

Processos pós-conciliares de descolonização e práticas da missão colonial em *stand by*

de Paulo Suess

Na passagem pela história de dois milênios e na convivência com sistemas patriarcais e feudais, coloniais e capitalistas, democráticos e ditatoriais, a Igreja Católica, não conseguiu se livrar, radicalmente, da influência de seus amigos convenientes nem dos seus adversários declarados.

A descolonização da memória, do saber e de práticas pastorais é um processo permanente. Nesse processo, são questionados alinhamentos com sistemas, aberta ou veladamente contrários à Boa Nova de Jesus.

A razão dessa descolonização é a memória do sofrimento histórico de sujeitos (indígenas, afrodescendentes, mulheres, minorias, pobres) que hoje lutam pela releitura e supressão de tradições teológicas hegemônicas, por um novo conceito plural de universalidade e pela participação constitutiva de sua palavra contextualmente situada.

1. MISSÃO COLONIAL EM STAND BY: A CANONIZAÇÃO DE JUNÍPERO E ANCHIETA

Em seu discurso aos movimentos sociais, no Equador, dia 9 de julho/2015, o Papa Francisco pediu perdão aos povos indígenas pelos “muitos e graves pecados contra os povos nativos da América, em nome de Deus” (cf. sítio do Vaticano, 09.07/2015, n. 3.2.). Ao pedido de perdão segue, como é costume em documentos que passaram pela revisão auto referencial da Cúria Romana, um “porém” sobre a graça que superabundou na desgraça da conquista, apontando para “tantos bispos, sacerdotes e leigos que pregaram e pregam a boa nova de Jesus com coragem e mansidão”. Estes arautos da evangelização, segundo Francisco, “deixaram impressionantes obras de promoção humana e de amor, pondo-se muitas vezes ao lado dos povos indígenas ou acompanhando os próprios movimentos populares mesmo até ao martírio”.

Há um descompasso entre o “pedido de perdão” pelos pecados contra os povos nativos da América e a “autorreferencialidade” de “impressionantes obras de promoção humana” que, na realidade, fizeram os índios trabalhar no regime da encomenda colonial. Há outro descompasso entre posturas da teologia e pastoral da libertação do século XX que, na contramão da teologia hegemônica pós-conciliar, acompanhou os povos indígenas e os “movimentos populares mesmo até ao martírio” e as pastorais alinhadas com os governos militares, que procuravam integrar os índios nos sistemas colonial, mercantilista e capitalista.

O dominicano Bartolomé de las Casas documentou as crueldades genocidas da conquista. A sua luta contra a exploração da força de trabalho dos índios e os protestos de Antonio Montesinos, foram lutas e protestos solitários como foram solitárias as lutas de Oscar Romero, Leonidas Proaño e Samuel Ruiz.¹

¹ LAS CASAS, Frei Bartolomé de, *Brevíssima relação da destruição das Índias: O paraíso destruído*, Porto Alegre, L&PM, 1984. Cf. SUESS, Paulo (org.), *Conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – Século XVI*, Petrópolis, Vozes, 1992, Doc. 57, 58, 59, 60.

1.1. Junípero

Ao pedido de perdão, na Bolívia, acompanhado pelo aplauso dos índios presentes no evento, segue, sob o protesto de muitos indígenas dos Estados Unidos e do México, a canonização de Frei Junípero Serra (1713-1784), no dia 23 de setembro em Washington.

Quem era o franciscano Junípero (1713-1784) e a quem serve sua canonização?

Junípero era filho de pequenos agricultores e nasceu em Petra, na ilha Maiorca. Tornou-se franciscano e chegou a lecionar teologia na Universidade de Palma. Em 1749, Junípero chega com 20 frades no Vice-Reino da Nova Espanha (México). Depois da expulsão dos jesuítas da Nova Espanha (1767/68) por Carlos III, os franciscanos assumem, sob a responsabilidade de Junípero Serra, o cuidado dos indígenas na península Baixa Califórnia, que na época ainda pertencia ao império da Espanha. Os frades percorreram os vastos territórios de presença indígena, ergueram capelas e cabanas, convidaram os índios para morarem perto para poder ensiná-los catequese e fixá-los à terra.

