

Revelação, descolonialidade e religiões ameríndias

Revelation, decoloniality and Amerindian religions

*Alonso S. Gonçalves*¹

RESUMO

A nossa proposta nesse artigo é: (i) demonstrar que a postura teológica de missionários, notadamente protestantes, ainda opera na chave de uma teologia colonial que tem como pretensão a hegemonia no campo religioso; (ii) por fim, propor caminhos para se pensar a revelação que seja descolonizadora, ou seja, uma perspectiva teológica que leve em consideração a condição paritária das religiões indígenas e não comparativa quando em contato com o cristianismo ocidentalizado.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia colonial; Revelação; Indígenas; Religiões.

ABSTRACT

Our proposal in this article is: (i) to demonstrate that the theological posture of missionaries, notably Protestant, still operates in the key of a colonial theology that claims to hegemony in the religious field; (ii) finally, to propose ways to think about the decolonizing revelation, that is, a theological perspective that takes into account the parity condition of indigenous religions and not comparative when in contact with Westernized Christianity.

KEYWORDS

Colonial theology; Revelation; Indigenous peoples; Religions

¹ Doutor em Ciências da Religião (2019), Mestre em Ciências da Religião (2014), licenciado em Filosofia (2006), bacharel em Teologia (2004).

Introdução

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ao falar da relação de cristãos invasores com os povos originários (indígenas), ressalta a mentalidade colonial dos missionários católicos quando na tentativa de converter os índios à cristandade: “Como os índios não tem lei, nem rei, são incapazes de ter fé. Se não possuem uma estrutura política hierarquizada, baseada na diferença de poder como a nossa, não podem obedecer, e, crer é obedecer”.² Essa obediência requerida pelos missionários colonizadores, seria a “prova” de que os índios estavam no caminho da “salvação”, portanto estariam saindo do “inferno” e indo para o “céu”. Ocorre que as coisas não funcionaram bem assim. Essa percepção de que os povos originários estavam desprovidos de qualquer concepção religiosa não se confirmou, ou seja, “o povo que era considerado papel em branco, se revelou resistente à conversão”.³ O primeiro contato de Jean de Léry, um protestante francês, com os *tupinambás*, dão conta de que ele foi logo constatando de que aquele povo não tinha “conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adora[va]m quaisquer divindades terrestres ou celestes”.⁴

Depois de algumas décadas, é perceptível os mesmos traços do discurso teológico que fomentou a empreitada missionária de católicos e protestantes na América Latina. Se antes o discurso missionário nos primórdios da evangelização de povos originários estava permeado por uma clara obsessão em conquistar a terra, o ouro e as almas; ao que parece, apenas algumas palavras deixaram de serem usadas, colocando outras no lugar. Assim, no lugar de conquistar, usa-se a palavra inculturar.⁵ Dessa forma, o projeto missionário colonial perdura, agora por

² CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999, p. 11-12.

³ CASTRO, 1999, p. 11.

⁴ ZWETSCH, Roberto E. “Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã”. In: SIDEKUM, Antonio (Org.). *História do imaginário indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997, p. 176.

⁵ “Inculturação significa o movimento que assume as culturas locais e seus valores como o instrumento básico e um poderoso meio de apresentar, reformular e viver o cristianismo. Dentro desse processo ocorre o diálogo efetivo entre o cristianismo e as culturas locais” – WALIGGO, John. “Inculturação”. In: LOSSKY, Nicholas [et. al.] (Eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 651.

