÇA DIVINA

A espiritualidade wapichana, construída a partir de mitos fundadores, práticas rituais e uma profunda relação com o território, revela intuições religiosas que, à luz da fé cristã, podem ser reconhecidas como

sementes do Verbo (*semina Verbi*), ou seja, vestígios da presença divina na história dos povos. Ao escutar com atenção a cosmovisão deste povo, é possível encontrar ressonâncias com temas centrais da tradição bíblica, especialmente no que se refere à criação, à força da palavra e à presença discreta, mas constante, de Deus na história humana.

9.1 CRIAÇÃO COMO DOM E HARMONIA

Na Bíblia, o relato da criação em Gênesis 1 apresenta um Deus que cria o mundo com amor e ordem: “Deus viu tudo o que havia feito, e era muito bom” (Gn 1,31). A criação não é fruto do acaso nem de uma luta entre forças caóticas, mas obra de um Deus que chama o ser à existência por meio da palavra. Essa visão encontra eco profundo na tradição wapichana, segundo a qual Tuminkery criou o mundo por meio do *puuri*, a palavra viva e eficaz.

O mito da grande árvore que sustentava o céu e unia todos os seres expressa de forma simbólica a harmonia original da criação, de modo semelhante ao jardim do Éden (Gn 2), onde o ser humano vivia em comunhão com os outros seres, sem vergonha, dominação ou morte. A queda da árvore no mito do povo Wapichana marca a ruptura dessa ordem primordial – uma espécie de “queda” cósmica – que também aparece nas Escrituras como consequência da desobediência e da pretensão humana (Gn 3).

Ambas as tradições, bíblica e indígena, reconhecem que o mundo atual carrega as marcas dessa ruptura, mas também conserva sinais da bondade original.

A terra, os rios, os animais e os ciclos da natureza ainda são fontes de revelação, beleza e comunhão, se forem acolhidos com gratidão e respeito.

9.2 A PALAVRA COMO PRINCÍPIO CRIADOR

O Evangelho de João inicia com uma afirmação teológica que ilumina toda a reflexão sobre a linguagem sagrada wapichana: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. [...] Tudo foi feito por meio dele” (Jo 1,1-3). O Verbo, ou *Logos*, é a Palavra eterna que cria, revela e salva. Esse Verbo se fez carne em Jesus, assumindo nossa condição para redimir o mundo desde dentro.

A noção wapichana de *puuri* – a palavra que cria, cura e ordena – se aproxima em chave simbólica dessa realidade teológica. Tuminkery fala, e o mundo acontece. A palavra não é mera representação, mas ação. Ela transforma, abençoa, orienta e corrige. O mesmo se pode dizer da Palavra de Deus nas Escrituras, que nunca volta sem produzir efeito (cf. Is 55,11).

Essa aproximação não significa identidade plena, mas permite reconhecer que, desde sua própria tradição, os Wapichana intuem algo da lógica do Evangelho: um Deus que cria com ternura, que fala com verdade e que permanece presente por meio de sua Palavra.

9.3 DEUS ESCONDIDO E PRÓXIMO

Na espiritualidade wapichana, após a criação Tuminkery se retira para um plano invisível, deixando aos humanos a responsabilidade de manter a ordem do mundo com base na memória, na palavra e nos rituais. Essa ausência do criador, no entanto, não

é abandono: é presença velada, manifestação simbólica, mistério acessível pela escuta e pela sensibilidade espiritual.

De modo análogo, a tradição bíblica conhece o silêncio de Deus, sua presença discreta e sua ação oculta na história. O livro de Jó, os Salmos de lamento e os momentos de exílio e desolação mostram um Deus que nem sempre fala claramente, mas que caminha conosco, muitas vezes de forma invisível. A encarnação do Verbo em Jesus é, nesse sentido, a revelação mais próxima e concreta do Deus escondido, que “armou sua tenda entre nós” (Jo 1,14), tornando-se acessível no cotidiano.

Os membros do povo Wapichana, ao reconhecerem os sinais dos criadores na natureza, nos sonhos, nos nomes e nos animais, desenvolvem uma espiritualidade do discernimento e da escuta, que se aproxima da lógica do Reino de Deus descrita por Jesus: um Reino presente, mas oculto; pequeno como um grão de mostarda, mas cheio de potência (cf. Mc 4,30-32).

9.4 CAMINHOS DE CONVERGÊNCIA E DIÁLOGO

Esses ecos bíblicos não autorizam uma fusão superficial entre tradições, mas indicam pontos de convergência que podem ser aprofundados pastoral e teologicamente. A revelação cristã, ao encontrar-se com a sabedoria wapichana, não anula sua originalidade, mas pode ser enriquecida pela escuta atenta e reverente dessa espiritualidade.

Como afirmou o Papa Francisco: “Quando os missionários chegaram a uma terra, deveria se pedir: onde está o Espírito Santo já presente aqui? E não: como va-

mos trazer o Espírito Santo?” (*Discurso no Celam*, 2013). Isso vale também para a teologia: antes de explicar, ela deve escutar. Antes de ensinar, deve aprender.

A cosmovisão wapichana nos ensina que a criação é dom, que a palavra tem poder, que Deus é mistério e que a presença espiritual se manifesta na natureza e na memória. Esses ensinamentos, se acolhidos com humildade, podem iluminar a fé cristã e renovar a missão da Igreja na Amazônia.

10 A TERRA COMO DOM: CONVERGÊNCIAS ESPIRITUAIS

A relação com a terra está no centro da experiência espiritual dos povos indígenas e constitui também um ponto fundamental da tradição bíblica e da teologia cristã. Para os Wapichana, como vimos, a terra é mãe, memória, fonte de vida e lugar de relação com os ancestrais e com os espíritos (Funai, 2015). Essa visão, longe de ser puramente utilitária, revela uma compreensão teológica implícita: a terra é dom e mistério. Essa concepção encontra importantes ressonâncias na tradição cristã, especialmente nas Escrituras, na espiritualidade franciscana e no magistério contemporâneo da Igreja.

