

POR UMA IGREJA POBRE E SERVIDORA

Processos decoloniais na Amazônia

Francisco Javier Martínez
javenseg1@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo quer mostrar, parafraseando o Sínodo Pan-amazônico, como “no momento atual, a Igreja tem a oportunidade histórica de se diferenciar das novas potências colonizadoras, escutando os povos amazônicos para poder exercer com transparência sua atividade profética”. Num primeiro ponto mencionam-se algumas teorias pós-coloniais e decoloniais, e apresentam-se alguns tópicos do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade. Num segundo momento descrevem-se alguns itens do brutal processo colonizador da Amazônia no passado e da atual condição neocolonial. Num terceiro ponto salientam-se alguns marcos referenciais do processo de descolonização da Igreja rumo a uma “Igreja com rosto amazônico”. Finalmente mostra-se como uma igreja inculturada e descolonizada pode ser geradora e parceira de processos e projetos decoloniais.

ABSTRACT: This article wants to show, paraphrasing the Pan-Amazonian Synod, as “at the present moment, the Church has the historic opportunity to differentiate itself from the new colonizing powers, listening to the Amazonian peoples in order to be able to exercise their prophetic activity with transparency”. In a first point, some post-colonial and decolonial theories are mentioned, and some topics from the Latin American group Modernity/Coloniality are presented. In a second step, some items of the brutal colonizing process of the Amazon in the past and the current neocolonial condition are described. In a third point, we highlight some benchmarks of the Church’s decolonization process towards a “Church with an Amazonian face”. Finally, it shows how an inculturated and decolonized church can be a generator and partner of decolonial processes and projects.

A região amazônica é grandiosa, bela, impressionante e contraditória. Maior floresta tropical, maior província mineral (com ferro, ouro etc.), principal reserva biogenética do planeta e extraordinária realidade pluriétnica e multicultural. Essa é a

Amazônia. Ela é importante não apenas para o Brasil, mas para o próprio equilíbrio do ecossistema do planeta, cada vez mais fragilizado.

O patrimônio amazônico é incalculável, mas a região permanece pobre, subdesenvolvida, dependente e periférica. Por quê? Porque as políticas de ocupação e “desenvolvimento” da região estiveram e permanecem a serviço do grande capital nacional e estrangeiro. Essa é a razão principal da degradação do ecossistema amazônico. Desde os tempos coloniais e até os dias atuais a Amazônia tem sido um lócus de exploração de matérias primas de toda a ordem.

O documento de Aparecida reconhece que “o Evangelho chegou a nossas terras em meio a um dramático e desigual encontro de povos e culturas” (*DAp* 4). O documento final do sínodo Pan-amazônico celebrado em Roma no outubro de 2019 afirma ao número 15 que “frequentemente o anúncio de Cristo se realizou em convivência com os poderes que exploravam recursos e oprimiam as populações”, e por isso alerta que “no momento atual, a Igreja tem a oportunidade histórica de se diferenciar das novas potências colonizadoras, escutando os povos amazônicos para poder exercer com transparência sua atividade profética”.

Neste artigo queremos nos aproximar de algumas teorias decoloniais, apresentar algumas características do processo de colonização da Amazônia no passado e na atualidade e por último mostrar caminhos de descolonização da Igreja e do serviço desta a possíveis processos e projetos decoloniais.

ALGUMAS TEORIAS DECOLONIAIS

Durante as últimas décadas tem se desenvolvido importantes discursos pós-coloniais e decoloniais. Entre eles podem se salientar, segundo o teólogo Juan José Tamayo, a descolonização das ciências sociais (antropologia, sociologia, história, economia); os *Subaltern Studies* (estudos subalternos) de intelectuais índios, a filosofia latino-americana da libertação, os estudos pós-coloniais

e as práticas políticas de descolonização de Aimé Césaire e Frantz Fanon, os estudos sobre práticas políticas e crítica cultural, o projeto Colonialidade-Modernidade, a teoria do Encobrimento do Outro e da Transmodernidade, as epistemologias do Sul, a teoria do orientalismo e o feminismo decolonial (2017, p. 23).