canais mais empáticos quando em contato com povos originários e com manobras políticas que reivindicam bases civilizatórias, mas com a mesma característica senil de cooptação e captura das subjetividades de povos que não compartilham do mesmo *modus vivendi* dos ilustrados e sua religião universal, o cristianismo. Os textos de missionários em contato com povos originários, dão conta que, ainda que a tática de aproximação e conversação seja outra, por conta dos avanços científicos em relação aos povos indígenas, agem ainda de modo colonial no que se refere ao discurso teológico missionário. Converter índios porque eles ainda não “conhecem” o “verdadeiro Deus”; trazê-los à Cristo porque ainda não reconhecem o Filho de Deus como único e suficiente “salvador”. Ainda que, como um Jean de Léry que não concebia “gente mais bruta e afastada de quaisquer ideias religiosas que os nativos do Brasil”, e, mesmo assim, admitia “que alguma luz havia em meio às trevas”,⁶ são também teólogos e missionários em missão entre os povos indígenas, ou seja, é uma gente afastada do “verdadeiro Deus”, mas que preserva “luz em meio às trevas”. Dessa forma, é plausível o discurso teológico hegemônico de cooptação, uma vez que os povos originários, ainda que tenham suas crenças e rituais, estão prontos para receber o “verdadeiro Deus”. O discurso tido como aberto por estar pautado a partir dos estudos pós-coloniais, se dão apenas na tentativa em favorecer a imagem e o modo de vida indígena, mas quando se trata de teologia (iremos demonstrar isso mais adiante) ainda é um discurso colonial, dependente de uma teologia colonial unívoca que tem como pretensão a universalidade, ou seja, a revelação divina na sua totalidade cristã.

A nossa proposta nesse artigo é: (i) demonstrar que a postura teológica de missionários, notadamente protestantes, ainda opera na chave de uma teologia colonial que tem como pretensão a hegemonia no campo religioso; (ii) por fim, propor caminhos para se pensar a revelação que seja descolonizadora, ou seja, uma perspectiva teológica que leve em consideração a condição paritária das religiões indígenas e não comparativa quando em contato com o cristianismo ocidentalizado.

⁶ ZWETSCH, 1997, p. 176.

É possível uma teologia pós-colonial?

É recente a temática pós-colonial nos estudos teológicos. Ainda que os estudos pós-coloniais estão em efervescência, ou seja, há teóricos do tema pautando discussões e ampliando horizontes quando em contato com temas prementes da América Latina, há também disputas teóricas quanto à abordagem do que seria descolonial e/ou decolonial – expressão tornada conhecida pelo Grupo M/C.⁷ A teologia se apropriou do tema para fazer emergir estudos que deem conta da crescente demanda de reflexão teológica, que leve em consideração povos subalternizados, procurando, dessa forma, dar voz a essas vozes que foram silenciadas durante o processo de invasão e catequização.

É consenso entre os teólogos admitir que “a catequese não se deu no âmbito de um diálogo intercultural. Ela significou a implantação de um modelo já construído de cristianismo. Este modelo não foi conscientizado como um produto cultural da Europa. Ele foi entendido como revelação de Deus”.⁸ Em outras palavras, Leonardo Boff está dizendo que na implantação do cristianismo na América Latina, a teologia missionária chegou pronta à dar e não a receber nada dos nativos. Portanto, nessa citação boffiana, fica patente a junção entre “um produto cultural da Europa” (o cristianismo ocidentalizado) e o entendimento dos missionários de que esse produtor cultural gestado na Europa era, *de facto*, a revelação de Deus. Assim, os missionários estavam imbuídos de uma missão “divina”, converter os ameríndios, uma vez que essa “missão divina”

⁷ “Ainda no final da década de 1990, ocorreram os primeiros encontros entre intelectuais latino-americanos e americanistas que posteriormente formariam o Grupo Modernidade/Colonialidade (Grupo M/C). Fortemente marcado pela necessidade de decolonizar a epistemologia e o cânone ocidentais, o Grupo M/C rompe parcialmente com a teorização dos grupos de estudos subalternos e avança para a crítica decolonial que denuncia o eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados. O mundo do colonizado é assumido à luz da dominação do colonizador de modo que a cultura daquele que foi subalternizado emergja como forma de denúncia e, ao mesmo tempo, apresente a sua riqueza injustamente ocultada” – CUNHA, Carlos. *Provocações decoloniais à teologia cristã*. São Paulo: Terceira Via, 2017, p. 60.