10.1 A TERRA NA BÍBLIA: DOM E ALIANÇA

Na Sagrada Escritura, a terra é constantemente descrita como dom de Deus. Desde o livro do Gênesis, ela é apresentada como criação boa, confiada ao cuidado do ser humano (Gn 1,28-31). A terra não pertence ao homem, mas ao Senhor: “A terra é minha, e vós sois estrangeiros e hóspedes junto a mim” (Lv

25,23). Essa consciência de pertença divina impede uma visão possessiva e destrutiva do território e chama o povo à gratidão, à justiça e ao cuidado.

A terra também é sinal de aliança. Para o povo de Israel, ela representa a promessa de Deus, mas essa promessa está sempre condicionada à fidelidade ética e espiritual. Quando o povo se afasta da justiça, a terra geme, torna-se estéril, e os exílios se tornam advertências proféticas. Assim, a relação com a terra é sempre teológica: depende da fidelidade a Deus e ao próximo.

Essa visão bíblica ressoa fortemente com a cosmovisão wapichana, para quem a terra não pode ser apropriada, comprada ou vendida. Ela é recebida dos ancestrais e cuidada para as gerações futuras. Destruir a terra é quebrar uma aliança, violar uma relação sagrada. O vínculo com o território é espiritual, não apenas territorial.

10.2 FRANCISCO DE ASSIS E A FRATERNIDADE CÓSMICA

A espiritualidade cristã encontra em São Francisco de Assis um modelo privilegiado de relação com a criação. No *Cântico das Criaturas*, Francisco chama a terra de “nossa irmã e mãe”, que nos sustenta e governa com ternura. Sua sensibilidade ecológica não é romântica, mas profundamente teológica: ao reconhecer a fraternidade de todos os seres, ele afirma que tudo foi criado por amor e para o louvor do Criador.

A teologia indígena, mesmo que não utilize esses termos, vive algo semelhante. O respeito pela terra, pelos rios, pelos animais e pelas árvores revela uma espiritualidade do cuidado, da comunhão e da gratuidade.

Há uma afinidade profunda entre o olhar franciscano e a vivência cotidiana do povo Wapichana: ambos veem a terra como reflexo do rosto de Deus.

Essa convergência foi reconhecida pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, onde afirma: “Os povos indígenas não são uma simples minoria entre outras, mas devem ser os principais interlocutores” na defesa da terra, pois possuem “uma cultura com um cuidado peculiar pelo território” (LS, 146).

10.3 A TERRA COMO ESPAÇO TEOLÓGICO

O território tradicional wapichano não é apenas cenário da vida, mas sujeito espiritual. Certas colinas, nascentes, clareiras e árvores são moradas de encantados ou lugares de memória sagrada. Essa percepção do espaço como teofania – lugar da manifestação divina – desafia a teologia cristã a ampliar seu conceito de sacramento e de lugar sagrado.

De fato, a teologia católica reconhece que Deus se comunica por mediações concretas: a água, o pão, o vinho, o óleo, a palavra. Também reconhece que certos lugares tornam-se santuários por causa da experiência comunitária da fé. Quando a comunidade wapichana canta, dança e reza diante de uma serra ancestral, ela não está apenas fazendo cultura: ela está reconhecendo e atualizando a presença do sagrado.

A teologia do território, desenvolvida por muitos teólogos latino-americanos e indígenas, reforça essa dimensão: a terra é lugar de revelação e de cuidado; é espaço de espiritualidade e de missão. A Igreja, ao reconhecer isso, é chamada a defender a integridade

dos territórios indígenas não só por razões sociais ou ambientais, mas também por coerência com sua própria fé.

11 A FORÇA DA PALAVRA CRIADORA: *PUURI* E O VERBO ENCARNADO (Jo 1,1)

A tradição wapichana nos apresenta o conceito de *Apuuri* como a palavra viva e eficaz, capaz de criar, curar, ordenar e transformar a realidade. Essa visão da linguagem como força espiritual não apenas se opõe à concepção meramente instrumental da fala, mas também aponta para uma dimensão mística e sacramental do verbo. No horizonte cristão, essa intuição encontra sua máxima expressão no mistério do Verbo encarnado: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (Jo 1,1). A relação entre *puuri* e o *Logos* cristão abre um fecundo espaço de diálogo teológico e espiritual.

11.1 A PALAVRA COMO CRIAÇÃO E CUIDADO

No relato da criação do Gênesis, Deus cria o mundo por meio da palavra: “Deus disse: ‘Faça-se a luz!’ – e a luz se fez” (Gn 1,3). Cada novo ato criador é precedido por um verbo divino que dá forma ao caos e estabelece a ordem. A palavra, nesse sentido, é princípio de vida, luz e sentido. Ela não é um som vazio, mas uma energia criadora que comunica o próprio ser de Deus.

Entre os Wapichana, o *puuri* possui função análoga: Tuminkery, o criador, não molda o mundo com as mãos, mas com a palavra. Ele fala e os seres vêm à existência. Esse paralelismo, ainda que pertencente

a sistemas culturais distintos, revela uma percepção compartilhada da linguagem como mediadora entre o invisível e o visível, entre o espiritual e o concreto.

Além disso, o *puuri* é também palavra de cuidado. Ele é usado nas benzeduras, nos cantos de cura, nas mediações de conflitos e nos ensinamentos dos anciãos. O que é dito com verdade e sabedoria tem poder de restaurar o equilíbrio. Essa ética da palavra nos recorda a própria missão de Jesus como Verbo de Deus: suas palavras curavam, libertavam, anunciavam o Reino e transformavam os corações.

11.2 O VERBO SE FEZ CARNE

O prólogo do Evangelho de João oferece uma das formulações mais profundas da teologia cristã: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). O Verbo divino não permanece distante, mas assume nossa condição humana, nossa linguagem, nossa cultura e nossos limites. Deus fala conosco por meio de uma vida concreta, encarnada, localizada. Isso confere dignidade à existência humana e santifica o cotidiano.

Essa encarnação do Verbo, no contexto do diálogo com os povos indígenas, assume uma dimensão particular: o Verbo pode se fazer “palavra indígena”, pode ressoar no *puuri*, pode encontrar morada nas narrativas, cantos e danças dos povos originários. Como afirmou o Papa Francisco, “a fé cristã não desmantela o sonho indígena, mas o purifica e o realiza” (*Querida Amazonia*, 67).