O grupo Modernidade/colonialidade (M/C) é um dos mais importantes coletivos de pensamento crítico ativos na América Latina durante a primeira década do século XXI. Trata-se de uma rede multidisciplinar e multigeracional de intelectuais, incluindo os sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel e Immanuel Wallerstein; os semiólogos Walter Mignolo e Zulma Palermo; a pedagoga Catherine Walsh; os antropólogos Arturo Escobar e Fernando Coronil e os filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Maria Lugones e Nelson Maldonado-Torres.

Muitos desses integrantes já haviam desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, como é o caso de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência, e Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo. A identidade grupal do M/C acabou herdando essas e outras influências do pensamento crítico latino-americano do século XX.

O M/C é considerado por Escobar como um “programa de investigação” (ESCOBAR, 2003, p.53). Desde o final dos anos 90, o grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, definindo uma série de problemáticas e de pautas de trabalho que adquiriram certa visibilidade em diversos cenários, configurando um projeto intelectual como também político que foi chamado de “projeto decolonial”.

Segundo o pensamento do grupo, a primeira descolonialização (iniciada no século XIX pelas colônias espanholas e seguida no século XX pelas colônias inglesa e francesa) foi incompleta, pois se limitou à independência político-legal das periferias. Em vez disso, a segunda descolonialização - à qual aludimos à categoria de decolonialidade - terá de abordar a heterarquia das múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e

de gênero que a primeira descolonialização deixou intacta. Como resultado, o mundo do início do século XXI precisa de uma decolonialidade que complemente a descolonização realizada nos séculos XIX e XX. Ao contrário dessa descolonialização, a decolonialidade é um processo de ressignificação a longo prazo, que não pode ser reduzido a um evento político-jurídico (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 17).

Para o M/C a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade, sua parte indissociavelmente constitutiva. Não existe modernidade sem colonialidade, assim como não poderia existir uma economia-mundo capitalista sem a invenção da América. Em outras palavras: “com a América (latina) o capitalismo se torna global, eurocentrado e a colonialidade e a modernidade se instalam, até hoje, como eixos constitutivos desse padrão específico de poder (QUIJANO, 1991). A colonialidade é a continuação do colonialismo por outros meios. A colonialidade é global e se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, a do saber e a do ser. A colonialidade do ser e do saber situam-se especialmente no último tipo de controle da colonialidade do poder (BALLES-TRIN, 2017).

A colonialidade do poder, proposta por Aníbal Quijano, é uma categoria analítica que nos permite nomear a matriz de poder da modernidade, que permeia desde a sua fundação cada uma das áreas da existência social humana. A colonialidade do poder se configura com a conquista da América no mesmo processo histórico no qual se inicia a interconexão mundial (globalidade), e ao mesmo tempo começa a constituir-se o modo de produção capitalista. Nesse cenário histórico, a colonialidade do poder se configura a partir da combinação de dois eixos. O primeiro eixo consiste em um sistema de dominação assentado numa rede de relações sociais intersubjetivas, baseadas na classificação social hierárquica da população mundial, sustentada na configuração e naturalização principal da ideia de “raça” (QUIJANO, 2013). O segundo eixo da colonialidade do poder é composto por um sistema de relações sociais materiais, de controle e exploração

do trabalho, que foi criado no mesmo movimento histórico de produção e controle de subjetividades que dá origem aos exercícios de classificação mencionados no primeiro eixo (QUIJANO, 2000).

A colonialidade do poder se configura assim como uma ideologia racial apta a manter certa estabilidade entre as transições históricas de modelos e sistemas de dominação, produzindo uma racionalidade que se estabelece como única, válida, universal e superior a todas as outras. Essa estrutura de poder se articula como uma rede de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas em função da disputa pelo controle de cinco âmbitos da existência social: (1) a economia e o trabalho; (2) a natureza e seus recursos; (3) a sexualidade e a reprodução; (4) a subjetividade e o conhecimento; (5) a autoridade e a coerção (MIGNOLO, 2010).

A modernidade, segundo Dussel, justifica uma “práxis irracional da violência”, é um «mito» que oculta a colonialidade e se desenvolve da seguinte forma:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro

tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imatu-ros), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 1992, p. 208-209).

Dussel propõe a noção de “Trans-modernidade” como superação, “passagem transcendente, onde a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas), se co-realizarão por mutua fecundidade creadora”:

A Modernidade nasce *realmente* em 1492: essa é a nossa tese. Sua *real superação* (como *subsuntion* e não meramente como *Aufhebung* hegeliana) é a subsunção de seu caráter emancipador racional europeu transcendido como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada: a Trans-Modernidade (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera) (DUSSEL, 1992, p. 211).

