

Amazônia e Roma: revelação e decolonialidade em um fazer teológico intercultural

...

*Emerson Sbardelotti

**João Melo

Resumo

O artigo busca evidenciar a relação entre Amazônia e Roma como lugar teológico para a recepção de 'novos aspectos da Revelação' (*Querida Amazônia*, n.67-69), não obstante suas contradições. A partir dos teólogos da *Teologia Índia* e de outros autores que receptionam o pensamento decolonial e intercultural na teologia da Revelação, traçamos um itinerário que se inicia com a retomada da consagrada doutrina das sementes do Verbo, considerando as narrativas da Revelação e a relação entre Evangelho e cultura para daí colher pistas para a descolonização da própria Revelação e da inculturação, a fim de abraçar a interculturalidade como meio decolonial.

Palavras-chave: Amazônia.

Decolonialidade.

Interculturalidade.

Revelação.

Abstract

The article seeks to highlight the relationship between the Amazon and Rome as a theological place for the reception of 'new aspects of Revelation' (*Querida Amazônia*, n.67-69), despite its contradictions. From the theologians of Indian Theology and other authors who welcome decolonial and intercultural thinking in the theology of Revelation, we trace an itinerary that begins with the resumption of the consecrated doctrine of the seeds of the Word, considering the narratives of Revelation and the relationship between Gospel and culture to gather clues for the decolonization of Revelation itself and of inculturation in order to embrace interculturality as a decolonial medium.

Keywords: Amazon.

Decoloniality.

Interculturality. Revelation.

*Doutorando e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura, Religião e Teologia - LERTE. Bolsista CAPES.
**Graduado em Filosofia (UNIFAI); Graduando em Teologia (FAJE/MG).

Enviado em

15/06/2021

Aprovado em

26/06/2021



Introdução

A relação entre Amazônia e Roma vêm de longa data, mas volta à baila com a publicação da Exortação Apóstólica *Querida Amazônia* que nos números 67-69 provocam à recepção de novos aspectos da Revelação. A partir dos teólogos da *Teologia Índia* e de outros autores que que recepcionam o pensamento decolonial e intercultural na teologia da Revelação, traçamos um itinerário que se inicia com a retomada da consagrada doutrina das sementes do Verbo, considerando as narrativas da Revelação e a relação entre Evangelho e cultura para daí colher pistas para a descolonização da própria Revelação e da inculturação a fim de abraçar a interculturalidade como meio decolonial.

1. Entre sementes do Verbo

A Amazônia possui uma ecologia herbária de 14 mil espécies com sementes. Mas isso não significa que a flora amazônica já esteja completamente conhecida. Na verdade, “muitas novas espécies de plantas são descobertas todos os anos, tanto em campo como em herbários e museus, e grande parte da região continua pouco conhecida ou mesmo inexplorada” (**AGÊNCIA MUSEU GOELDI, 2017**). São sementes que escapam à catalogação dos estudiosos da região, são misteriosas sementes ainda não reveladas.

A realidade biológica das sementes foi usada como metáfora pelos textos dos evangelhos (cf. Mt 13, 1-23; Mc 4, 1-20; Lc 8,4-18), e também pelo recente Magistério da Igreja Católica que tem formulado incessantemente a doutrina das sementes do Verbo¹. Em linhas gerais, ela reconhece respeitosamente as “razões seminais”, isto é, os germes de verdade que as culturas e demais religiões possuem e que podem ser valorizadas como preparação para o anúncio da fé no Deus único e verdadeiro revelado em Jesus Cristo. A Amazônia e suas múltiplas culturas e religiões originárias não escapam a essa regra. O cristianismo tem o Cristo, enquanto as outras religiões possuem as sementes do Verbo.

Apesar da doutrina das sementes do Verbo nascer no período patrístico, ela só ganhou nova força com o advento do Concílio Vaticano II, quando foi

1. Colhida da patrística em Justino de Roma, II Apologia 7(8),1-2; 10,1-3; 13,3-6; É retomada no Concílio Vaticano II em *Ad Gentes*, n.9-11; Endossada no magistério universal em *Redemptoris missio*, n. 28; *Dominus Iesus*, n. 12; *Dialogo e missione*, n. 16.82. Na América Latina, é reafirmada em *Documento de Puebla*, n. 401; *Santo Domingo* n. 245 e *Aparecida* n. 529.

retomada textualmente no Decreto *Ad Gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja, n. 9-11. De fato, na época da chegada das caravelas, o pensamento das sementes do Verbo não estava em alta entre os europeus. E mesmo que estivesse, para o jesuíta Miquel Sunyol, os colonizadores não saberiam encontrá-las, já que, como é natural do processo germinal, as sementes já se haviam convertido em árvores. Para ele, “às vezes nos esquecemos, e seguimos falando como se estas ‘sementes’ – em uma espécie de processo anti-natural – seguiram em estado de sementes” (SUNYOL, 2001). Sunyol discorda que essas sementes de culturas centenárias não germinaram e se desenvolveram sem a água benta que só a Igreja pode abençoar.