⁸ BOFF, Leonardo. “Evangelizar a partir das culturas oprimidas”. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes – pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 134.

era a cabal revelação de Deus. Do mesmo modo, os missionários que tiveram contato com povos originários, operaram seu discurso teológico na mesma chave, qual seja, a revelação cabal de Deus como fim último de conversão de ameríndios. Isso leva um missionário entre os *Quéchuas* nos Andes, quando em contato com a sabedoria desse povo milenar, a se perguntar: “Essa sabedoria do povo andino pode ser entendida como um sinal da presença de Deus nos Andes?”.⁹ Ou seja, o missionário quando diante de uma sabedoria que, na sua concepção, está muito próxima das características do cristianismo, ainda que ocidentalizado, questiona a validade de tal sabedoria a partir da sua percepção teológica colonial e se pergunta: “Como discernir o que é revelação de Deus do que é meramente cultural?”.¹⁰ Para o missionário, é preciso fazer uma distinção entre revelação, *de facto*, e manifestação religiosa ou sabedoria indígena que seja meramente cultural. Ainda que essas perguntas sejam feitas por alguém que viveu entre os *Quéchuas* por alguns anos, o missionário teólogo quer saber: “Ao celebrarem a vida em um tempo e espaço sagrado (*pacha*), estariam eles tendo uma experiência de Deus, do Deus de Jesus Cristo?”.¹¹ Aqui, não se trata de uma experiência religiosa paritária com o cristianismo sustentado pelo missionário teólogo, antes é uma tentativa comparativa entre as expressões religiosas dos *Quéchuas* para que seja possível uma porta de entrada na revelação de Deus por meio da inculturação para que, dessa forma, seja possível a manifestação do “verdadeiro Deus”. Assim, opera-se o discurso teológico na mesma lógica dos primeiros missionários no continente, qual seja, a lógica da conquista do outro, quando silencia a sua alteridade e suas expressões religiosas. Ainda que essas expressões religiosas sirvam, em alguma medida, para fins comparativos, ainda assim são inferiores diante da esmagadora hegemonia do cristianismo ocidentalizado.

A proposta de se fazer uma teologia *decolonial* passa pela provocação quanto à maneira de se fazer teologia na América Latina. Nesse sentido, poderíamos esperar uma tentativa de romper com dogmas e

⁹ OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Diálogo e missão nos Andes: um estudo de teologia da missão latino-americana*. São Paulo: Reflexão, 2017, p. 96.

¹⁰ OLIVEIRA, 2017, p. 96.

¹¹ OLIVEIRA, 2017, p. 96.

doutrinas cristalizadas pelo cristianismo ocidental. Parece que esse foi o objetivo do teólogo Carlos Cunha quando escreveu dois livros sobre o tema: *Provocações decoloniais à teologia cristã* (2017) e *Encontros decoloniais entre o bem viver e o reino de Deus* (2019). No primeiro texto, Cunha acolhe a crítica pós-colonial de que o “eurocentrismo é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber”.¹² Com isso, a expectativa era de que o autor, a partir dessa visão pós-colonial da colonialidade do saber, fizesse uma crítica à teologia colonial, ou seja, uma crítica à teologia gestada na Europa que alimentou o projeto colonial na América Latina. Cunha faz parcialmente isso quando salienta que “vivemos hoje no limiar de um novo momento da história cristã. Os projetos de decolonização revelam a lógica encoberta que impõe o controle, a dominação e a exploração por trás do discurso da salvação”.¹³ Uma vez admitindo esse “controle”, o autor ressalta que a teologia que chegou com as caravelas, fez parte do projeto colonizador. Com isso, as teologias autóctones sofreram com o “preconceito geohistórico por serem elaborações de conhecimento fora das grandes tradições dos saberes teológicos”.¹⁴ Essas constatações deveriam ser acompanhadas por posturas contra-hegemônicas, ou seja, a revalorização de teologias plurais permeadas por suas culturas autóctones, juntamente com sua geo-história. Assim, Cunha fez um exercício de “refazer toda a teologia” a partir da perspectiva *decolonial*. O autor faz menção da teologia eurocêntrica colonial como fundadora de um discurso teológico hegemônico; marca um dado importante da teologia conhecido como a “virada hermenêutica da teologia” onde o lugar do leitor é privilegiado como fundamento epistemológico; acentua o lugar da enunciação teológica que seja para além dos idiomas sacralizados como o hebraico, o grego, o latim ou as línguas modernas como o francês, o espanhol e o inglês; com isso, deixa bem claro que a proposta de uma teologia decolonial se faz a partir das margens, ou seja, uma teologia da fronteira onde o diálogo entre os diferentes seja o foco; por fim propõe o desprendimento epistemológico, ou seja, o processo de refazer o discurso teológico que seja novo, com o