O PROCESSO COLONIZADOR NA AMAZÔNIA

A ocupação demográfica da Amazônia antecede o processo colonizador por milênios. Reconstruções atuais de pesquisadores e estudiosos confirmam as crônicas de Carvajal e de outros exploradores que registraram a existência de assentamentos permanentes, abrigando de alguns milhares a dezenas de milhares de indivíduos, ou possivelmente mais. Descobertas recentes indicam uma gama de comunidades culturalmente diversas, de variados tamanhos, que viveram em toda a bacia, conectadas por redes de comércio e guerras (SCHMINK, 2012, p. 75ss.).

Os portugueses avistaram a costa leste do continente sul-americano pela primeira vez em 22 de abril de 1500, porém, mais de um século se passou antes que eles estabelecessem assentamentos permanentes na Amazônia. No início do século XVII,

os portugueses infiltraram-se gradualmente rumo ao oeste, ao longo do rio Amazonas e seus principais tributários, em busca de cravo, salsaparrilha, cacau, canela, raízes aromáticas e óleos de palmáceas. O modelo colonial português, apoiado numa sociedade e nobreza ainda com fortes e arcaicos traços feudais, fez com que na região amazônica a ocupação lusitana se sustentasse no extrativismo e na escravização e genocídio indígena.

Em declaração juramentada em seu leito de morte em 1654, o cônego Manoel Teixeira, vigário de Belém, afirmou que em 32 anos de conquista do Pará (que atualmente corresponde à região Norte), pelas contas que ouviu, teriam sido mortos mais de 2 milhões de indígenas de 400 aldeias por meio do trabalho e ferro. O jesuíta Antônio Vieira afirmou que no Brasil, entre 1615 e 1652, foram assassinados mais de dois milhões de indígenas, por meio de morte violenta, afóra os que eram mortos às escondidas. Como afirma o professor da Universidade Federal do Pará Aluizio Leal, “conquanto exagerada possa parecer uma tal afirmação, ela mostra quão brutalmente, na Amazônia colonial portuguesa, o dono da terra foi condenado ao extermínio” (2010, p. 95).

A perspectiva histórica desses povos foi interrompida de forma brusca e violenta pelo projeto colonial que, valendo-se da guerra, da escravidão, da ideologia religiosa e das doenças, provocou na Amazônia uma das maiores catástrofes demográficas da história da humanidade, além de um etnocídio sem precedentes.

A interpretação sobre o papel da Igreja neste processo não é consensual. Por um lado, as congregações religiosas acabaram se tornando grandes defensoras dos ameríndios, muitos missionários foram perseguidos, presos e expulsos porque denunciaram a violência e a injustiça praticadas contra os índios (HOORNAERT E., 1992 pp. 121-139).

Por outro lado, as congregações religiosas foram instrumentos da completa transformação da vida material e cultural dos indígenas. Para alguns autores, a imposição forçada ou disfarçada do cristianismo se constituiu num importante fator de dominação e “domesticação” dos indígenas a favor dos interesses me-

tropolitanos e da própria acumulação primitiva de capital que se processava na Europa. Para facilitar o domínio dos indígenas, exploração e a própria catequização, os ameríndios foram reunidos em aldeias, perdendo a identidade tribal a favor da homogeneização religiosa. Organizavam-se *descimentos*, expedições que buscavam convencer os indígenas a descerem para os aldeamentos, nos quais se repartiam os nativos entre religiosos, colonos e Coroa. Também no sentido da dominação foi desenvolvida uma língua geral para a população indígena amazônica: o *nhengatu* (MARQUES, 2019, pp. 42-51).

A independência do Brasil ocorreu em 1822, mas o estado do Grão-Pará não aderiu a ela. Isso somente ocorreu em 15 de agosto de 1823, quando o governo imperial do novo país mandou um navio de guerra comandado por um inglês, John Grenfell, bloquear e ameaçar bombardear Belém.

A fragilidade da economia, junto à estrutura de dominação presente na região e a permanência, mesmo com a independência, dos mesmos setores dominantes, grosso modo, de origem estrangeira, fez eclodir a Revolução Cabana (1835-1840), que arregimentou grande número de indígenas, negros, mestiços e pobres.