A teologia da encarnação convida a uma evangelização que não destrói as culturas, mas que reconhece nelas lugares de acolhida do Verbo. Quando um pajé

proclama palavras de vida sobre um doente, ou quando uma avó ensina uma história sagrada às crianças, pode-se perceber ali, em chave teológica, a presença discreta do Verbo que continua a se comunicar no coração dos povos.

11.3 O PUURI COMO MEDIAÇÃO TEOLÓGICA

A palavra *puuri*, nesse contexto, pode ser vista como uma categoria teológica nativa – isto é, um conceito cultural que carrega potencial para expressar mistérios cristãos de forma inculturada. Assim como os primeiros concílios usaram conceitos gregos (como *Logos*, *ousía*, *hypóstasis*) para falar de Deus, hoje é legítimo perguntar: que conceitos indígenas podem nos ajudar a expressar a fé? O *puuri* é um deles.

Essa mediação, porém, exige discernimento e diálogo. Não se trata de sincretismo, mas de inculturação: o Evangelho se encarna nas linguagens e símbolos do povo, iluminando-os e sendo por eles iluminado. A palavra criadora, tanto em Tuminkery quanto no Cristo, aponta para um Deus que fala, se comunica, se doa e se faz próximo.

12 CORPO, DANÇA E CELEBRAÇÃO: UMA LITURGIA DA VIDA

A tradição wapichana compreende o corpo humano como espaço sagrado, mediador entre o mundo visível e o invisível, entre a terra e os espíritos. Nas festas, nas danças, nas pinturas e nos rituais, o corpo é agente de celebração e de memória. A expressão corporal não é acessório cultural, mas elemento essencial da espiritualidade. Essa concepção encontra forte res-

sonância com a liturgia cristã, onde o corpo, os gestos, os símbolos e os sentidos têm papel central na relação com o mistério de Deus.

12.1 A DANÇA COMO MEMÓRIA E ORAÇÃO

Para os Wapichana, dançar não é apenas divertir-se. É rezar, narrar, evocar, agradecer. A dança tradicional do Parixara, por exemplo, atualiza histórias míticas, celebra a colheita, invoca proteção espiritual e reafirma a identidade do povo. Cada passo, cada canto, cada batida de pé no chão carrega sentido ritual. As danças coletivas são verdadeiros atos litúrgicos: elas organizam o tempo, unem as gerações e colocam o povo em sintonia com os ciclos da natureza e da vida.

Essa dimensão ritual da dança evoca, na tradição cristã, a teologia do corpo e da festa. A liturgia cristã também é corporal: ajoelha-se, levanta-se, caminha-se em procissão, faz-se o sinal da cruz, canta-se com o corpo. Os salmos, por sua vez, convidam a “dançar para o Senhor” (Sl 149,3), reconhecendo a corporeidade como linguagem de louvor.

12.2 O CORPO COMO TEMPLO E SACRAMENTO

A Bíblia afirma que “o corpo é templo do Espírito Santo” (1Cor 6,19). A encarnação do Verbo em Jesus reafirma a dignidade do corpo humano, tornando-o lugar de revelação e de comunhão. Essa antropologia cristã encontra paralelos na visão wapichana, na qual o corpo é portador de grafismos sagrados, canal de forças espirituais e sede da memória comunitária.



Nas celebrações indígenas, o corpo é preparado com pintura, colares, cocares e perfumes naturais. Esses adornos não são apenas estéticos: eles protegem, comunicam pertencimento, expressam alegria e estabelecem pontes com o mundo dos encantados. De modo semelhante, a Igreja reveste seus ministros, embeleza seus espaços litúrgicos e utiliza o óleo, a água, o pão e o vinho como mediações do sagrado.

Assim como a pintura corporal pode marcar o rito de passagem de uma criança à puberdade, o batismo cristão marca, com água e palavra, o nascimento espiritual de alguém para a vida em Cristo. Ambos os ritos expressam uma transformação existencial, uma entrada em nova relação com o mundo e com a comunidade.

12.3 LITURGIA E INCULTURAÇÃO

A teologia litúrgica contemporânea reconhece que “a liturgia deve ser inculturada”, ou seja, capaz de assumir formas simbólicas que brotam da cultura do povo, sem perder a fidelidade ao mistério cristão. João Paulo II afirma na encíclica *Slavarum Apostolica* que “A inculturação é a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, simultaneamente, a introdução destas culturas na vida da Igreja” (SA 21)⁴

Nesse sentido, a dança, os instrumentos indígenas, as línguas originárias e os gestos rituais dos Wapichana podem e devem encontrar espaço na celebração cristã. Não se trata de folclore nem de concessão cultural, mas de expressão legítima da fé encarnada em

4 Encíclica *Slavarum Apostolica* por ocasião do 11.º centenário da obra de evangelização dos santos Cirilo e Metódio, 2 de Junho 1985 (Edição do Secretariado Geral do Episcopado, Braga, Editorial A.O., 1985, p. 27).

uma história concreta. O corpo Wapichana, ao dançar e cantar sua fé, também proclama o Evangelho com sua própria linguagem.

13 NOME E IDENTIDADE: ANTROPOLOGIA CRISTÃ E BATISMO

O nome é uma das expressões mais profundas da identidade humana. Nas culturas indígenas, como entre os Wapichana, nomear é reconhecer, acolher, conferir missão e inserir a pessoa em uma rede de vínculos espirituais, familiares e territoriais. Essa visão está em sintonia com a antropologia cristã, que entende o nome como dom, vocação e sinal da dignidade única de cada pessoa diante de Deus. O batismo, como sacramento da iniciação cristã, está profundamente ligado à identidade pessoal e à nomeação.

13.1 O NOME NA TRADIÇÃO BÍBLICA

Na Bíblia, os nomes têm peso espiritual e histórico. Eles revelam a vocação, o caráter e, muitas vezes, o destino das pessoas. Deus muda o nome de Abrão para Abraão (Gn 17,5), de Jacó para Israel (Gn 32,29) e Jesus dá a Simão o nome de Pedro, a “rocha” (Mt 16,18). O nome expressa quem a pessoa está chamada a ser. E Deus conhece cada um pelo nome: “Eu te chamei pelo nome, tu és meu” (Is 43,1).