¹² CUNHA, 2017, p. 75.

¹³ CUNHA, 2017, p. 108.

¹⁴ CUNHA, 2017, p. 110.

compromisso com os povos originários que estão, há muito tempo, nas margens. Nesse primeiro texto, Cunha fez questão de acentuar os caminhos, os métodos e os possíveis resultados de uma postura decolonial.¹⁵

No segundo texto, *Encontros decoloniais entre o bem viver e o reino de Deus*, o autor se empenhou em trazer para o debate, ainda sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais, a relação entre o *Bem Viver* (filosofia de vida dos ameríndios) e o *reino de Deus* (a principal mensagem de Jesus de Nazaré retratada nos evangelhos sinóticos). O autor remota as discussões do primeiro texto de modo pormenorizado, avançando quanto a uma proposta de encontros entre as duas posturas éticas para a vida e sua complexidade, a dos ameríndios, o Bem Viver, e dos cristãos, o reino de Deus. Ocorre que a proposta do autor se dá de maneira complementar, ou seja, o Bem Viver e o reino de Deus são comparativos quando em diálogo e encontro. Esse encontro gera uma teologia decolonial que o autor chama de *Teologia de Abya Yala*.¹⁶ Aqui reside a nossa crítica ao autor. Uma vez admitindo uma teologia colonial quando na implantação do cristianismo eurocêntrico na América Latina e o reconhecimento da marginalidade de discursos teológicos autóctones que foram silenciados por missionários com um discurso teológico hegemônico, esperava-se que o autor pudesse questionar a principal base desse discurso teológico universalizante, a revelação. Antes, o autor faz uma veemente defesa da singularidade da teologia diante de outros saberes afirmando que não se trata de “um saber qualquer”.¹⁷ Quanto a esse saber que não é qualquer, ele reafirma o seu trunfo: “Ela [a teologia] possui uma categoria constitutiva que não está presente em outros campos do conhecimento: a revelação”.¹⁸ Aqui, portanto, reside o ponto fulcral no debate da teologia diante de outros saberes, quer sejam eles científicos ou não, qual seja: a teologia detém a manipulação da revelação como principal ferramenta de trabalho quando diante de outras formas de saber, bem como também diante de outras culturas e suas respectivas expressões religiosas. Uma vez propondo um discurso teológico, que se pretende ser *decolonial*, não consegue

¹⁵ CUNHA, 2017, p. 117-128.

¹⁶ CUNHA, Carlos. *Encontros decoloniais entre o bem viver e o reino de Deus*. Campinas: Saber Criativo, 2019, p. 168.

¹⁷ CUNHA, 2019, p. 168.

¹⁸ CUNHA, 2019, p. 168.