A violenta repressão à Revolução Cabana reduziu e dizimou ainda mais a população nativa e tradicional da Amazônia. A escravização do negro africano continuou na época do império, segundo o pesquisador Vicente Salles em 1850 a Amazônia (Pará e Amazonas) contava com 160.313 habitantes livres e 40.078 escravizados. No Maranhão a produção de algodão, destinado à indústria de Inglaterra, tornou “preta” a região. Em 1822, a província do Maranhão contava com 152.893 habitantes, sendo 77.914 escravos (2005, p.100).

A situação da região amazônica mudou no decorrer da segunda metade do século XIX, com a grande procura internacional pela borracha extrativa, produto já há muito conhecido e trabalhado pelos indígenas. Inúmeras levas de nordestinos chegaram para trabalhar em condições de semiescravidão no sistema do aviamento na extração do látex nos seringais. O aviamento

gerava um montante enorme de trabalho excedente extraído, que era distribuído entre seringalistas, exportadores, governo, bancos e comerciantes brasileiros, europeus e estadunidenses. Belém e Manaus foram as cidades que concentraram alguma riqueza, consumo e serviços e onde se localizou a oligarquia local. Mercadorias diversas, incluindo óperas, eram importadas da Europa.

Belém, comandada pelo intendente (prefeito) Antônio Lemos, tomou Paris como modelo, período que ficou conhecido como *belle époque* da cidade. Em Manaus, o teatro Amazonas, praças e o mercado municipal Adolpho Lisboa são exemplos dessa opulência. Mas todo o luxo se sustentava na superexploração do seringueiro, excluído dos ganhos do “progresso” e da “modernidade” (MARQUES, 2019, pp. 64-65).

Em meio ao clima nacionalista e ao cenário de guerra mundial, em 1940 o presidente Getúlio Vargas fez um pronunciamento em Manaus que ficou conhecido como discurso do Amazonas. Carregada de simbolismos, a fala do presidente continha a promessa de progresso e ganhou ares de profecia: a floresta foi apresentada como inimigo a ser vencido para integrar a região à nação brasileira. Tratava-se de trazer “civilização” à região.

A Amazônia não apenas estava fora do que se considerava nação como era retratada como um imenso e perigoso espaço vazio. A concepção de espaço vazio traz em si a ideia de que os povos originários presentes no território não representam nada de significativo-para muitos nem gente seriam, pois não eram civilizados.

Com o golpe empresarial-militar de 1964, os governos ditatoriais desenvolveram um discurso de ameaça à soberania brasileira sobre Amazônia. O discurso sobre pressões externas colocava a Amazônia na Doutrina de Segurança Nacional e tirava paulatinamente da região a possibilidade de elaborar um projeto regionalista. Em maio de 1966, foi iniciada a “Operação Amazônia”, um amplo e ambicioso projeto de integração da Amazônia ao resto do Brasil, que abriu as portas da região ao capital internacional e nacional. Essa política atraiu grandes empresas nacio-

nais e estrangeiras, incentivou projetos agropecuários, minerais, madeireiros e industriais, e organizou uma política de colonização visando preencher os “espaços vazios” das terras amazônicas. Foram projetadas grandes estradas que interligavam cidades distantes e que deveriam facilitar o escoamento da produção.

Os massacres contra os povos indígenas voltariam a se repetir, nestas décadas de 1960 e 1970, com as políticas de desenvolvimento e integração da Amazônia que começaram a rasgar a floresta com a abertura de estradas como a Transamazônica, a Belém-Brasília, a BR 364, a BR 174 e a Perimetral Norte. Povos como os Waimiri-Atroari, Yanomami, Arara, Parakanã, Cinta Larga e Nambikwara, entre muitos outros, foram duramente atingidos, inclusive por expedições de extermínio com participação do poder público. Também foram muitas as lideranças sindicais e políticas (algumas religiosas) assassinadas pelo latifúndio neste período, conflito que se estende até os dias atuais.