2. Novos Aspectos da Revelação

A Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica realizada em Roma entre os dias 6 a 27 de outubro de 2019, levou o papa Francisco a escrever a exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazonia* (QA). Nela, o bispo de Roma retoma muito brevemente o tema das sementes do Verbo quando fala do processo de inculturação:

Notemos que isto implica um duplo movimento: por um lado, uma dinâmica de fecundação que permite expressar o Evangelho num lugar concreto, pois ‘quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura com a força transformadora do Evangelho’; por outro, a própria Igreja vive um caminho de recepção, que a enriquece com aquilo que o Espírito já tinha misteriosamente *semado* naquela cultura (2020, n. 68, grifo nosso).

Ao falar de culturas amazônicas misteriosamente semeadas pelo Espírito, Francisco parece aludir sutilmente a uma nova compressão da doutrina das sementes do Verbo, diferente da comumente adotada pelas alocuções magisteriais predecessoras. Para Francisco, o semeador pelo Espírito nas culturas amazônicas deveria ser recepcionado pela Igreja, enriquecendo-a. Esse duplo movimento de mútua fecundação, supõe um encontro entre o Evangelho ofertado pela Igreja Romana e as culturas dos povos da Amazônia. Quando esse encontro se dá de forma simétrica, chamamo-lo de intercultural. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Dessa forma, continua Francisco, resgatando um trecho da Exortação *Evangelii Gaudium* (EG), “o Espírito Santo embeleza a Igreja, mostrando-lhe novos aspectos da Revelação e presenteando-a com um novo rosto” (QA,

n.68; EG, n.116). Portanto, a Igreja Romana é chamada a recepcionar os novos aspectos da Revelação suscitados no encontro com as culturas amazônidas, de modo a enriquecer-se com um novo rosto, o amazônico. Com efeito, a tarefa de recepcionar ‘novos aspectos da Revelação’ refere-se a um dos temas mais caros à teologia cristã no âmbito da teologia fundamental, a saber, a Revelação em si mesma, isto é, a livre e gratuita manifestação de Deus que se comunica a Si mesmo, pelo seu amor, em atos e palavras (*Dei Verbum*, n.2.7). Enriquecer-se, enquanto Igreja, na tarefa de recepcionar ‘novos aspectos da Revelação’, comporta abrir espaço para acolher a presença divina discernida a partir da experiência de vida dos homens e mulheres que habitam o “lugar teológico” que é a Amazônia (QA, n.57).

3. As narrativas da Revelação

Imaginemos um missionário, com a Bíblia na mão, aberta no livro de Gênesis, entre os capítulos 1 ao 11, por exemplo, escutando narrativas cosmogônicas dos povos amazônidas e que se pergunta: Essas narrativas mitológicas que escuto podem ser entendidas como um sinal da presença de Deus na Amazônia? O Teólogo expoente da *Teologia Índia*, Eleazar López Hernández, dirá que os discípulos de Jesus deveriam estar convencidos de que as sementes do Verbo de Deus espalhadas por todos os cantos da terra não são radicalmente diferentes da Palavra revelada por Deus na Bíblia e em seu Filho Jesus Cristo (2013, p. 19). Se é verdade que a Bíblia, enquanto expressão da Revelação de Deus, é divinamente inspirada (*Dei Verbum*, n.9), portanto, ela tem Deus por autor. Ao mesmo tempo, a Palavra de Deus nas Escrituras é escrita e transmitida pelos seres humanos, portanto têm os seres humanos também como autores. Por sua vez, as palavras indígenas são narrativas orais transmitidas de geração em geração pelos seres humanos, logo, têm os seres humanos por autores. Porém, as palavras indígenas contêm, do ponto de vista cristão, as sementes do Verbo, isto é, contém Palavra de Deus, portanto, também têm Deus em sua autoria. Desse modo, ambas Palavra de Deus e palavras indígenas possuem Deus e também os seres humanos por autores, e abordam temas referentes às grandes interrogações caras à existência. Assim, é possível se fazer caminhos indígenas e caminhos não indígenas para conhecer a auto manifestação de Deus (HERNÁNDEZ, 2013, p. 19-20).

Essa consideração de Hernandez é uma aproximação comparativa que em certa medida coopta a compreensão de palavras indígenas na equivalência à

Palavra de Deus, desconsiderando a alteridade das palavras indígenas, despretensas de serem Palavra do Deus cristão. Uma compreensão decolonial da Revelação exige ainda mais um passo, mas voltaremos nesse assunto. Por outro lado, Hernandez favorece a legitimação dos caminhos indígenas como vias de experiência do divino, que aos olhos cristãos, será nomeada experiência do mesmo Deus. Na mesma toada, outro dos teólogos da *Teologia India*, Roberto Tomichá Charupá, afirma “que o que se entende por *Revelação* é um *fato* central na vivência religiosa dos diversos povos, como no caso dos ameríndios” (2014, p.1). Para ele, é urgente “compreender melhor aquele Deus-Mistério que se revelou concretamente aos povos indígenas em suas próprias categorias autóctones, experiencia de encontro com o mesmo Deus uno-trino” (CHARUPÁ, 2014, p. 2), isto é o Deus cristão.

Hernández acrescenta que para os indígenas que assumiram a fé cristã como parte da sua identidade cultural, não existe oposição irreconciliável entre o seguimento radical de Jesus Cristo e a herança espiritual de seus povos, uma vez que Deus mesmo não fez distinção entre judeus e gentios, mas pela graça de Jesus Cristo salvou a uns e a outros do mesmo modo (At 15, 9-11). (HERNÁNDEZ, 2013, p. 36).