se desvencilhar da sua principal amarra político-teológica identificada como *revelação*, não seria possível fomentar uma teologia decolonial. Cunha admite que “os conteúdos revelados da fé são transculturais”,¹⁹ ou seja, os conteúdos que a fé cristã detém como revelacionais estão para além das culturas, portanto, nenhuma cultura é capaz de resistir os conteúdos da fé cristã porque esses conteúdos são universais! Isso se configura como um dado normativo para o autor, quando esses conteúdos de fé são “recebidos segundo o modo de seus receptores e transmitidos por sujeitos contextualizados”.²⁰ Dito de outra maneira: a revelação cristã, a partir da sua universalidade, se dá na recepção das culturas de povos que a recebem e contextualizam seus conteúdos. Diante de algo assim, não seria estranho afirmar que não há uma teologia decolonial como sustenta o autor, uma vez que “não existe teologia não inculturada”, antes “a teologia é produto humano, limitada pelas contingências culturais, o que não reduz em nada a Revelação”.²¹ Que revelação seria essa que não estaria limitada às contingências culturais? A cristã, obviamente. Nesse sentido, uma teologia decolonial não se difere de uma teologia colonial, porque, a rigor, não há uma diferença substancial entre uma e outra quanto à postura prepotente da teologia cristã que se consolidou como um discurso político-filosófico-teológico universalizante com claras e inequívocas pretensões absolutas de hegemonia entre os povos.

Trata-se de *theós*: o discurso teológico hegemônico

Propor o debate em torno de um dos temas mais caros para a teologia cristã é um desafio, mas necessário. Isso se deve, porque há uma postura de encerramento da revelação no cristianismo, mesmo considerando as demais tradições religiosas como portadoras/mediadoras do sagrado.

Ao nosso ver, é preciso fazer uma reflexão em torno da revelação porque há uma perceptível colonização do aspecto revelacional operando na formulação do discurso teológico com notória consequência na

¹⁹ CUNHA, 2019, p. 170.

²⁰ CUNHA, 2019, p. 170.

²¹ CUNHA, 2019, p. 170.

tarefa missionária, principalmente entre povos indígenas. O discurso teológico que alimenta a missão, é carregado por uma noção de revelação unívoca, não cabendo qualquer espaço para a pluralidade. Assim, a revelação que forja a tarefa missionária entre os indígenas, o discurso teológico é unívoco, vertical e monoteísta. O Jesus de Nazaré, expressão do amor de Javé, tendo casa, geografia, língua e cronologia, é tido como o metafísico *ser* revelador do poder de “Deus” (*theós*). A tarefa missionária se faz a partir dele, por entender que ele é universal, no sentido de ser pré-existente. Essa teologia (cristologia salvacionista), é patente na construção teológica missionária: “É necessário comunicar a mensagem de um Jesus universal pré-existente, justamente porque não damos por certo que todos estejam captando corretamente a revelação”.²² O autor frisa que a necessidade de comunicar a mensagem de Jesus (esse sendo universal e pré-existente), se dá porque não está convencido de que a revelação está sendo captada corretamente. Nesse sentido, o autor ainda mantém as mesmas premissas da teologia colonial, qual seja: é preciso levar a mensagem correta, esses povos (no caso os *Quéchuas*, por se trata de David Mesquiati de Oliveira) ainda não possuem as condições necessárias para captar corretamente a revelação de Deus. Como se faz isso? Por meio da inculturação da fé.²³ Ainda que o autor admite que isso “não quer dizer que antes dos missionários a salvação de Jesus não lhes podiam alcançar”, reitera que a revelação “dá-se de modo pleno em Jesus. Por isso é preciso conhecê-lo”.²⁴ O discurso teológico está tão imbrincado com a presunção da revelação de maneira universal em Jesus Cristo, que não é possível nem mesmo atentar para as configurações da própria percepção da revelação que o cristianismo tem, assim como nas demais religiões. Ainda que os critérios para se pensar no diálogo inter-religioso estejam sendo debatidos, há um certo acordo em torno de algumas questões que envolvem a revelação no cristianismo como também nas demais religiões. Ocorre que a leitura teológica estruturada a partir do Ocidente – influenciada pela filosofia grega, por isso se trata de *théos* – não atenta, num primeiro momento, de que as demais religiões, na falta de uma

²² OLIVEIRA, 2017, p. 121.

²³ OLIVEIRA, 2017, p. 121.