Essa valorização do nome, enquanto identidade dada por Deus, ressoa fortemente com a prática wapichana de nomear com discernimento, baseando-se em sonhos, linhagens ou sinais espirituais. Para os Wapichana, o nome não é apenas funcional: ele liga a pessoa à sua história e à sua missão no mundo.



13.2 O BATISMO: NOVO NOME E NOVA PERTENÇA

O batismo cristão é o sacramento que marca o nascimento de uma pessoa para a vida em Cristo. Nele, a pessoa é acolhida na comunidade eclesial e recebe um nome, se ainda não tiver. Este nome, além de cultural ou familiar, passa a ser entendido à luz da filiação divina: a pessoa se torna filha de Deus, membro do Corpo de Cristo e templo do Espírito Santo.

O batismo é, pois, um rito de passagem e de pertencimento. Como nas cerimônias de nomeação tradicionais, ele envolve a invocação de um nome, gestos simbólicos (água, unção, vela, veste branca) e a introdução numa nova rede de relações – com Deus, com os santos e com a comunidade cristã. O nome batismal torna-se sinal de uma vocação única e sagrada.

13.3 DIÁLOGO COM A ESPIRITUALIDADE WAPICHANA

Em muitas comunidades indígenas, o batismo cristão é vivido como um segundo momento de nomeação, complementando ou dialogando com o nome tradicional. Há famílias que pedem que a criança receba tanto um nome wapichano quanto um nome cristão, às vezes escolhendo o nome de um santo ou de alguém querido. Esse gesto pode ser visto como sinal de dupla pertença: à tradição ancestral e à fé em Cristo.

Para a pastoral inculturada, esse é um espaço fértil de diálogo. O nome indígena pode ser valorizado na celebração, mencionado pelo ministro, reconhecido como expressão da identidade profunda da pessoa diante de Deus. O batismo, por sua vez, pode

ser entendido como plenificação daquilo que já é intuitivo na tradição: a vida como dom, o nome como missão e a comunidade como lugar de bênção.

13.4 NOMEAR COMO ATO DE CUIDADO E DIGNIDADE

Num mundo marcado pela despersonalização e pela perda de identidade cultural, resgatar o valor do nome – tanto na tradição cristã quanto na indígena – é um ato de resistência espiritual. Nomear é reconhecer a dignidade única de cada pessoa, afirmar seu lugar no mundo e garantir sua visibilidade na história. O Evangelho nos lembra que Deus “chama suas ovelhas pelo nome” (Jo 10,3). Esse chamado continua vivo também na voz dos anciãos e anciãs que nomeiam os filhos da terra com sabedoria ancestral.

14 CAMINHOS PARA UMA TEOLOGIA INDÍGENA CATÓLICA

A escuta atenta da cosmovisão wapichana, articulada com a reflexão teológica cristã, revela a necessidade e a urgência de uma teologia indígena católica: um modo de fazer teologia que não apenas fale *sobre* os povos indígenas, mas que fale *a partir* deles – de seus territórios, de suas memórias, de seus símbolos e de sua experiência de Deus. Essa teologia não nega a tradição católica; ao contrário, deseja aprofundá-la por meio de um encontro fecundo com a alteridade, numa fidelidade criativa ao Evangelho.

14.1 DA INCULTURAÇÃO À INTERCULTURALIDADE

Tradicionalmente, a teologia católica utilizou o conceito de inculturação para expressar o processo de adaptação do Evangelho às diversas culturas. Esse conceito foi importante para superar a visão eurocêntrica que associava evangelização à uniformidade. No entanto, o contexto atual exige um passo adiante: da inculturação à interculturalidade.

A interculturalidade pressupõe não apenas a entrada do Evangelho em uma cultura, mas o diálogo mútuo entre culturas e tradições. Supõe que a cultura indígena não seja mero receptáculo, mas sujeito ativo do processo teológico. A teologia indígena católica nasce quando os próprios povos refletem, rezam, escrevem e interpretam a fé a partir de sua realidade.

O Documento de Aparecida (2007) já apontava nessa direção ao afirmar que “a Igreja deseja assumir e valorizar a religiosidade e a sabedoria dos povos indígenas” (DAp, 530). O Sínodo para a Amazônia e a exortação *Querida Amazonia* deram novo impulso a esse caminho, convocando teólogos, missionários e comunidades indígenas a construir uma Igreja “com rosto amazônico e indígena” (QA, 6).

14.2 TEOLOGIA DO TERRITÓRIO, DA ESCUTA E DO CORPO

Uma teologia indígena católica precisa partir do território, não apenas como espaço geográfico, mas como lugar teológico. O chão, os rios, os nomes, os mitos, os saberes e os modos de vida não são “ambientação” da fé, mas matéria teológica. O território é sacramento do Reino, lugar de revelação e de missão.

Essa teologia também deve ser teologia da escuta. Escuta da terra, da comunidade, dos anciãos, dos espíritos, dos lamentos e dos cantos. É uma teologia que se faz em roda, não em cátedra. Que aprende com o silêncio, com o corpo e com os rituais. É uma teologia sensível à narrativa, à memória e ao ritmo do tempo natural.

Por fim, essa é uma teologia do corpo: corpo que dança, que sofre, que resiste, que celebra. Corpo pintado, corpo ferido, corpo em comunhão. O corpo de Cristo não está apenas na hóstia consagrada, mas também nos corpos ameaçados dos povos indígenas, que gritam por justiça e dignidade.

14.3 *PERSPECTIVAS PASTORAIS E FORMATIVAS*

A construção de uma teologia indígena implica mudanças concretas na pastoral e na formação eclesial. É necessário promover espaços de escuta e de protagonismo para os teólogos e líderes indígenas; apoiar a produção de materiais litúrgicos, catequéticos e teológicos em línguas originárias; incluir temas indígenas nos currículos dos seminários, casas de formação e universidades católicas.

Também é fundamental reconhecer a espiritualidade indígena como fonte legítima de sabedoria cristã, sem reduzi-la a superstição ou folclore. O Espírito sopra onde quer (Jo 3,8) – e sopra também entre os povos originários, com sua beleza, sua resistência e sua visão de mundo.