O modelo de desenvolvimento regional baseado em grandes projetos, imposto por um regime autoritário, acabou por trazer graves consequências para a Amazônia e seu povo. As mudanças processadas nos anos 1990 e prolongadas atualmente, com a intensificação do agronegócio e da grande mineração, produziram mais contradições ainda para a sociedade e natureza amazônicas, levando à pesquisadora Violeta Loureiro a afirmar que a expansão da fronteira adquiriu novos contornos, desta vez de fronteira de *commodities* voltadas ao mercado internacional. A fronteira de *commodities* também pode ser designada por “moderna” semicolônia de recursos naturais, aqui incluído o agronegócio, e expandindo a noção de semicolônia energético-mineral. Este modelo primário-exportador

apresenta características bastantes claras: é persistente, concentrador de renda, voltado para fora e de costas para as populações regionais, tendo o governo federal e as grandes corporações como orquestradores do processo. (LOUREIRO, 2015, p. 113).

O avanço da globalização capitalista neoliberal, com novas tecnologias e com a busca desenfreada pela exploração e uso de mais e mais recursos naturais, sem respeito às possibilidades e à

sustentabilidade dos sistemas ecológicos inerentes à floresta e às águas, transformou a Amazônia em um bioma ameaçado e com grande impacto no clima planetário. A atual conjuntura política, econômica, social e ambiental nacional potencializa e agrava o problema. Tudo aponta para uma nova onda de “colonização” da Amazônia, com flexibilização de leis e instrumentos de regulação ambiental, ameaçando povos indígenas, quilombolas, posseiros, ribeirinhos e áreas protegidas, em nome do desenvolvimento capitalista globalizado e do livre mercado. E, o que é pior, com alinhamento total e subordinação aos grandes interesses econômicos e geopolíticos dos Estados Unidos (EUA).

POR UMA IGREJA DESCOLONIZADA

No documento final do sínodo Pan-amazônico ao número 55 se afirma que “o colonialismo é a imposição de certas formas de vida de alguns povos sobre outros, tanto econômica, quanto culturalmente ou religiosamente”, e se rejeita uma evangelização de estilo colonialista. Já em outros encontros eclesiais, face a pluralidade cultural da América latina se questionava um modelo de igreja colonial “monocultural”. Dom Samuel Ruiz, quem foi bispo de Chiapas no México, em conferencia pronunciada em Medellín 1968, sobre “A evangelização na América Latina”, aludia a realidade indígena como um anti-sinal pelo fato que se passaram vários séculos de cristianismo e o problema não foi resolvido: destroem-se suas culturas, desintegram-se suas comunidades, perdem-se seus valores culturais (CEMLA 6, p.117).

As teorias decoloniais e o papel da igreja na realidade descrita no anterior ponto questionam o posicionamento e práxis eclesial face ao antigo colonialismo e face à colonialidade global ainda imperante.

A partir do Concilio Vaticano II e da nova compreensão de igreja dali emanada podemos afirmar que se inicia um processo de renovação que também inclui dinâmicas descolonizadoras na igreja. A renovação do Vaticano II, ao conceber a universalida-

de a partir das particularidades, tornou a inculturação da fé um imperativo pastoral e a constituição de igrejas autóctones uma meta a ser atingida.

Pacto das catacumbas. A três semanas do encerramento do Concílio Vaticano II, nas Catacumbas de Santa Domitila, na periferia de Roma, de maneira discreta, um grupo de padres conciliares celebrou a Eucaristia sobre o túmulo dos mártires Nereu e Aquileu e assinou um compromisso de vida, trabalho e missão que ficou conhecido como Pacto das Catacumbas.

Aqueles bispos, pouco mais de quarenta, aos quais se somaram, nos dias seguintes, outros quinhentos, assumem o Concílio como um caminho de conversão e de compromisso pessoal com os pobres, seus sofrimentos, suas necessidades, suas lutas e esperanças. Não pregam para os outros, mas examinam a si mesmos e à sua Igreja. Assumem o propósito de ser pastores identificados com seu rebanho e querem que sua Igreja seja servidora e pobre.

Medellín. A Igreja na América Latina, em Medellín (1968), com sua recepção criativa do Concílio, deixou de ser uma “Igreja reflexo” ou caixa de ressonância de uma suposta “Igreja universal”, para se tornar uma fonte inspiradora e programática para igrejas locais do subcontinente.

Fazendo ecoar o compromisso do Pacto das catacumbas, Medellín propõe uma Igreja despojada e comprometida com a superação da pobreza material. O documento de Medellín sobre a Igreja tem como título “Pobreza da Igreja” e declara no seu preâmbulo:

“O episcopado latino-americano não pode ficar indiferente perante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza e que, em muitíssimos casos, chega a ser miséria inumana. Um surdo clamor brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de nenhuma parte. [...] E chegam também a nós as queixas de que a jerarquia, o clero, e os religiosos são ricos e aliados dos ricos” (DM 14, 1-2).