²⁴ OLIVEIRA, 2017, p. 121.

outra nomenclatura, possuem teologias, portanto nutrem nas suas expressões religiosas a percepção da revelação: “Uma vez que temos diferentes teologias que emanam de diferentes povos e culturas, podemos esperar diferenças na forma em que as revelações divinas são expressas”.²⁵ Essa constatação precisa estar sendo contemplada em teologias descoloniais, do contrário será a reprodução do mesmo *modus operandi* de teologias enrijecidas e desconectadas da realidade cultural e social de uma gente. Antes é preciso reafirmar: “Não há revelação universal por cima de culturas vivas. A revelação cristã não foge à regra”.²⁶ Ainda assim, parece ser possível constatar que em algumas leituras teológicas, o cristianismo não participa, assim como as demais religiões, da mesma condição histórica no que se refere à revelação. Assim como outras religiões com os seus códigos, o cristianismo “é uma revelação acontecida numa cultura específica, com cânones próprios, que só podem ser detectados nos traços culturais de Israel e mais especificamente de Jesus de Nazaré”.²⁷ O discurso universalizante de uma teologia monolítica não cabe em um contexto onde a pluralidade não é apenas um fato, mas um desafio ao diálogo.

Esse discurso universalizante da teologia colonial que tem na revelação a sua principal chave de cooptação e captura do discurso religioso do outro, precisa ser desconstruído. Enrique Dussel,²⁸ quando propõe uma descolonização epistemológica da teologia, chama atenção para o fato de que o cristianismo, nos seus primórdios, foi uma religião regional e particular e que tomou proporções hegemônicas e universalizante quando no continente europeu e as recorrentes manobras políticas a partir de Constantino. Agora, cabe-nos a tarefa de desconstruir essa maneira de pensar a fé e a teologia cristã quando em contato com outras expressões religiosas no continente latino-americano. Uma postura assim, será possível

²⁵ BALASURIYA, Tissa. “Revelação e revelações”. In: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 26.

²⁶ SUSIN, Luiz Carlos. “Revelação e condicionamento cultural”. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes – pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 188.

²⁷ SUSIN, 1991, p. 188.

²⁸ DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Cidade do México: Akal, 2015, p. 321.

quando formamos uma consciência crítica diante do eurocentrismo, reivindicando como *locus* privilegiado do conhecimento o lugar de fala dos povos originários.²⁹ É disso que fala também Walter D. Mignolo quando usa a expressão *desobediência epistêmica*. Para Mignolo, “a opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento”.³⁰ É nesse sentido que o autor ressalta: “A opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender”.³¹ A teologia colonial está de maneira estrita relacionada com esse processo. A teologia cristã, na sua hegemonia conquistada, entendeu que o cristianismo ocidental era, *de facto*, a religião por excelência, com isso custa muito que os cristãos deem às “outras crenças ou religiões suas respectivas pretensão de verdade universal”.³²

Revelação descolonial: desconstruir o discurso universalizante da teologia cristã

A necessidade de se repensar uma revelação descolonial, ou seja, uma teologia sem pretensões de universalidade revelacional, se faz com muito cuidado. Ainda assim, é um trabalho premente quando diante de discursos teológicos de missionários que reafirmam recorrentemente, principalmente no Brasil, a condição subserviente dos povos originários. Esse quadro se agravou ainda mais com a subida ao poder na esfera federal de um governo que enxerga os povos indígenas como seres humanos inferiores.

Esse processo de repensar uma revelação que seja descolonial, se dá, ao nosso ver, a partir da desconstrução do discurso universalizante da teologia. Uma vez reconhecendo que a teologia ocidental, portanto dogmática e sistemática (no contexto protestante) opera a partir de um

²⁹ DUSSEL, 2015, p. 333.

³⁰ MIGNOLO, Walter D. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, 2008, p. 290.

³¹ MIGNOLO, 2008, p. 290.