Como afirmou o Papa Francisco, “é possível assumir um símbolo indígena sem o considerar necessariamente como idolatria. Um mito carregado de sentido espiritual pode ser utilizado com vantagem e até evan-



gelizado” (*Querida Amazonia*, 79). A teologia indígena católica é, portanto, um caminho de renovação eclesial, de fidelidade ao Evangelho e de justiça histórica para os povos nativos.

14.4 CONCLUSÃO: UMA IGREJA COM ROSTO INDÍGENA

O horizonte que se abre com essa reflexão é o de uma Igreja com rosto indígena, enraizada no território e aberta ao diálogo com todas as culturas. Uma Igreja que celebra com tambores e cantos em wapichana, que reconhece o valor dos pajés e anciãos, que protege os rios como dom de Deus e que proclama o Evangelho com palavras e grafismos que brotam do chão.

Essa teologia não será feita sozinha. Ela é tarefa de muitos: indígenas, missionários, teólogos, catequistas, bispos e comunidades. É um caminho que exige escuta, humildade, coragem e discernimento. Mas é, sobretudo, um caminho de esperança. Pois, como diz Deus no Apocalipse: “Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21,5).

CONCLUSÃO – POR UMA TEOLOGIA ENRAIZADA NO CHÃO E NO ESPÍRITO

Este caderno procurou ser uma ponte entre dois mundos: a cosmovisão do povo Wapichana e a tradição teológica cristã católica. Ao longo de suas páginas, caminhamos com humildade e reverência entre mitos, palavras, rituais, nomes, territórios e símbolos sagrados que configuram o modo wapichano de estar no mundo. Em seguida, aproximamos essa realidade das fontes da fé cristã: a Sagrada Escritura, a tradição

teológica, a liturgia, os sacramentos e o magistério da Igreja. O que encontramos não foi oposição ou confronto, mas ecos, ressonâncias e possibilidades de um diálogo fecundo.

Essa aproximação nos leva a afirmar, com convicção e esperança, que a experiência de Deus não é monopólio de nenhuma cultura, mas dom universal que se manifesta de formas múltiplas e contextuais. Deus se comunica, se revela, habita. E o faz também nos cantos, nos mitos e nas danças dos povos indígenas. Como afirmam os documentos da Igreja, o Espírito Santo já estava presente entre os povos originários antes mesmo da chegada dos missionários, preparando seus corações para o encontro com Cristo.

1 A TERRA COMO REVELAÇÃO E MISSÃO

A espiritualidade wapichana nos ensinou que a terra não é coisa, mas sujeito. É mãe, é morada dos ancestrais, é espaço de presença divina. Essa percepção, que brota da experiência milenar de convivência respeitosa com o território, interpela fortemente a teologia cristã, sobretudo em tempos de crise climática e devastação ambiental (Funai, 2015).

Assumir a terra como dom de Deus, como o fazem tanto os Wapichana quanto os textos bíblicos, significa comprometer-se com sua defesa, com sua cura e com sua justiça. A terra não é apenas um cenário, mas um lugar teológico, onde Deus se manifesta e onde a fé se encarna. A teologia indígena católica, por isso, será sempre também uma teologia ecológica e profética.

2 A PALAVRA COMO FORÇA E PRESENÇA

O conceito de *puuri* – palavra viva, eficaz, criadora – ressoou com potência no diálogo com a teologia cristã da Palavra. Tuminkery, o criador Wapichana, fala e tudo existe. A Bíblia diz: “Deus disse: Faça-se a luz! – e a luz se fez”. O Evangelho afirma: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós”. A palavra, em ambas as tradições, é mediação do divino, caminho de cura, fonte de sabedoria.

Recuperar o poder da palavra – na liturgia, na catequese, na evangelização – é também tarefa teológica. Escutar o *puuri* é também aprender a proclamar a Palavra de Deus de forma encarnada, com o corpo, com o canto, com o silêncio. A palavra que cura é aquela que escuta primeiro.

3 O CORPO E A CELEBRAÇÃO COMO LITURGIA DA VIDA

A dimensão corporal da espiritualidade wapichana nos recorda que a fé não é ideia, mas experiência. O corpo dança, canta, reza, cura. A celebração não é apenas ato ritual, mas expressão da vida em sua totalidade. O corpo pintado, o ritmo da música, o gesto partilhado – tudo isso comunica a presença do sagrado.

Essa percepção se aproxima da visão sacramental da Igreja: os sinais sensíveis da graça, os gestos que revelam o mistério. Dançar em Parixara pode ser tão sagrado quanto entrar em procissão. Pintar o corpo pode ser tão sagrado quanto fazer o sinal da cruz. O desafio é reconhecer essas expressões como legítimas, como lugares possíveis de encontro com Deus.



4 O NOME, A IDENTIDADE E A VOCAÇÃO

O nome indígena, cheio de significado espiritual, mostra que cada pessoa é chamada a ser alguém, e não apenas algo. O nome é dom e missão. No batismo cristão, recebemos também um nome novo: filhos de Deus, membros do Corpo de Cristo. A teologia cristã encontra, no valor simbólico do nome, uma ponte para dialogar com a antropologia indígena.

Reconhecer os nomes, respeitá-los, celebrá-los, é parte de uma pastoral que valoriza a cultura local e ajuda a afirmar a dignidade e a vocação de cada pessoa, segundo o coração de Deus.

5 UMA TEOLOGIA EM PROCESSO: ESCUTA, DISCERNIMENTO E CAMINHADA

No fim deste caderno, não apresentamos conclusões definitivas, mas caminhos abertos. A teologia indígena católica está em construção e precisa ser feita em diálogo com os próprios povos, em escuta respeitosa, com discernimento espiritual e com abertura pastoral. Trata-se de uma teologia que nasce da vida e volta para a vida, nutrida pela Palavra de Deus, pelo chão da terra e pela sabedoria dos ancestrais.

A Igreja, para ser fiel a seu Senhor, deve ser sempre uma Igreja em saída, que caminha com os povos, aprende com eles, uma Igreja que se deixa evangelizar por sua fé e seus modos de ver o mundo. Como dizia Dom Pedro Casaldáliga: “A missão não é levar Deus aonde Ele já está, mas descobrir como Ele já se revela ali” (Cimi, 2015).