Assim, muitas vezes, a *Teologia India* é alimentada pelas várias manifestações dos povos indígenas, com mitos, cerimônias, celebrações, encontros comunitários, festas, lutas, martírios, diálogos espontâneos, sonhos, expressões artísticas, etc. Os mitos são expressões históricas primordiais de cada povo, que reproduzem culturalmente sua experiência de Deus, de modo que imagens e línguas simbólicas podem ser consideradas como verdadeiras teologias. (SUESS, 2008, p.116).

Outras abordagens da *Teologia India* foram mais ousadas. O missiólogo e também teólogo da *Teologia India*, Paulo Suess, por exemplo, certa vez chegou a afirmar: “As religiões são caminhos ordinários de salvação dos seus respectivos povos. Culturas e religiões têm uma normatividade interna. Nenhuma dessas culturas e religiões, porém, é, por princípio, normativa para outras culturas e religiões” (SUESS, 2007, p.95). Com essa afirmação, Suess admitia a paridade das religiões num legítimo pluralismo religioso. “Nesse sentido, percebemos que o diálogo inter-religioso com tradições religiosas indígenas seria fortalecido quando houvesse, por parte dos cristãos, reconhecimento de que o divino tam-

bém se manifestou na realidade desses povos” (2007, p. 94)

No fazer teológico, trata-se de “nos libertar de qualquer tentação de validar um conceito do mundo indígena ou de uma tradição espiritual autóctone comparando-o, ou legitimando-o, com um conceito bíblico ou cristão” (BARROS, 2014, p.59).

O perigo de fazer teologia a partir de uma abordagem assimétrica e comparativa de aspectos de diferentes religiões, com a pretensão de Revelação absoluta e mais completa na religião cristã, é o de continuar fazendo uma teologia colonial, adequando categorias autóctones à serviço do arcabouço teológico hegemônico. Esse perigo não ocorre quando da constatação de similaridades próprias de gêneros literários que fornecem fundamentos para as religiões, como evidenciaremos a seguir buscando apenas ilustrar a problemática da aspiração universal.

De fato, boa parte das cosmovisões indígenas expressas em suas narrativas originárias são atravessadas por uma construção mitológica que se arvoreiam, por assim dizer, totalizantes. Isso se dá porque “os símbolos e os mitos expressam de forma mais completa e radical o significado profundo que damos à vida” (HERNÁNDEZ, 1991, p.9). Eles são arquétipos do inconsciente coletivo que representam o sentido radical das situações permanentes da vida, esclarecendo a existência (BOFF, 1980, p.35-36). Por essa razão, sua linguagem é totalizante, a fim de fornecer um sentido completo, radical e permanente à existência em si ou a realidades de permanente relação humana.

Na verdade, o gênero narrativo mitológico que está presente tanto nos textos sagrados cristãos, especialmente Gênesis 1-11, quanto nas narrativas míticas dos povos indígenas, são explicações e visões de mundo totalizantes, como é específico desse gênero narrativo que intenta conferir sentido a certos aspectos da vida humana que são percebidos como totalizantes para seus autores e respectivas comunidades. As feitura das teologias das religiões amazônicas e da teologia cristã ocidental são fortemente influenciadas por essa característica totalizante de suas narrativas, emprestando aos seus discursos teológicos aspectos igualmente totalizantes, mas que não excluem outras narrativas e teologias particulares.

No caso do cristianismo ocidentalizado, houve um deslocamento da marginalidade e minoria semítica para a religião dominante do Império Romano.

A partir desse amalgamento entre cristianismo e Império que chamamos de Cristandade, e do contato com a filosofia grega, outras características marcaram profundamente o seu aspecto totalizante, tornando-o de pretensão universal, atemporal, suprahistórico, hegemônica, permanente, irrepetível e em estágio terminado, a partir de suas afirmações dogmáticas profundamente sistematizadas. “Assim, a noção de revelação, ainda imperante nos discursos teológicos [cristãos], carregaria em si um germe de teologia imperial, inspirado mais na metafísica da filosofia grega, do que nas experiências comunitárias do cristianismo primitivo” (GONÇALVEZ, 2021, p.7). Como vimos, os germes ou semente do Verbo habitam as culturas. Mas, no cristianismo helenizante habita também o germe da teologia imperial.

Para Alonso Gonçalves, a quem recorreremos várias vezes, “o entendimento de que apenas uma narrativa religiosa seja a primeira e a última a dar conta, de maneira definitiva e completa, do sagrado, além de ser retrógrado, não se sustenta quando culturas locais desenvolveram suas narrativas teológicas e sociais a partir de suas concepções religiosas antes ou até concomitante com a historicidade do cristianismo” (2021, p. 50). A teologia que detém a manipulação da Revelação como principal ferramenta de trabalho quando diante de outras culturas e suas respectivas expressões religiosas (Ibidem, p. 36), possui uma compreensão de que a fé cristã detém conteúdos transculturais, isto é, universais e não limitados pelas contingências culturais.