³² DUSSEL, 2015, p. 337.

discurso unívoco,³³ que tem na metafísica a base para a sua epistemologia. A esta base epistemológica da teologia, está a filosofia grega que, “distanciando-se da polissemia geradora de plurivocidade, encontra na metafísica um instrumento adequado capaz de sustentar um discurso unívoco. Por ser unívoco ele pode ser dito como universal”.³⁴ Aqui seguimos Alessandro Rocha que se dedica a fazer todo o caminho da filosofia grega quando na discussão entre os pré-socráticos, como Parmênides e Heráclito, em relação a verdade. Quando chega-se à metafísica consolidada por Platão e Aristóteles, “a verdade alcançada pela filosofia a partir da metafísica é absoluta, porque se identifica com o ser (fundamento último da existência)”.³⁵ Como sabemos, a filosofia grega irá exercer uma indelével influência na teologia a partir dos pais da Igreja, mas de maneira sistemática a partir de Agostinho e Tomás de Aquino. Assim, “a teologia cristã encontra na filosofia grega o instrumental teórico capaz de lhe permitir comunicar sua experiência de fé”.³⁶ Com isso, a teologia tem, a partir de então, na metafísica e na lógica o seu instrumental unívoco de discurso teológico, onde a metáfora é marginalizada e a metafísica toma o lugar de excelência para a produção teológica a partir de uma percepção de fechamento do discurso. A teologia, portanto, passa a “falar do ser, das ideias perfeitas, em suma, da verdade”.³⁷ Dentro dessa percepção, o discurso teológico na sua univocidade transcende as realidades culturais, porque detêm as fórmulas corretas e o saber necessário. Com isso, nega-se toda a forma de pluralidade, e se estabelece como o ordenamento maior e impreterível.³⁸ As raízes dessa teologia gerida a partir da metafísica, tem como fim se impor de cima para baixo, onde não cabe

³³ “Abordagem que advoga a continuidade entre o discurso e a realidade. Identificação de um discurso com o real, de forma que qualquer outra tentativa de nomear esse real seja imediatamente tida como falsa. A univocidade sustenta sua condição de exclusividade discursiva” – ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007, p. 179-180.

³⁴ ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Modos de crer e conhecer: relações entre teologia e epistemologia*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017, p. 14.

³⁵ ROCHA, 2017, p. 14.

³⁶ ROCHA, 2017, p. 27.

³⁷ ROCHA, 2017, p. 28.

³⁸ ROCHA, 2017, p. 40.

perguntas, porque as respostas já foram todas dadas.³⁹ Participam dessa construção teológica não apenas a dogmática católica, mas também o protestantismo. O protestantismo, a partir da ortodoxia, se especializou em “manuais de caráter totalizadores do conjunto dos temas da fé e de tendência universalizante”.⁴⁰

Como romper com esse discurso? Abordando o discurso teológico a partir da equivocidade.⁴¹ Isso se dá com o rompimento de mecanismos de controle do discurso teológico.⁴² O discurso teológico hegemônico em vigor, marcado pela sua epistemologia calcada na metafísica e detentor de um saber unívoco, com clara pretensão universalizante, está pautado pelos manuais de teologia em que o principal personagem não é Javé, o *Abbá* de Jesus de Nazaré, mas sim o Θεός da filosofia grega. As principais questões que envolvem Θεός são onisciência, onipotência e onipresença. Romper com esse discurso teológico unívoco é possível quando há uma percepção do lugar de fala, ou seja, o *locus* hermenêutico.

Pode parecer uma obviedade, mas ainda é algo que necessita ser reafirmado: “O discurso humano sobre qualquer realidade, mesmo a divina, deverá assumir sua irreduzível condição existencial. Nenhuma fala pode pretender uma identificação com a realidade que não seja aquela que circunda quem a propõe”.⁴³ O lugar de fala envolve a condição existencial e cultural de quem pronuncia o discurso, portanto, o discurso é sempre equívoco e não unívoco. O nosso autor, quando assim se expressa, está ancorado em importantes nomes que fizeram o devido rompimento com o pensamento metafísico, entre eles está Nietzsche e como principal intérprete do filósofo alemão, o filósofo italiano Gianni Vattimo. A partir disso, o autor acentua a condição da pluralidade do cristianismo e da teologia, recuperando, portanto, o lugar de fala do outro e assim “o múltiplo,

³⁹ ROCHA, 2017, p. 41.