O Encontro de Santarém. Quatro anos depois da Conferência

de Medellín, em 1972, realiza-se o 1º Encontro Inter-Regional dos Bispos Brasileiros da Amazônia, em Santarém, cidade às margens do Rio Tapajós. Esta assembleia foi decisiva para encarnar no chão da Amazônia as linhas de renovação do Vaticano II e de Medellín.

Definem-se duas diretrizes básicas: *encarnação na realidade e evangelização libertadora*. No documento elaborado se escolhem quatro prioridades pastorais: formação de agentes de pastoral; pastoral indígena; comunidades cristãs de base; estradas e outras frentes pioneiras. Essas são esmiuçadas em correspondentes objetivos, metas e programas de ação. Impressiona como o Documento de Santarém é arrojado, pois lança a Igreja da Amazônia em missão, atenta à realidade do povo na região. É um grito pela “descolonização da fé” e um deslocamento para a evangelização inculturada.

Nesse mesmo ano se criaram os institutos teológicos de pastoral regional o CENESC em Manaus e o IPAR em Belém. A assembleia expressa seu pleno apoio ao recém fundado CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que até os dias de hoje exerce um importante papel de defesa dos povos indígenas, fortalece sua organização e luta pela demarcação de suas terras. Em 1975 foi fundada a CPT (Comissão Pastoral da Terra) “como resposta à grave situação vivida pelos trabalhadores rurais, posseiros e peões, sobretudo na Amazônia, explorados em seu trabalho, submetidos a condições análogas ao trabalho escravo e expulsos das terras que ocupavam”. Parte da Igreja passou a solidarizar-se com os mais pobres e oprimidos: índios, posseiros, sem-terra, migrantes, desempregados, etc., rompendo os vínculos históricos tradicionais. A Igreja da Amazônia passa pela experiência do martírio. (POSSIDÔNIO, 2005, p. 44-46).

A ecologia passa a fazer parte da pauta das prioridades da Igreja amazônica a partir do Encontro de Icoaraci, Distrito de Belém, em fevereiro de 1990. Daí emana um texto sucinto com 25 parágrafos curtos, intitulado “Em defesa da Vida da Amazônia”.

O “rosto da igreja amazônica” vai se enriquecendo e configurando com os aportes dos sucessivos encontros dos Bispos da Amazônia assim como também das intuições das grandes Confe-

rencias do Episcopado Latino-americano especialmente da última em Aparecida em 2007.

Sínodo Pan-amazônico. No dia 15 de outubro de 2017, o Papa Francisco anunciou a convocação de um Sínodo Especial para a Amazônia, dando início a um processo de escuta sinodal que começou na própria Região Amazônica com sua visita a Puerto Maldonado (19 de janeiro de 2018). Naquela ocasião Papa Francisco falava aos povos pan-amazônicos:

“É bom que agora sejais vós próprios a autodefinir-vos e a mostrar-nos a vossa identidade. Precisamos de vos escutar (...). Precisamos que os povos indígenas plasmem culturalmente as Igrejas locais amazônicas (...) ajudai os vossos bispos, os missionários e as missionárias a fazerem-se um só convosco e assim, dialogando com todos, podeis plasmar uma Igreja com rosto amazônico e uma Igreja com rosto indígena. Com este espírito, convoquei um Sínodo para a Amazônia no ano de 2019”.

O processo de preparação do Sínodo levou mais de 3 anos. No território brasileiro foram realizados 16 seminários regionais e mais um Pan-Amazônico. Desse processo, inclusive da consulta sinodal enviada pelo Vaticano, participaram cerca de 87 mil pessoas. A primeira novidade desse Sínodo foi escutar os povos amazônidas, ouvir a voz dos povos da região.

O sínodo foi realizado em clima de fraternidade e oração. Pela metodologia adotada, nos grupos menores todos falaram à vontade, sendo aí decisiva a participação das mulheres e dos povos originários. No documento final se reconhecia como

a defesa da vida da Amazônia e de seus povos requer uma profunda conversão pessoal, social e estrutural. A Igreja está incluída neste chamado para desaprender, aprender e reaprender, a fim de superar qualquer tendência a modelos de colonização que causaram danos no passado. Nesse sentido, é importante estarmos cientes da força do neocolonialismo (...).”