6 UMA PROPOSTA PASTORAL: CELEBRAR COM O POVO, A PARTIR DO POVO

Por fim, este caderno quer ser um instrumento de formação, de reflexão e de celebração. Ele pode ser usado por agentes de pastoral, catequistas, lideranças, missionários e educadores. Pode servir de base para encontros, círculos bíblicos, estudos comunitários ou momentos de oração.

REFERÊNCIAS

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Povos Indígenas no Brasil: Wapichana*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wapichana>. Acesso em: 7 ago. 2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Cosmovisão indígena e modelo de desenvolvimento*. 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/cosmovisao-indigena-e-modelo-de-desenvolvimento/>. Acesso em: 7 ago. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Diretório sobre Liturgia e Cultura* (1994).

DOCUMENTO DE APARECIDA. (2007). V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Ad Gentes do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html Acesso em: 2 dez. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium em Spes do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo atual*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 2 dez. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Encontro com as populações indígenas e os membros da comunidade paroquial, Igreja do Sagrado Coração em Edmonton*, 25 de julho de 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/july/documents/20220725-incontroedmonton-canada.html>. Acesso em:



2 dez. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Querida Amazonia*.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*.

FRANCISCO, Papa. Discurso no Celam, 2013.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). *Para os indígenas a terra não é um bem econômico, mas um dom gratuito de seus antepassados, afirma Papa Francisco*. 3 set. 2015. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2015/para-os-indigenas-a-terra-nao-e-um-bem-economico-mas-um-dom-gratuito-de-seus-antepassados-afirma-papa-francisco>. Acesso em: 7 ago. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. *Encíclica Slavarum Apostólica (AS)*, Edição do Secretariado Geral do Episcopado, Braga, Editorial A.O., 1985.

NARRATIVAS tradicionais sobre Tuminkery e Duwid (versões locais em Roraima). Roraima, 2024-2025. Informação oral (manuscrito não publicado).

RELATOS orais coletados em contexto pastoral com comunidades Wapichana. Roraima, 2024-2025. Informação verbal (arquivo pessoal dos autores).

WAPICHANA, Cristino, *A árvore do mundo*, São Paulo: Rodopio, 2021.

Sobre os autores



Pe. José F. Castillo Tapia, SJ, jesuíta espanhol. Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidad Comillas (Madri, Espanha); em Educação pela Universidad de Granada (Espanha); possui Mestrado em Espiritualidade Inaciana pela Pontifícia Universidad Comillas; Mestrado em Educação pela Universidad Pontificia de Salamanca (Espanha); e Mestrado em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte. Tem atuado em Camagüey (Cuba), acompanhando a pastoral da juventude e os camponeses. Atualmente, trabalha na Amazônia brasileira, acompanhando os povos indígenas.



Joice Alberto de Souza. Educadora indígena comprometida com a valorização e preservação da cultura e língua wapichana. Formada em Licenciatura Intercultural Indígena com habilitação em Ciências Sociais, ela atua como intérprete da língua wapichana e é professora da rede estadual de ensino. Falante nativa de wapichana, tem formação específica como intérprete e tem se destacado na tradução de livros para sua língua materna, contribuindo para o fortalecimento do ensino bilíngue e da produção de materiais didáticos voltados às comunidades indígenas. Participou do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), com foco nas línguas indígenas da região da Serra da Lua, uma importante iniciativa para



o reconhecimento e proteção das línguas originárias do Brasil. É mestranda no Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (ProffHistória) pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), onde desenvolve pesquisas voltadas à história indígena e à educação intercultural.



CADERNOS TEOLOGIA PÚBLICA

- N. 1 Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI – Johan Konings, SJ
- N. 2 Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista – Maria Clara Bingemer
- N. 3 A Teologia e a Origem da Universidade – Martin N. Dreher
- N. 4 No Quarentenário da Lumen Gentium – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner – Érico João Hammes
- N. 6 Teologia e Diálogo Inter-Religioso – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica – José Roque Junges, SJ
- N. 8 Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 A teologia em situação de pós-modernidade – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 Teologia e Ciências Sociais – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 Teologia e Bioética – Santiago Roldán García
- N. 15 Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II – Paulo Suess
- N. 19 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo – Karl-Josef Kuschel
- N. 22 Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs – Jacques Arnould
- N. 23 Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica – Walter Ferreira Salles
- N. 25 A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 Música e Teologia em Johann Sebastian Bach – Christoph Theobald
- N. 28 Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino – Ana Maria Formoso
- N. 30 Espiritualidade e respeito à diversidade – Juan José Tamayo-Acosta



- N. 31 A moral após o individualismo: a anarquia dos valores – Paul Valadier
- N. 32 Ética, alteridade e transcendência – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 Religiões mundiais e Ethos Mundial – Hans Küng
- N. 34 O Deus vivo nas vozes das mulheres – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois – Joseph Comblin
- N. 37 Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla – João Batista Libânio
- N. 38 O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas – Peter C. Phan
- N. 39 Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo – Paulo Suess
- N. 40 Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha – Benedito Ferraro
- N. 41 Espiritualidade cristã na pós-modernidade – Ildo Perondi
- N. 42 Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta – Ildo Perondi
- N. 43 A Cristologia das Conferências do Celam – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 A origem da vida – Hans Küng
- N. 45 Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga – Maria Cristina Giani
- N. 46 Ciência e Espiritualidade – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana – Antônio Cechin
- N. 48 Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff – Águeda Bichels
- N. 49 Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 “Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 O Deus vivo em perspectiva cósmica – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 Eucaristia e Ecologia – Denis Edwards
- N. 53 Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje – José A. Zamora
- N. 54 Mater et Magistra – 50 Anos – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 São Paulo contra as mulheres? Afirmção e declínio da mulher cristã no século I – Daniel Marguerat
- N. 56 Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum” – Andrea Grillo
- N. 57 Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo – Christoph Theobald
- N. 59 Deus e a criação em uma era científica – William R. Stoeger
- N. 60 Razão e fé em tempos de pós-modernidade – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição – Luigi Perissinotto
- N. 63 A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico – Felix Wilfred