Os confrades de Junípero se tornam fundadores de uma vasta rede de missões nas quais os índios se transformaram de donos da terra em inquilinos das missões, onde foram submetidos a trabalhos forçados. Quem fugiu dessas missões, foi trazido de volta por soldados e castigado.

Quando os índios hoje falam daquele tempo, relatam “atrocidades” e “mitos heroicos das missões”, criados pelos não indígenas da elite católica regional, que propulsionou a canonização de Junípero Serra. Andrew Galvan, historiador indígena e curador da “Missão Dolores”, fundada por Junípero em 1776, pergunta: “Se eu sei o que aconteceu com os meus antepassados, como posso ser devoto de Junípero Serra?” E Galvan cita uma carta “na qual o frei Serra ordenava chicotadas para os índios desobedientes”².

1.2. Anchieta

O Brasil celebrou seus 500 anos de cristianização, no ano 2000, sem santo canonizado. Hoje, são três santos “brasileiros” elevados à honra dos altares: José de Anchieta (1534 - 1597), Madre Paulina (Santa Paulina do Coração Agonizante de Jesus, 1865-1942) e Frei Galvão (Santo Antônio de Sant’Ana Galvão, 1739-1822). Entre eles não se encontra nenhum leigo e só um nasceu no Brasil, o franciscano Frei Galvão, de Guaratinguetá, São Paulo.

José de Anchieta, como é sabido, nasceu em San Cristobal de La Laguna, em Tenerife, numa das Ilhas Canárias, Espanha. Com 19 anos, o irmão José foi enviado à Terra de Santa Cruz para converter e catequizar os índios e, quiçá, para curar-se pelo clima ameno do Brasil, de uma espécie de tuberculose óssea que na Europa não encontrou cura. Em 25 de janeiro de 1554, festa da conversão de São Paulo, fundou, com o padre Manoel da Nóbrega, o Colégio de Piratininga, que foi o berço da futura cidade de São Paulo. Dos índios, Anchieta aprendeu a língua tupi, e lhes devolveu uma gramática e a representação escrita da língua tupi no alfabeto latino.

Os índios, que eram ágrafos, por muito tempo resistiram contra a transformação de sua fala em escrita. Ao ler e reler, o que um grande sábio do século XX, Claude Lévi-Strauss, escreveu, podemos compreender essa resistência como legítima defesa:

² “Índios dos EUA levantam dúvidas sobre a santidade de Junípero Serra”, reportagem de Carol Pogash (*The New York Times*, 21/01/2015), republicado em IHU, Notícias, 23/01/2015. Cf. tb. a entrevista de Thomas Reese com Roberto Senkewicz “Junípero Serra, santo ou não?”, in: *National Catholic Reporter* (15/05/2015), republicado por IHU, Notícias, 28/05/2015.

O único fenômeno que a [escrita] tem fielmente acompanhado é a formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração num sistema político de um número considerável de indivíduos e a sua hierarquização em castas e em classes. Essa é em todo caso a evolução típica à qual se assiste desde o Egito até a China, quando a escrita surge: ela parece favorecer a exploração dos homens, antes da sua iluminação. [...]. Se a minha hipótese for exata, é necessário admitir que a função primária da publicação escrita foi a de facilitar a servidão.³

A ambivalência da escrita faz parte intrínseca de todas as invenções culturais. Sempre têm qualidades de um *pharmakón*, que significa na língua de Sócrates, “remédio” e “veneno”, porque podem favorecer e custar a vida, podem ser instrumento de colonização e de libertação.