4. Evangelho e cultura

Em *Querida Amazonia*, alerta-se que o “risco dos evangelizadores que chegam a um lugar é julgar que devem não só comunicar o Evangelho, mas também a cultura em que cresceram, esquecendo que não se trata de impor uma determinada forma cultural, por mais bela e antiga que seja” (2020, n. 69). Compreendemos que a advertência se refere ao fato de que um estadunidense, por exemplo, não deveria empreender esforços para que os amazônidas adotassem o ‘*american way of life*’. Ao mesmo tempo, o texto parece pressupor uma possível separação entre Evangelho, expressão mesma da Revelação cristã, e a cultura de seu enunciador, quando, na verdade, não existe Evangelho senão enraizado numa cultura (TAVARES, 2018, p.696), pois “a graça supõe a cultura” (QA, n. 68; EG, n. 115).

Nesse sentido, a admoestação de *Querida Amazonia*, n. 69, pode se referir

à atitude impositiva, muito comum, inclusive, desde a colonização pelas caravelas, e também, digamos, à insistência em apregoar elementos culturais que não fazem parte daquilo que é compreendido enquanto anúncio do Evangelho. Todavia, parece impossível que o missionário consiga anunciar uma versão essencialista e acultural do Evangelho, despindo-se de sua própria cultura. “O evangelho se cristalizou nos padrões literário-semânticos disponíveis naquele ambiente” (KONINGS, 2001, p.14). Fazem parte da sua formulação os modelos culturais veterotestamentários e pagãos do tempo dos autores sagrados. Para Alonso Gonçalves, “a dúvida sobre o que é Revelação de Deus, de fato, e o que é simplesmente cultural, revela a colonização do pensamento” (2021, p. 32).

5. Descolonizar a Revelação

Ainda hoje missionários falam da necessidade de evangelizar os povos não alcançados pelo Evangelho. Os não alcançados, no geral, são os indígenas da Amazônia. Os missionários-profissionais atuam em aldeias para suplantam a cultural local pelo Evangelho de Cristo. Constroem templos e traduzem a Bíblia para permitir o acesso dos indígenas ao conhecimento do Deus único e verdadeiro. “As igrejas protestantes vem tomando a dianteira da Igreja Católica Romana fazendo traduções em boa quantidade nas línguas autóctenes da América” (HERNÁNDEZ, 2015, p.26). Alguns fornecem atendimento de saúde como pretexto para encontrar espaço de acolhida entre os indígenas. Às crianças são ensinadas as tradições e doutrinas do cristianismo. O missionário-profissional entende que o que ele tem para *revelar* é superior. Seu discurso teológico de revelação é atemporal e suprahistórico. Parece não perceber que ele repete um modelo etnocêntrico e eurocêntrico (GONÇALVES, 2021, p.15-16). Um passo imprescindível para que se dê conta do fazer colonial europeu que se repete é o conhecimento do lugar de fala como principal chave hermenêutica para o reconhecimento de quem se é (Ibidem, p.23). A concepção decolonial se dá a partir da tomada de consciência de uma condição de subalternidade epistemológica dos povos do hemisfério sul. Dito de outra maneira, dar-se conta da subalternidade da Amazônia em relação à Roma (Ibidem, p.25). De fato, “ainda é pensamento corrente que a teologia europeia é suficiente para a formulação teológica em todos os hemisférios. É urgente descolonizar o discurso teológico que chegou com as caravelas” (SOUZA, 2021, p. 11).

Walter Mignolo faz uma importante distinção entre colonialismo e colonialidade. Para ele, “‘Colonialismo’ se refere a períodos históricos específicos e a

lugares de domínio imperial (espanhol, holandês, britânico e, desde princípios do século XX, estadunidense); ‘Colonialidade’, diferentemente, denota a estrutura lógica do domínio colonial que subjaz ao controle” (2007, p. 33) dos países colonizadores. Essa lógica de pensamento está arraigada nas estruturas sociais, políticas, econômicas e também teológicas. A estrutura do discurso teológico a reproduz, mesmo que inconscientemente. O decolonial, portanto é a crítica à colonialidade.

Com efeito, o processo de colonização que se iniciou com o aportar nas naus ibéricas, tratou de invisibilizar a formação cultural dos povos, sua língua, mitos e narrativas sociais (GONÇALVES, 2021, p. 26). A ocupação de Roma pelo sínodo para a Amazônia foi um grande passo para dar voz aos que foram silenciados durante o processo de invasão e catequização, mas há ainda muito a ser feito. É urgente descolonizar a Amazônia e ocupar Roma.

A teologia cristã tem feito esforços para receptionar as provocações do pensamento decolonial. Diversos teólogos têm empreendido esforços para acolher as ideias de Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, entre outros, e descolonizar a teologia. Essa descolonização teológica se for feita na compreensão mesma de Revelação, terá tocado o núcleo do discurso teológico cristão e certamente se desenvolverá em outras áreas da teologia. Os temas eclesiais na pauta do Sínodo para a Amazônia como liturgia e ministerialidade precisam ser enfrentados na ótica da decolonialidade, como desdobramento de uma Revelação descolonizada. Para a Igreja Católica Romana, cuja centralidade institucional é forte e o arcabouço doutrinal é pautado pelo Magistério que o move com lentidão, o desafio é ainda maior. Não obstante, o papa Francisco têm recordado que “a doutrina não é uma coisa estática, ela cresce como as árvores” (AZEVEDO, 2020), e que é preciso receptionar os novos aspectos da Revelação na Amazônia (QA, n. 68).