Durante o sínodo se fez memória do pacto das catacumbas de 1965, onde muitos bispos do mundo inteiro inauguraram seu compromisso de uma igreja pobre, servidora e profética, agora re-

novado como pacto das catacumbas pela Casa Comum. Em 2019 se renova este gesto profético e messiânico de uma “Igreja com rosto amazônico, pobre, servidora, profética e samaritana”. É a partir de tais gestos simbólicos e sacramentais que se consolida um caminho novo da Igreja em nosso Continente no meio da Amazônia, o “coração biológico” do mundo e a reserva de vida para a nossa e todas as futuras gerações, privilegiando os povos originários que, com referência ao cuidado para com a floresta, são nossos mestres e doutores, como na Igreja dos primórdios se dizia dos pobres.

Palavra chave do documento final do sínodo é conversão, uma conversão que vem da escuta, “ouvir o clamor da terra e o clamor dos pobres e dos povos da Amazônia com quem caminhamos nos chama a uma verdadeira conversão integral”, que se expressa em quatro di^omensões: a pastoral, a cultural, a ecológica e a sinodal.

Conversão pastoral que empurra a Igreja em saída missionária “navegando” pelos nossos rios e lagos ao encontro do nosso povo. Uma Igreja samaritana, misericordiosa e solidaria em diálogo ecumênico, inter-religioso e cultural. Uma Igreja que assume as causas e se solidariza com os povos da Amazônia; uma Igreja com rosto indígena, camponês e afrodescendente, com rosto de migrante e com um rosto jovem; uma Igreja que percorre novos caminhos na pastoral urbana.

Conversão cultural que leva a respeitar, reconhecer, aprender e enriquecer-se com e dos valores culturais dos povos amazônicos. Que orienta para uma Igreja inculturada que sabe reconhecer as “sementes do Verbo” nas culturas amazônicas e para uma Igreja intercultural evitando todo tipo de colonialismo na evangelização e nos campos da educação, saúde e comunicação.

Conversão ecológica que reconhece o planeta como dom de Deus, que diante da crise socioambiental sem precedentes e da crescente agressão ao bioma amazônico, ameaçado de desaparecer, com tremendas consequências para a vida no nosso planeta, nos coloca rumo a um novo paradigma civilizacional: a ecologia integral onde tudo está interligado. Caminhando e aprendendo com nossos irmãos e irmãs dos povos originários a implemen-

tar juntos novos modelos de desenvolvimento justo, solidário e sustentável, e renovando o compromisso de sermos cuidadores e cuidadoras da nossa “Casa Comum”.

Conversão sinodal que fortalece uma cultura de diálogo, de escuta recíproca, de discernimento espiritual, de consenso e comunhão para encontrar espaços e caminhos de decisão conjunta e responder aos desafios pastorais locais, fomentando a corresponsabilidade de todos e de todas na vida da Igreja num espírito de serviço, sobretudo na busca de novos caminhos eclesiais na ministerialidade e sacramentalidade da Igreja com rosto amazônico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No meio ao antigo colonialismo e à atual condição neocolonial que sofre hoje a Amazônia, onde nas últimas décadas tem-se aprofundado o modelo primário exportador, tem-se incrementado o extrativismo destruidor; onde a ideologia do “progresso” e do “desenvolvimento” tem excluído e anulado as populações originárias e tradicionais, uma “Igreja com rosto amazônico, pobre e servidora, profética e samaritana” pode ser geradora e parceira de processos e projetos decoloniais.

Papa Francisco na exortação apostólica “Querida Amazônia” afirma que “os interesses dos colonizadores provocam um clamor que brada ao Céu” (QAm 9),

as operações econômicas, nacionais ou internacionais, que danificam a Amazônia e não respeitam o direito dos povos nativos ao território e sua demarcação, à autodeterminação e ao consentimento prévio, há que rotulá-las com o nome devido: injustiça e crime. (QAm 14).

Ele alerta que “a colonização não para; embora em muitos lugares se transforme, disfarce e dissimule, todavia não perde a sua prepotência contra a vida dos pobres e a fragilidade do meio ambiente”. Papa Francisco convida a indignar-se frente à economia globalizada, frente as novas formas de poder derivadas do paradigma tecno-econômico, que despidoradamente danificam

a riqueza humana, social, cultural e ambiental da amazônia. Ou como denominam os autores decolonias, o capitalismo que não é só um sistema econômico, nem só um sistema cultural-epistêmico, mas uma *rede global de poder*, integrada por processos econômicos, políticos e culturais, cuja soma mantém todo o sistema (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 17).