Com uma grande dose de ingenuidade, Antonil se sentiu “obrigado a confessar que (os engenhos de açúcar) são uns dos principais partos e invenções do engenho humano”.⁴ Desde sempre, o “engenho humano” visava mais o lucro de particulares do que o bem-estar de todos. Cedo os índios identificaram escrita e escolas como lugares e instrumentos de sua colonização. As notícias de engenhos e escolas queimados pelos índios percorrem os primeiros séculos de colonização.⁵

O Papa Francisco assinou o decreto que canoniza o padre Anchieta, dia 3 de abril de 2014, depois de dispensar o segundo milagre, geralmente exigido para a canonização. A pastoral devocional não soube atribuir a Anchieta uma função específica como para outros santos que respondem por casamentos e partos, por causas impossíveis ou pelas almas no purgatório, por objetos perdidos ou por curas de doenças incuráveis. A “causa anchietana”, desde sua origem articulada com a colonização do Brasil e a conversão dos índios, não era capaz de produzir um impacto devocional e vocacional na própria Companhia de Jesus, nem além dela. Os povos indígenas que foram catequizados, protegidos e colonizados pelas missões dos séculos XVI e XVII, todos desapareceram. Os índios de hoje não são descendentes das missões de ontem. São descendentes daqueles indígenas que não foram atingidos pelas missões ou que conseguiram fugir delas. Face a figuras proféticas da Companhia de Jesus, como Pedro Arrupe, Superior Geral da Companhia de Jesus, de 1965 a 1983, como o arcebispo e cardeal Carlo Martini, de Milão, e como Luciano Mendes de Almeida, arcebispo de Mariana (MG), como os mártires da Universidade Católica de El Salvador (1989)⁶ e Vicente Cañas, mártir da causa indígena no Brasil (1987)⁷, a “causa anchietana” não tem algo de exemplar para o mundo de hoje.

Hoje, as canonizações de Junípero e Anchieta não podem ser interpretadas como retrocesso a uma pastoral colonial, porque essa prática colonial, como nos mostram essas canonizações, nunca foram definitivamente interrompidas. Procuremos interpretá-las como advertência contra todos os projetos tutelares, religiosos ou políticos, ainda em andamento, que não visam o protagonismo e a autodeterminação dos próprios povos indígenas. Junípero e Anchieta advertem para rupturas pastorais possíveis, necessárias e inerentes ao Evangelho. É possível e sempre de novo preciso passar a missão pela peneira da descolonização que o Vaticano II nos ofereceu.

³ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*. Lisboa: Ed. 70, 1993, p. 283s.

⁴ ANTONIL, André João, *Cultura e opulência do Brasil*. 3ª ed., São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982, p. 69.

⁵ Cf. GOMES, José Agnaldo, *Do trabalho penoso à dignidade no trabalho. O itinerário de canavieiros no enfoque da psicologia do trabalho*. São Paulo: Ideias & Letras, 2012, cap. 2.2.

⁶ Cf. Dossiê – Mártires de El Salvador, n. 315, ano IX, 16.11.2009, *Revista do Instituto Humanitas*, Unisinos, Porto Alegre.

⁷ Cf. SUESS, Paulo, “Jesuítas. Eles vieram para salvar almas”. In: *História Viva*. Temas Brasileiros, n. 2, Edição Especial Temática: A Igreja Católica no Brasil (2005) 9-15.

2. CONQUISTAS MISSIOLÓGICAS A PARTIR DO VATICANO II

O árduo caminho que o “Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja” levou até a sua votação final nos faz compreender que também no tempo pós-conciliar haveria opiniões divergentes sobre a “reta interpretação” dos textos conciliares. O passo dado pelo Concílio em direção à era moderna corresponde ao dever dos cristãos de estarem sempre prontos a responder a quem quer que perguntasse a razão da sua esperança (cf. 1Pd 3,15). Ao dar esse passo, a Igreja descobre, segundo o próprio teólogo e comentarista do Vaticano II, Joseph Ratzinger, que “nem tudo que existe na Igreja precisa ser por causa disso já legítima tradição, ou seja, nem toda tradição que surge na Igreja é realização e atualização do mistério de Cristo, mas ao lado da tradição legítima existe também uma desfigurada”.⁸ Na complexidade dessas questões “podia emergir alguma forma de descontinuidade” e “de fato” emergiu. E, continua Bento XVI, é “exatamente neste conjunto de continuidade e descontinuidade a diversos níveis que consiste a natureza da verdadeira reforma”.⁹