A necessidade de descolonizar o fazer teológico amazônico é a mesma que de todas as epistemologias do sul. Mas no caso da teologia cristã, ela tem duas finalidades particulares. A primeira, é “porque o cristianismo ainda exerce um forte papel colonizador no ocidente e nas culturas que agora despertam para epistemologias do sul”. A segunda é “porque uma preocupação legitimamente evangelizadora e missionária precisa dar ao cristianismo novas condições de continuidade num ambiente religiosamente plural” (WIRTH, 2021, p.8).

De fato, a recusa a descolonizar as bases epistêmicas da teologia fundamental impossibilitam os seus desdobramentos. Uma teologia cristã decolonial amazônida só pode existir se suas raízes epistêmicas tenham brotado das sementes da Amazônia.

6. Descolonizar a inculturação

Muita coisa mudou do tempo das caravelas para cá. Como vimos, há uma preocupação com o respeito e valorização das culturas autóctones (QA, n. 67-68) e com a maneira impositiva e agressiva do proceder do missionário (QA, n.69). Ninguém têm usado a espada para converter indígenas ao cristianismo. Contudo, Alonso Gonçalves afirma que:

Ainda que as posturas dos missionários nas aldeias tenham sido mudadas em anos recentes, ou seja, o visitante (missionário-profissional) deixou de ser um “ser superior” e se tornou mais próximo da realidade da vida do indígena, ainda assim a teologia não foi alterada. Essa é nossa constatação. As mesmas raízes teológicas colonizadoras ainda perduram, embora o discurso seja suavizado e a postura diante de tradições autóctones seja de respeito e dialógica (2021, p.16).

O colonialismo se foi, mas a colonialidade permanece. No fundo, é criada uma estratégia cultural menos agressiva, mas que preserva a concepção dos povos originários como alvo da Revelação cristã que é tida como toda completa “porque há uma postura de encerramento da revelação no cristianismo, mesmo considerando as demais tradições religiosas como portadoras/mediadoras do *sagrado*” (Ibidem, p.17). Essa ferramenta menos agressiva é o que convencionou chamar de *inculturação*.

Respeitosa e até dialógica, a abordagem da inculturação reconhece germes, sementes da Revelação cristã em todas as culturas, mas não a legitimidade do pluralismo religioso que possibilitaria o encontro paritário entre tradições religiosas, pois lê “as demais expressões religiosas a partir da chave ‘Jesus Cristo’ e, ao mesmo tempo, acentua a verdade que reside em um ser histórico que tem, naturalmente, geografia, língua e lócus teológico na Bíblia” (Ibidem, p. 55).

A aproximação comparativa que busca características similares ao cristianismo para inculturar-se por essas brechas, em alguma medida, considera inferior os destinatários que, em última instância não possuem em sua cultura a clareza das verdade essenciais da fé, mas rastros que podem ser identificados

pelo missionários como germes a serem inculturalmente enxertados para fazer entrar o cristianismo colonial a partir dali, silenciando toda alteridade e expressão religiosa do conquistado espiritualmente que não tiver possibilidade comparativa com o “puro” cristianismo ocidental (Ibidem, p.32). Nessa perspectiva, as expressões culturais e religiosas dos povos amazônidas que puderem ser revestidas de uma roupagem cristã, podem ser assumidas pela evangelização, enquanto que os elementos dissidentes, devem ser descartados. Dito de maneira simples, Roma é maior que a Amazônia. “Assim, no lugar de conquistar, usa-se a palavra inculturar. (...) Dessa forma, o projeto missionário colonial perdura, agora por canais mais empáticos quando em contato com povos originários” (Ibidem, p.46)

Paulo Suess, opondo-se ao conceito de interculturalidade, que trataremos a seguir, prefere o termo inculturação por entende-la de uma maneira mais positiva, sem deixar de ser crítica. Para ele “a inculturação é uma proposta de descolonização da missão e de fortalecimento das culturas pelo Evangelho. (SUESS, 2015, p.452-453). Suess afirma que “a inculturação é o intento de assumir as expressões culturais de outro grupo social, a fim de comunicar o Evangelho. A inculturação, enquanto inserção na cultura do outro, é um aprendizado sempre precário que procura reverter a prática histórica da evangelização colonial” (Ibidem, p.453). Para ele, parece que inculturação está menos relacionada à busca de elementos ‘cristãos’ nas outras culturas e religiões, e mais ligada ao assumir traços culturais de outros povos. Além disso, a sua preocupação está na proposta de um encontro simétrico entre culturas, pois, segundo ele, essa proposta é, no mínimo idílica, visto que as diferentes culturas ocupam lugares políticos, econômicos e teológicos assimétricos que não permitem as condições paritárias para um encontro entre culturas. Há culturas hegemônicas, como o cristianismo ocidental, e outras não hegemônicas, como as culturas amazônicas. Os condicionamentos das culturas não podem ser desconsiderados em um encontro entre culturas. Do contrário, o encontro seria falseado, apático ou asséptico, desvinculado de qualquer incidência histórica e compromisso de fortalecimento e solidariedade entre as culturas, pois suas condições sociais, políticas e econômicas estariam desconsideradas.

Aliás, as culturas hegemônicas possuem projetos dominadores (Ibidem, p.453) que, portanto, atentam contra a natureza de paridade e do pluralismo como condições *sino qua non* para a interculturalidade, ou seja, o encontro en-

tre culturas. De qualquer forma, é possível perceber a mesma preocupação decolonial de Suess, em Alonso Gonçalves. Nesse sentido, Suess ainda defende a inculturação como um princípio de interação entre culturas e se coaduna melhor à linguagem de *Querida Amazonia*.