⁴⁰ ROCHA, 2017, p. 43.

⁴¹ “A expressão equivocidade evoca o termo equívoco [...] Tomamos a expressão aqui não em seu sentido de dicionário, em que equívoco é sinônimo de erro, mas na perspectiva da filosofia da linguagem, na qual equívoco está em contraposição direta a unívoco. A condição da linguagem em que um nome pode evocar várias interpretações, sem estar subordinado a um conceito fechado” (ROCHA, 2007, p. 173-174).

⁴² ROCHA, 2017, p. 106.

⁴³ ROCHA, 2007, p. 130.

o plural, é a outra fala, a fala do outro, que tem tanta relevância para sua comunidade religiosa e cultural quanto a fala do eu tem para a sua”.⁴⁴ O reconhecimento do lugar de fala do outro é condição *sine qua non* para o rompimento de um pretense discurso teológico pautado pela univocidade. “A adesão às pequenas narrativas como forma de rejeição a discursos totalizadores coloca o pensamento e a tarefa de produção de conhecimento diante da irreduzível condição plural”.⁴⁵

Considerações finais

O Brasil passa por um delicado momento envolvendo o Governo Federal e os povos indígenas da Amazônia. Em pronunciamento na Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU, New York/EUA),⁴⁶ o presidente da República reafirmou que não pretende demarcar terra indígenas em seu governo e classificou os índios como “seres humanos igual a nós” e que, portanto, não é possível trata-los como “animal das cavernas”. Esse discurso recebeu inúmeras críticas, principalmente de lideranças indígenas, mas nenhuma crítica de líderes religiosos que apoiam massivamente o governo. Não é para causar estranheza essa postura, porque os povos indígenas são tratados como “almas que precisam encontrar salvação”.⁴⁷ Depois de mais de 500 anos de invasão dos portugueses, os povos originários são tratados como inferiores. Infelizmente discursos teológicos, principalmente de evangélicos, reafirmam posturas. A tarefa missionária entre os povos indígenas é marcada por violações de tradições culturais e religiosas, uma vez que suas tradições são vistas como pré-históricas e carentes de uma intervenção divina. Por essa e tantas outras razões, que se faz necessário descolonizar o discurso teológico.

⁴⁴ ROCHA, 2007, p. 135.

⁴⁵ ROCHA, 2017, p. 97.

⁴⁶ Disponível: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/09/em-discurso-agressivo-na-onu-bolsonaro-ataca-paises-e-diz-que-ha-falacias-sobre-amazonia.shtml>>. Acesso em: 24 set. 2019.

⁴⁷ Um texto que procura dar conta desse processo, ver: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

Referências

- BALASURIYA, Tissa. “Revelação e revelações”. In: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 19-44.
- BOFF, Leonardo. “Evangelizar a partir das culturas oprimidas”. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes – pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 127-172.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá: GTME, 1999.
- CUNHA, Carlos. *Encontros decoloniais entre o bem viver e o reino de Deus*. Campinas: Saber Criativo, 2019.
- _____. *Provocações decoloniais à teologia cristã*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Cidade do México: Akal, 2015.
- MIGNOLO, Walter D. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, 2008, p. 287-324.
- MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Diálogo e missão nos Andes: um estudo de teologia da missão latino-americana*. São Paulo: Reflexão, 2017.
- ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Modos de crer e conhecer: relações entre teologia e epistemologia*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.
- _____. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007.
- SUSIN, Luiz Carlos. “Revelação e condicionamento cultural”. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes – pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 173-189.
- WALIGGO, John. “Inculturação”. In: LOSSKY, Nicholas [et. al.] (Eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 651.

ZWETSCH, Roberto E. “Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã”. In: SIDEKUM, Antonio (Org.). *História do imaginário indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997, p. 173-188.

Submetido em: 27/11/2019

Aceito em: 04/06/2020