A reforma inclui revisão, mudança e correção. A “correção” vai além de uma revisão histórica. Ela admite práticas erradas, que precisavam ser corrigidas: “O Concílio Vaticano II, com a nova definição da relação entre a fé da Igreja e determinados elementos essenciais do pensamento moderno, reviu, ou melhor, corrigiu algumas decisões históricas, mas nesta aparente descontinuidade manteve e aprofundou a sua íntima natureza e a sua verdadeira identidade”.¹⁰ Contudo, a Igreja permanece um “sinal de contradição” (Lc 2,34) em relação ao espírito de cada época e à sua própria coerência.

A seguir cinco passos nos quais reforma e ruptura estão muito próximas.

2.1. Do eclesiocentrismo à centralidade do Reino

A meta da Igreja e da missão é o Reino de Deus (cf. LG 9; DAp 33, 190, 223) como Reino da vida; seu anúncio é historicamente relevante para além da história. Por ser essencialmente missionária, a Igreja não vive para si. Ela vive a serviço do Reino. Esse Reino é central para todas as suas atividades e reflexões. A Igreja é serva e testemunha do Reino. No Espírito Santo, é enviada para articular universalmente os povos numa grande “rede” (cf. Jo 21,11) de solidariedade. Do envio nascem comunidades pascais que tentam contextualizar a utopia do primeiro dia da nova criação. Das comunidades nasce o envio. A missão, com seus dois movimentos, a diástole do envio à periferia do mundo e a sístole que convoca, a partir dessa periferia, para a libertação do centro, é o coração da Igreja. Sob a senha do Reino, propõe um mundo sem periferia e sem centro.

Converter-se ao Reino é tarefa cotidiana dessa Igreja Povo de Deus. Suas realizações históricas necessitam permanentemente da “purificação”, “inspiração” e “animação” do Espírito Santo, que é o Pai dos pobres. Por isso, são pobres os sinais que marcam sua trajetória: o vazio, a abertura, a partilha, a ruptura, a caminhada, a cruz e a hóstia sagrada. O presépio e o sepulcro estão vazios; a porta do cenáculo está aberta, a genealogia, interrompida pelo Espírito. Essa Igreja não tem pátria nem cultura. Mas ela tem rumo. O anúncio do Reino, historicamente relevante para além da história, aponta para sua dimensão escatológica (cf. DAp 33, 190, 233).

⁸ RATZINGER, Joseph. Comentário à Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina (DV). *Lexikon für Theologie und Kirche*, Suplemento vol. 2, 2 ed. Freiburg/Basel/Wien: Herder (Sonderdruck), 1986, p. 515-528, aqui p. 519.

⁹ BENTO XVI. “Discurso aos cardeais, arcebispos e prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal”, (22.12.2005) in: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents, p. 6.

¹⁰ BENTO XVI, l.c., p. 7.

2.2. Do território da missão à natureza missionária

O Vaticano II iniciou processos eclesiológicos e pastorais que livraram a missão da Igreja de fixações a territórios geográficos. A Igreja se declarou Povo de Deus que é “por sua natureza” (AG 2 e 6) missionário e vive em “estado de missão” (DAp 213, cf. AG 2). Desde seu batismo, os cristãos participam dessa natureza missionária como “adeptos do caminho” (At 9,2) e seguidores de Jesus Cristo. Ele é o primeiro missionário, enviado por Deus, que é Pai e Mãe, ao mundo (cf. Jo 5,36s). Ele é o Caminho. E esse Caminho é escolha e escola.