7. O universal que brota dos particulares

A argumentação de Suess que apresentamos logo acima, valida a preocupação com os condicionamentos e projetos das culturais, habilitando-as ou não para um legítimo diálogo intercultural. No que diz respeito à teologia da Revelação, Alonso Gonçalves aponta que o entendimento cristão ocidental de que o cristianismo carrega uma mensagem universal, o condiciona a um auto entendimento de superioridade e a um projeto dominador. Para ele, “não seria possível pensar uma teologia decolonial sem desnudar a teologia de suas pretensões de universalidade revelacional. Tarefa que ainda precisa ser feita no campo da teologia que se pretende ser decolonial” (2021, p.68).

Na busca de contextualizar a origem dessa pretensão universalizante da Revelação do cristianismo, Alonso Gonçalves o situa enquanto “fruto da influência direta da filosofia grega quando este se apropriou da categoria *verdade*. Foi essa apropriação que sustentou o discurso unívoco que o cristianismo ocidental adotou para validar sua universalidade” (2021, p.97), que, portanto, encontra sua raiz no pensamento metafísico, que compreende a unidade como totalidade (*unum est totum*) (SUESS, 2015, p.459). Essa verdade se manifesta no *Logos* e este se dá na encarnação. É bom destacar que o caminho que prepara essa postura exclusivista do cristianismo não está nas Escrituras Sagradas” (GONÇALVES, 2021, p.97). De modo que, “depois que o cristianismo identificou o Logos com o Cristo, este passou a assumir a universalidade de Deus” (Ibidem, p.98).

Suess acrescenta ainda que “desde cedo, observamos na Igreja a tentativa de criar estruturas históricas em consonância com o pensamento metafísico que tem suas raízes em Platão: o *unum* representa o *totum*, e a ponta da pirâmide administrativa representa o essencial de todo o corpo social da Igreja” (SUESS, 2015, p.456). Para ele, essa é a razão da negação do pluralismo religioso, pois, para a doutrina da Igreja, “O *múltiplo* carrega em si deficiências do “ser” e representa a depravação do *uno*. Numa interpretação que, ora se aproxima do fundamentalismo, ora do platonismo (...). Desce de Deus, pronta e homogênea, avessa à construção indutiva da verdade e à diversidade” (Ibidem,

p.456-457). Portanto, “reconsiderar a revelação a partir da decolonialidade, é pontuar que a história e a cultura exercem um forte elemento de condicionalidade” (GONÇALVES, 2021, p.98). Roma não é maior que a Amazônia.

Para alguns teólogos, a questão da universalidade não pode ser vista imediatamente como pretensão dominadora. Na verdade, haveria uma potencialidade universal em todas as culturas, sejam elas amazônidas ou cristãs. Suess sugere “um novo conceito dialógico de universalidade” (SUESS, 2013, p. 85) que compreenda a revelação de Deus como eco-histórica (CHARUPÁ, 2014, p.7) que se dá, portanto na história e na natureza, de diferentes formas, sem que nenhuma delas a encerre definitivamente.

Sinivaldo Tavares, numa postura mais conciliadora, afirma que “a diversidade cultural não compromete nem inviabiliza a universalidade” (TAVARES, 2018, p.718). Na verdade, para ele, “a perspectiva do encontro e do diálogo é que possibilita, em última instância, a verdadeira universalidade. Pois a autêntica experiência de universalidade brota das experiências particulares e locais” (Ibidem, p.718). De fato, Suess afirma que “a universalidade potencial de cada cultura não pode ser pensada como uma macromestiçagem, mas como uma multiplicidade de culturas que entre si cooperam na construção da paz mundial e do bem-viver de todos” (SUESS, 2015, p.460).

À pretensão universal dominadora a que Alonso Gonçalves se refere, Sinivaldo Tavares diz que “qualquer tentativa de universalização que não brote das particularidades de cada situação e das diferenças de cada realidade local resultará fruto de imposição e de impostura”. E propõe: “A partir, portanto, do encontro e do diálogo entre as várias culturas é que se poderão criar condições para que haja experiências de universalidade inclusiva capazes, por sua vez, de produzirem uma nova cartografia cultural. Trata-se da proposição de uma universalidade temporalmente pluralista” (TAVARES, 2018, p. 718).

Tomichá, inclusive, postula pressupostos para uma *Teologia Índia* universal porque acredita que o paradigma andino-amazônico tem condições universalizáveis (CHARUPÁ, 2014, p.3). O papa Francisco parece acenar ao que podemos aprender desse paradigma: “podemos *contemplar* a Amazônia, e não apenas analisá-la, para reconhecer esse precioso mistério que nos supera; podemos *amá-la*, e não apenas usá-la, para que o amor desperte um interesse profundo e sincero; mais ainda, podemos *sentir-nos intimamente unidos a ela*,

e não só defendê-la: e então a Amazônia tornar-se-á nossa como uma mãe” (QA, n.55).

Walter Mignolo crê que não é preciso ter essa pretensão universalizante, no sentido de dominadora, que é produto europeu. “A descolonialidade não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes; trata-se antes de outra opção” (2017, p.15). Essa outra opção é um fazer teológico intercultural.