- N. 64 Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea – François Euvé
- N. 65 O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade – Marco Lucchesi
- N. 66 Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno – Mary E. Hunt
- N. 67 Silêncio do deserto, silêncio de Deus – Alexander Nava
- N. 68 Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual – Degislano Nóbrega de Lima
- N. 70 Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet – Moisés Sbardelotto
- N. 71 Rumo a uma nova configuração eclesial – Mario de França Miranda
- N. 72 Crise da racionalidade, crise da religião – Paul Valadier
- N. 73 O Mistério da Igreja na era das mídias digitais – Antonio Spadaro
- N. 74 O seguimento de Cristo numa era científica – Roger Haight
- N. 75 O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa – Peter C. Phan
- N. 76 50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro – José Maria Vigil
- N. 77 As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja – Christoph Theobald
- N. 78 As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã – George V. Coyne
- N. 79 Papa Francisco no Brasil – alguns olhares
- N. 80 A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades – André Wénin
- N. 81 Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II – Victor Codina
- N. 82 O lugar da mulher nos escritos de Paulo – Eduardo de la Serna
- N. 83 A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel – Elcio Verçosa Filho
- N. 84 O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota” – Renato Ferreira Machado
- N. 85 Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II – Peter C. Phan
- N. 87 O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25 – André Wénin
- N. 88 Política e perversão: Paulo segundo Žižek – Adam Kotsko
- N. 89 O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39 – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher
- N. 90 A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer – John W. O'Malley
- N. 91 Religiões brasileiras no exterior e missão reversa – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Carmen Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vázquez e Ushi Arakaki
- N. 92 A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek – Adam Kotsko
- N. 93 O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas – José Oscar Beozzo
- N. 94 Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco – John O'Malley
- N. 95 “Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente – Massimo Faggioli



- N. 96 As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral
- N. 97 500 Anos da Reforma: Luteranismo e Cultura nas Américas – Vítor Westhelle
- N. 98 O Concílio Vaticano II e o aggiornamento da Igreja – No centro da experiência: a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo – Gilles Routhier
- N. 99 Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes* – Geraldo Luiz De Mori
- N. 100 O Vaticano II e a Escatologia Cristã: Ensaio a partir de leitura teológico-pastoral da *Gaudium et Spes* – Afonso Murad
- N. 101 Concílio Vaticano II: o diálogo na Igreja e a Igreja do Diálogo – Elias Wolff
- N. 102 A Constituição Dogmática *Dei Verbum* e o Concílio Vaticano II – Flávio Martinez de Oliveira
- N. 103 O pacto das catacumbas e a Igreja dos pobres hoje! – Emerson Sbardelotti Tavares
- N. 104 A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II – Christoph Theobald
- N. 105 Misericórdia, Amor, Bondade: A Misericórdia que Deus quer – Ney Brasil Pereira
- N. 106 Eclesialidade, Novas Comunidades e Concílio Vaticano II: As Novas Comunidades como uma forma de autorrealização da Igreja – Rejane Maria Dias de Castro Bins
- N. 107 O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia – Antonio Manzatto
- N. 108 Morte como descanso eterno – Luís Inácio João Stadelmann
- N. 109 Cuidado da Criação e Justiça Ecológica-Climática. Uma perspectiva teológica e ecumênica – Guillermo Kerber
- N. 110 A Encíclica *Laudato Si'* e os animais – Gilmar Zampieri
- N. 111 O vínculo conjugal na sociedade aberta. Repensamentos à luz de *Dignitatis Humanae* e *Amaris Laetitia* – Andrea Grillo
- N. 112 O ensino social da Igreja segundo o Papa Francisco – Christoph Theobald
- N. 113 Lutero, Justiça Social e Poder Político: Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos – Roberto E. Zwetsch
- N. 114 *Laudato Si'*, o pensamento de Morin e a complexidade da realidade – Giuseppe Fumarco
- N. 115 A condição paradoxal do perdão e da misericórdia. Desdobramentos éticos e implicações políticas – Castor Bartolomé Ruiz
- N. 116 A Igreja em um contexto de “Reforma digital”: rumo a um *sensus fidelium* digitalis? Moisés Sbardelotto
- N. 117 *Laudato Si'* e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: uma convergência? – Gaël Giraud e Philippe Orlange
- N. 118 Misericórdia, Compaixão e Amor: O rosto de Deus no Evangelho de Lucas – Illo Perondi e Fabrizio Zandonadi Catenassi
- N. 119 A constituição da Dignidade Humana: aportes para uma discussão pós-metafísica – Thyales Moratti Precilio Borcarte Strelhow
- N. 120 Renovação do espaço público: pentecostalismo e missão em perspectiva política – Amos Yong
- N. 121 Viver as Bem-aventuranças numa Igreja em saída – Tea Frigerio
- N. 122 Ser e Agir, o Reino e a Glória: a *Oikonomia* Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental – Colby Dickinson
- N. 123 A sensibilidade religiosa de Thoreau – Edward F. Mooney
- N. 124 Diáconas na Igreja Maronita – Phyllis Zagano
- N. 125 Comportamentos normatizados e a noção de profanação: uma reflexão em Giorgio Agamben – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 126 Teologalidade das resistências e lutas populares – Francisco de Aquino Júnior