A partir de sua natureza missionária, a Igreja Povo de Deus procurou reconstruir a sua identidade, seus serviços pastorais e sua teologia. Ela procurou lentamente assumir o deslocamento de uma Igreja que tem missões territoriais sob a responsabilidade da Congregação pela Propagação da Fé (*Propaganda Fide*), missões pelas quais faz coletas e pede orações, para uma Igreja na qual a missionariedade representa seu ser e a orientação fundamental de todas as suas atividades.

2.3. Da missão *ad gentes* à missão *inter gentes*

A “missão *ad gentes*”, no seu sentido tradicional, hoje, de fato, é “missão *inter gentes*”, missão entre povos e continentes, entre Igrejas locais e comunidades. O paradigma da “missão *inter gentes*” surgiu no contexto do pluralismo religioso da Ásia, onde vivem mais de 60% da humanidade. É um contexto de diálogo com as religiões, as culturas e os pobres.

O paradigma da “missão *inter gentes*” corresponde ao espírito do Vaticano II:

- leva em conta a situação do pluralismo religioso e da diáspora crescente da Igreja no mundo de hoje;
- enfatiza a responsabilidade da Igreja local para a missão;
- Quebra o monopólio de uma Igreja que envia missionários e uma Igreja que os recebe;
- admite a reciprocidade e conversão mútua entre agentes e destinatários da missão e da Igreja em seis continentes e valoriza o diálogo intercultural e inter-religioso;
- sublinha a missão não como uma atividade entre indivíduos, mas entre comunidades.

Para a América Latina e o Caribe, que passaram por um aprofundamento na leitura da Bíblia e pela renovação de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida, missão “*ad gentes*” significa seguir Jesus, convocar seus destinatários preferenciais, os pobres, e enviá-los como protagonistas de seu Reino. Em seus discursos axiais da Sinagoga de Nazaré (Lc 4), das Bem-Aventuranças (Mt 5) e do Último Juízo (Mt 25), Jesus de Nazaré é muito claro. Os protagonistas e destinatários de seu projeto, que é o Reino, são as vítimas (pobres, cativos, cegos, famintos, oprimidos, estranhos, enfermos). Como missionários da missão universal *inter gentes* apontam para um outro mundo que é necessário, possível e real.

2.4. Da supervisão à inculturação

Na lógica do Reino, “os pequenos”, os que vivem do lado sombrio do mundo, são caminhos da verdade e porta da vida. Para eles, a comunidade missionária reserva sempre o melhor: o melhor tempo, o melhor vestido, o melhor espaço. Eles são o lugar da epifania de Deus.

A questão social está estreitamente vinculada à questão da ortodoxia. Pecado significa indiferença diante da exploração dos pobres e do desprezo que sofrem. Neles, a Igreja reconhece “a imagem

de seu Fundador pobre e sofredor” (LG 8c). No cristianismo, essa pobreza do próprio Deus tem muitos nomes: encarnação, cruz e eucaristia.

Com os pobres e os outros trabalhamos e convivemos com o culturalmente disponível, lutando pela redistribuição dos bens e pelo reconhecimento de sua dignidade (DAp 8, 257, 393, 395, 398). A solidariedade missionária se realiza através da inculturação concreta nos contextos. Não somos os supervisores do projeto de Deus nem das “obras sociais” que inspiramos. Meios sofisticados e lugares de comando são um contratestemunho para a missão.

A “supervisão”, com sua teologia dedutiva correspondente, muitas vezes, nos afasta do chão e dos rostos concretos dos pobres. A eficácia missionária não está nos instrumentos utilizados nem na liderança em “nossas obras”, mas na coerência entre a mensagem do Reino e sua contextualização, também através do nosso estilo de vida. Isso a reestruturação dos ministérios deve levar em conta. Entre todos os meios nunca deve faltar a partilha simbolicamente celebrada na Eucaristia. Ao repartir o pão, os discípulos de Emaus reconheceram Jesus ressuscitado. Só o pão repartido vai saciar a fome do povo.