8. A interculturalidade como meio decolonial

O processo de decolonização da revelação divina entre os povos amazônicos não se trata da recusa ou rejeição de toda formulação realizada pelo cristianismo europeu, mas num encontro intercultural simétrico entre Roma e Amazônia. De fato, a fim de fazer o processo decolonial, é preciso um outro paradigma, o da interculturalidade.

Resumindo Raúl Fornet-Betancourt, esta é fundamentalmente uma posição ou disposição, uma experiência e uma atitude, que mostra que os seres humanos estão inter-relacionados e que somos diversos, o que implica uma reaprendizagem relacional das próprias referências identitárias. Só então a evangelização se converte em um processo no qual se troca e constrói novos padrões culturais e religiosos a partir do consenso, em que cada grupo mantém suas identidades plurais, valiosas em si mesmas, como sujeitos sociais autônomos, plurais ou múltiplos, que se reconhecem como interlocutores. (CRUZ, 2016, p.303).

O paradigma da interculturalidade constitui-se como meio para uma fazer teológico que é também decolonial, quebrando a lógica do “pronta a dar e não a receber” (GONÇALVES, 2021, p. 31). No diálogo intercultural, há mútua fecundação porque “passa, precisamente, pelo reconhecimento do outro com sua cultura e expressão religiosa” (Ibidem, p. 94).

No fazer teológico, isso significa assumir que “o cristianismo não dispõe de um único modelo cultural e não faria justiça à lógica da encarnação pensar num cristianismo monocultural e monocórdico” (QA, n.69). “Pois, em seu encontro com outros universos culturais, afloram novos elementos da revelação que jamais vieram à luz sem estas relações interculturais de mútua fecundação” (CRUZ, 2016, p.233; QA, n.68). De fato, escutando as narrativas marginais da Amazônia, não pretensiosamente universalizáveis, mas que necessariamente

provocam ao paradigma pluralista (GONÇALVES, 2021, p.71) é como descolonizaremos a Revelação e, por consequência, a Igreja, com seus modos de compreender os ministérios e celebrar a liturgia na região amazônica.

“O caminho da interculturalidade, favorece uma recolocação do tema da revelação a partir do diálogo inter-religioso. Isso se dá porque há um entendimento de que não está em busca de um denominador comum, antes está em busca de uma reelaboração comum das verdades compartilhadas” (Ibidem, p.99).

Historicamente, “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 (BOFF, 1991, p.134). Mesmo assim, a compreensão de que falta algo à cultura indígenas é uma preocupação de uma via. As expressões religiosas indígenas, não carregam o mesmo *modus operandi* missionário, portanto, não tem a mesma preocupação evangelizadora e nem a de uma religião hegemônica, de modo que não visualizam carências nas religiões alheias, mesmo a cristã, diante de uma compreensão de sua singularidade como universal (GONÇALVES, 2021, p.60).

Ainda hoje, o itinerário intercultural apresenta seus desafios. “A interculturalidade não tem como pressuposto a inocência cultural, pelo contrário, está cônica de que elementos negativos a constituição humana estão presentes nas diversas culturas e o elemento de poder político-social-econômico também está intrincado” (Ibidem, p. 95). Não se trata de um diálogo ingênuo, mas que sabe que “quando culturas se tocam, há abalos e, possivelmente, conflitos interpretativos” (Ibidem, p.95).

Outro desafio são os arcabouços do discurso teológico cristão. De fato, “a quantidade de dogmas pode se converter em um peso que dificulta o diálogo com outras religiões e culturas”. (CRUZ, 2016, p.219). Todavia, o diálogo em busca da paz, justiça e solidariedade deve preceder o diálogo sobre o discurso teológico ou doutrinal.

Na verdade, “o diálogo só é possível, com os seus devidos fundamentos, quando há uma clara percepção de que algo precisa ser feito (práxis) e, para isso, há um ponto em comum que, embora seja diferente na sua concepção, torna possível o início da conversa” (GONÇALVES, 2021, p.100). No início da conversa normalmente está um interesse prático mútuo que mobiliza o encon-

tro intercultural para um bem comum. Na “convivência pacífica, entre credos reciprocamente indiferentes para a interculturação que visa um mundo para todos, ou seja, a redistribuição dos bens e dos saberes, a interculturalidade torna-se interculturação militante inculturada” (SUESS, 2015, p.461).

Considerações finais

A *Teologia Índia* de paradigma amazônico ainda precisa de um longo diálogo com o pensamento decolonial para formular um fazer teológico intercultural que incida em desdobramentos para a eclesiologia, ministerialidade, ministerialidades femininas, liturgia, rito amazônico, cristologia ameríndia, teologia da criação pelos mitos originários e tantos outros saberes teológicos, sementes do Verbo ainda não reveladas. Nesse caminho, Amazonia e Roma seguirão se encontrando, porque são culturas vivas, em potencialidade de habilitação para um diálogo paritário.

Na verdade, Amazonia e Roma são lugares teológicos que, apesar de suas contradições, revelam velhos e novos aspectos do acesso ao divino a partir de um constante fazer teológico intercultural que se dá prioritariamente na aventura de dialogar entre fronteiras.