Papa Francisco nos lembra “de que sempre é possível superar as diferentes mentalidades de colonização para construir redes de solidariedade e desenvolvimento”. Concretamente exorta-nos para que busquemos uma produção agrícola sustentável, pois os agronegócios atuais da região são insustentáveis (cf. QA, 17). Ele também nos exorta a buscar fontes não poluentes de energia, pois as fontes energéticas com origem nos combustíveis fósseis estão poluindo a Amazônia – e o planeta inteiro (ibidem). O papa ainda quer que criemos empregos decentes que não comprometam a dignidade dos trabalhadores, nem a vida cultural e os ecossistemas (ibidem). Francisco propõe que construamos um modelo de desenvolvimento na Amazônia – e no mundo – no qual ninguém é deixado para trás (ibidem) e onde a natureza é preservada. Sempre em diálogo simétrico e intercultural com os povos originários e as culturas tradicionais e levando em conta a “ferida colonial”.

Queremos concluir com o apelo de Francisco à Igreja na amazônia e o pedido de perdão aos povos originários:

E, nos dias de hoje, a Igreja não pode estar menos comprometida, chamada como está a ouvir os clamores dos povos amazônicos, «para poder exercer com transparência o seu papel profético». Entretanto como não podemos negar que o joio se misturou com o trigo, pois os missionários nem sempre estiveram do lado dos oprimidos, deploro-o e mais uma vez «peço humildemente perdão, não só pelas ofensas da própria Igreja, mas também pelos crimes contra os povos nativos durante a chamada conquista da América» e pelos crimes atrozes que se seguiram ao longo de toda a história da Amazônia. Aos membros dos povos nativos, agradeço e digo novamente que, «com a vossa vida, sois um grito lançado à consciência (...). Vós sois memória viva da missão que Deus nos confiou a todos: cuidar da Casa Comum. (QAm, 19).

PARA REFLETIR

- Somos conscientes dos processos coloniais e dos novos colonialismos presentes no nosso território.
- De que forma colaboramos com o nosso serviço missionário na edificação de igrejas inculturadas e autóctones.
- Percebemos a importância de proteger a floresta amazônica e de mudar o sistema de desenvolvimento imposto para amazônia e para o mundo e de viabilizar um novo paradigma de desenvolvimento mundial?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS PARA A REGIÃO PAN-AMAZÔNICA. *Documento final do Sínodo para Amazônia*. Amazônia: novos caminhos para Igreja e para uma ecologia integral. 2019.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0011-52582017000200505&lng=pt&nr_m=iso&tlng=pt>. Acesso em: 16/01/2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; IESCO-UC; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Desafio missionário: documentos da Igreja na Amazônia*, coletânea. Brasília: CNBB, 2014.

DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Editorial Nueva Utopía, 1992.

ESCOBAR, Arturo (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericana”. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 58-86.

FRANCISCO. *Querida Amazônia*. Exortação Apostólica pós-sinodal. 2020.

HOORNAERT Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1992.

LEAL, Aluizio. *Sinopse histórica da Amazônia-uma visão política*. In: Belém: IDESP, 2010.

LOUREIRO, Violeta R. O novo modelo colonial amazônico: reflexões sobre cenários possíveis. In: SILVA, Osiris M. Araujo da; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (orgs.). *Pan-Amazônia. Visão histórica, perspectivas de integração e crescimento*. Manaus: FIEAM, 2015.

MARQUES Gilberto. *Amazônia: riqueza, degradação e saque*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica. La retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

POSSIDÔNIO R.; TADA C. (org.). *Amazônia, Desafios e Perspectivas para a Missão*. São Paulo: Paulinas, 2005.

QUIJANO, Aníbal. “La modernidad, el capitalismo y América Latina nacen el mismo día”. In ILLA: Lima, nº 10, enero, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2013. p. 73-118.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3ª ed. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SCHMINK, Marianne. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Tradução de Noemi Porro e Raimundo Moura. Belém: UFPA, 2012.

TAMAYO, Juan José. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Editorial Trotta, 2017.