- N. 127 A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão – Colby Dickinson
- N. 128 O Princípio Pluralista – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 129 Deus e o Diabo na política: compaixão e vocação profética – Ivone Gebara
- N. 130 Deslocamentos genealógicos da economia teológica segundo Agamben – Joel De-cothé Junior
- N. 131 A Heterodoxia do Pseudo-Dionísio: hierarquia e burocracia na Teologia Medieval – Gerson Leite de Moraes e Daniel Nagao Menezes
- N. 132 O pensamento de Jorge Mario Bergoglio. Os desafios da Igreja no mundo contemporâneos – Massimo Borghesi
- N. 133 Os documentos eclesiais pós-sinodais “Familiaris Consortio” de Wojtyła e “Amoris Laetitia” de Bergoglio como respostas aos desafios da pastoral matrimonial – José Roque Junges
- N. 134 A universalidade e o (não) lugar político da Igreja no mundo de hoje. A eclesiologia da globalização de Francisco – Massimo Faggioli
- N. 135 A ética social do Papa Francisco: O Evangelho da misericórdia segundo o espírito de discernimento – Juan Carlos Scannone S.I.
- N. 136 Amoris Laetitia: aspectos antropológicos e metodológicos e suas implicações para a teologia moral – Todd A. Salzman e Michael G. Lawler
- N. 137 A Teologia da Missão à luz da Exortação Apostólica Evangelii gaudium – Paulo Suess
- N. 138 O pontificado de Francisco e o laicato na missão da Igreja hoje. Avanços e impasses da “parrésia eclesial” – Andrea Grillo
- N. 139 A Opção de Francisco: como evangelizar um mundo em mudança? – Austen Ivereigh
- N. 140 A liturgia, 50 anos depois do Concílio Vaticano II: marcos, desafios, perspectivas – Andrea Grillo
- N. 141 Franciscus non cantat: Um discurso, alguns percursos e ressonâncias acerca da música litúrgica pós-conciliar – Márcio Antônio de Almeida
- N. 142 Para além do limiar do Templo: apontamentos éticos para uma pastoral em modo on-line – Thiago Isaias Nóbrega de Lucena e José Joanees Souza Oliveira
- N. 143 A Conversão de Agostinho de Hipona, interpretada em reflexões sobre a expressão *Intellige Ut Credas* – Orlando Polidoro Junior
- N. 144 Teologia Pública e Práxis Pastoral: considerações em vista de uma Pastoral Pública – Luis Carlos Dalla Rosa
- N. 145 O debate sobre o princípio pluralista: um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 146 Juventudes e vivência ecumênica – Rosemary Fernandes da Costa
- N. 147 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte I – O fim de um mundo? – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 148 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte II – As dores do parto – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 149 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte III – Vinho novo, odres novos – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 150 O Papa Francisco, a Igreja e a ética teológica. Alguma coisa mudou? – Michael G. Lawler e Todd A. Salzman
- N. 151 Igreja em saída para as periferias sociais e existenciais. O problema espiritual da missão – Rogério L. Zanini
- N. 152 Fratelli Tutti: um guia de leitura – Gilmar Zampieri
- N. 153 A Igreja e as uniões do mesmo sexo: O Responsum e suas implicações pastorais – Michael G. Lawler e Todd A. Salzman
- N. 154 A Igreja e a união de pessoas do mesmo sexo: O Responsum e a possibilidade de novas abordagens – Andrea Grillo



- N. 155 Gustavo Gutierrez: servidor dos pequenos e teólogo da libertação - José Oscar Beozzo
- N. 156 O ensino moral da Igreja no pontificado do Papa Francisco: avanços, desafios e perspectivas - Todd A. Salzman e Michael G. Lawler
- N. 157 Razão pública e sociedade pós-secular: o diálogo entre cidadãos religiosos e secularizados no pensamento de Jürgen Habermas - Emerson Silva
- N. 158 Valores cristãos, valores seculares e por que eles precisarão um do outro na década de 2020 - Alec Ryrie
- N. 159 O grito de abandono de Jesus na cruz e o silêncio de Deus: reflexões à luz do Evangelho de Marcos - Junior Vasconcelos do Amaral
- N. 160 O pós-teísmo como superação dialética do teísmo - Santiago Villamayor
- N. 161 A fé cristã na ressurreição e a crise da linguagem religiosa na pós-modernidade - Ferdinando Sudati
- N. 162 O rio e a cisterna. Superar permanentemente toda forma de teísmo - Paolo Scquizzato
- N. 163 Diante de um cristianismo moribundo, a proposta de um cristianismo adulto: um olhar sobre o pós-teísmo - Beatrice Iacopini
- N. 164 “*Gloria Victis – ainda que tarde!*” Pelo reconhecimento de santidade de São Sepé Tiaraju - Luiz Carlos Susin
- N. 165 O Sínodo da Amazônia, Querida Amazonia e as mulheres - Phyllis Zagano
- N. 166 O cristianismo e a revelação de Deus em tempos de irrelevância cristã - Francesco Cosentino
- N. 167 O magistério do Papa Francisco em tempos de guerra - Andreas Gonçalves Lind
- N. 168 Thomas Merton, leitor de Sigmund Freud e Carl Jung - Nilson Perissé
- N. 169 Meu Cristo Mutilado. Fundamento de minhas esperanças - Pedro Gilberto Gomes
- N. 170 A “Opção Francisco” e o caminho da sinodalidade - Phyllis Zagano
- N. 171 Uma realidade para além da vontade: Agostinho, IA e a vindicação da teofania - Jordan Joseph Wales
- N. 172 A Opção Francisco e a reforma da Igreja. Desafios e perspectivas - Massimo Faggioli
- N. 173 Diaconato feminino na história da Igreja - Guillermo Daniel Micheletti
- N. 174 Pensar a transformação missionária da Igreja a partir dos “fiéis não tão praticantes...” - Valérie Le Chevalier
- N. 175 Mulheres, Igreja, Sinodalidade. Esperanças e expectativas - Maria Cristina S. Furtado, Alzirinha Souza, Ivenise T. Gonzaga Santinon, Maria Inês de Castro Millen e Maria Clara Lucchetti Bingemer
- N. 176 Mais azul que rosa: moral sexual católica e comunidade LGBTQIA+ - Leomar Nascimento de Jesus
- N. 177 A Igreja é uma mulher: misoginia magisterial, mulheres míticas e feminilidade mimética - Tina Beattie
- N. 178 Teologia e lógicas plurais: desafios e perspectivas para o pensamento teológico latino-americano - Cláudio de Oliveira Ribeiro
- N. 179 “Creio...na ressurreição da carne e na vida eterna”: Escatologia cristã - José Roque Junges
- N. 180 Ecologia integral e encarnação nos povos originários - José F. Castillo Tapia
- N. 181 Vocação, castidade e discernimento: um olhar sobre jovens LGBTs na vida consagrada - João Melo
- N. 182 O Rito Amazônico na Igreja Católica: contexto, desafios e propostas - José F. Castillo Tapia
- N. 183 Os rumos da Igreja Católica no Brasil: política, democracia e direitos - Brenda Carranza, Jefferson Batista Silva, Leon Souza, Regina Facchini, Renan Baptistin Dantas e Tabata Tesser



N. 184 Uma maneira de proceder: a importância dos Exercícios Espirituais para o pensamento de Michel de Certeau - Cainan Espinosa Gimenes e Leandro Couto Carreira Ricon