Referências Bibliográficas

- AGÊNCIA MUSEU GOELDI.** Amazônia tem 14 mil espécies de plantas com sementes. *Museu Paraense Emílio Goeldi*: Ministério Da Ciência, Tecnologia E Inovações Belém do Pará. 21 de set. de 2017. Notícias. Disponível em: < <https://www.museu-goeldi.br/noticias/amazonia-tem-14-mil-especies-de-plantas-com-sementes>> Acesso em: 14/06/2021.
- AZEVEDO, Wagner Fernandes de Azevedo. “A doutrina não é uma coisa estática”, afirma o papa Francisco. *IHU – Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, 12 de Maio de 2020. Notícias. Disponível em:< <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598835-a-doutrina-nao-e-uma-coisa-estatica-afirma-o-papa-francisco>> Acesso em: 13/06/2021.
- BARROS, Marcelo. Teologias pós-coloniais e espiritualidade do bom viver. In: *Voices*, v.XXXVII, n.1, p.57-67, 2014.
- BOOF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BOOF, Leonardo. Evangelizar a partir das culturas oprimidas. In: *Culturas e evangelização: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes – pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 127-172.
- CHARUPÁ, Roberto Tomichá. *Revelación Y Pueblos Originarios: Algunas con-*

- sideraciones. In: *V Simposio de Teología India*. 13-18 de octubre de 2014, San Cristóbal de Las Casas, México. Disponível em: <<http://www.padrenello.com/wp-content/uploads/2014/10/Revelaci%C3%B3n-y-pueblos-originarios-nuevo-RT.pdf?iframe=true&width=90%&height=90%>> Acesso em: 12/06/2021.
- CONCILIO VATICANO (2.: 1962-1965). *Dei Verbum*. In: Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. Tradução Francisco Catão. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (III). *Documento de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (IV). *Documento de Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (V). *Documento de Aparecida*. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Dominus Iesus: sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2000.
- CRUZ, Jit Manuel Castillo de la. *La Interculturalidad, un nuevo paradigma de evangelización: para um mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: EDICIONES MSC, 2016.
- FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium* (EG): Exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013. (Documentos do Magistério).
- FRANCISCO, Papa. *Querida Amazonia* (QA): Exortação apostólica pós-sinodal. 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html#Conclus%C3%A3o> Acesso em: 15/06/2021.
- GONÇALVES, Alonso. *Revelação e Decolonialidade: Subversão teológica e epistemologia decolonial*. São Paulo: Editora Recriar, 2021.
- HERNÁNDEZ, Eleazar López. Relatos Cosmogónicos significativos de la Creación em los Pueblos Originarios, Zona Mesoamericana: Mitos y ritos en las culturas mesoamericanas sobre el origen del mundo y del ser humano. In: CELAM. *IV Simposio Latino Americano de Teología India, Teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios cristianos en América Latina: "El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos"*, Lima, Perú, Marzo 28 - Abril 2, 2011. Bogotá: Publicaciones CELAM, 2013.
- HERNÁNDEZ, Eleazar López. Teología india hoy. In: AELAPI, *Teología India:*

- Primer encuentro taller latinoamericano*. México: CENAMI-Abya Yala, 1991.
- HERNÁNDEZ, Eleazar López. “La bíblia y los pueblos indígenas de America: puntos a repensar en la acción misionera de las iglesias”. In: ZWETSCH, Roberto E. (org.). *Conviver: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- JOÃO PAULO II. *Redemptoris Missio*. Carta Encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário. 1990. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html > Acesso em: 12/06/2021.
- JUSTINO DE ROMA. *Justino de Roma: I, II Apologias, Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1997.
- KONINGS, J. Inculturação da Fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo (org.). *Inculturação da Fé*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- MIGNOLO, W. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. In: *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v.1, n.1, p. 12-32, 2017.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. Diálogo e Anúncio. 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html > Acesso em: 12/06/2021.
- SOUZA, Ney de. Prefácio. In: GONÇALVES, Alonso. *Revelação e Decolonialidade: Subversão teológica e epistemologia decolonial*. São Paulo: Editora Recriar, 2021, p.11-13.
- SUESS, Paulo. Teología India como Teología Cristiana. In: AELAPI. *La fuerza de los pequeños, luz para el mundo. V Encuentro de Teología India (Manaus, 21-26 abril, 2006)*. Cochabamba: Verbo Divino, 2008.
- SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade. In: VIGIL, JOSÉ M. (org.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. Panamá: Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo; São Paulo: Paulinas, 2007, p.89-111.
- SUESS, Paulo. Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teologia em la iglesia desde uma perspectiva latino-americana. In: *Concilium*, n. 350. p. 85-96, 2013.
- SUESS, Paulo. Interculturalidade, interculturação, inculturação. In: *REB: Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, volume 75, número 298, p. 450-462, Abr./Jun. 2015.

- SUNYOL, Miquel. *Las Semillas de la Palabra*: Carta a Javier Melloni. 2001. Disponível em: <https://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/llavors_sp.htm>. Acesso em: 12/06/2021.
- TAVARES, Sinivaldo. Por uma transformação intercultural da teologia. In: *REB: Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, volume 78, número 311, p. 695-722, Set./Dez. 2018.
- WIRTH, Lauri Emilio. Apresentação. In: GONÇALVES, Alonso. *Revelação e Decolonialidade: Subversão teológica e epistemologia decolonial*. São Paulo: Editora Recriar, 2021, p.7-9.