2.5. Do monopólio salvífico à partilha da graça

Até a primeira metade o século XX, Francisco Xavier era obrigado, em nome da Igreja, a negar a possibilidade de salvação para os não cristãos. Para compreender esta afirmação, vale lembrar a Bula *Cantate Domino*, do Concilium Florentinum, de 1442. Esse Concílio “acredita, confessa e anuncia firmemente, que ninguém que existe fora da Igreja Católica, nem pagãos, judeus, heréticos ou cismáticos participarão da vida eterna, mas que irão para o fogo eterno `que é preparado para o diabo e seus anjos´ (Mt 25,41)”.¹¹ O Vaticano II rompeu com essa estreiteza hermenêutica, quando afirma:

2.5.1. Segundo o plano de Deus, a vida eterna é para todos: “O Salvador quer que todos os homens se salvem” (LG 16; cf. 1Tim 2,4).

2.5.2. O Povo de Deus é maior do que os cristãos: “Os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus” (LG 16).

2.5.3. “O plano da salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador” (LG 16), muitas vezes, em religiões não-cristãs que “refletem lampejos daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2b). De ninguém, que procura “o Deus desconhecido em sombras e imagens, Deus está longe” (LG 16a).

2.5.4. Os cristãos, diz a *Gaudium et Spes*, não são exclusivamente associados ao mistério pascal e à esperança da ressurreição. O mistério pascal e a esperança da ressurreição valem “não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível. [...] Devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS 22).

2.5.5. Todos “que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna” (LG 16), porque “Deus pode por caminhos d’Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho” (AG 7a).

¹¹ DENZINGER-SCHÖNMETZLER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36. ed. Barcinone/Friburgi Brisgoviae/Romae: Herder, 1976, n. 1351.

2.5.6. A liberdade religiosa é um direito da pessoa humana e um pressuposto da missão. “Em assuntos religiosos ninguém seja obrigado a agir contra a própria consciência, nem se impeça de agir de acordo com ela” (DH 2a).

2.5.7. A real possibilidade da salvação em Cristo sem conhecimento do Evangelho e a necessidade da Igreja (dos sacramentos, da evangelização explícita) para essa salvação não se excluem (cf. RM 9, *Dominus Iesus* 20b).

Ao afirmar o monopólio salvífico como barreira excludente da salvação, como historicamente aconteceu, a Igreja errou no campo próprio, não no campo científico, como no caso de Galileu. Confundiu o princípio da salvação universal em Jesus Cristo com a mediação universal dessa salvação pela ação missionária da Igreja Católica. Ter cometido erros, é humano e perdoável. Admitir esses erros e pedir perdão, faz parte da oração que Jesus nos ensinou.

3. TESES DE ADVERTÊNCIAS CONTRA A COLONIALIDADE EM CURSO

Nos contextos das celebrações do bicentenário da independência de vários países e estados nacionais latino-americanos surgiu uma reflexão teórica sobre uma necessária descolonização (“viragem descolonial”), não mais ancorada no esclarecimento europeu.

A partir de heranças autóctones e sonhos ancestrais procuram romper com utopias cujas bandeiras de liberdade, igualdade e solidariedade continuam fincadas em solos subterrâneos coloniais e colonizadores, apesar de sua pretensão universalista, autocrítica e revolucionária.

3.1. As declarações da independência de países e povos outrora colonizados não eliminaram o vírus de mentalidades anteriormente estruturadas nem afastaram o perigo de recolonizações políticas, culturais e religiosas (fundamentalismo, infantilização, universalismo autoritário).

3.2.. A tentativa de procurar nas próprias raízes soluções para o futuro não é totalmente nova. Não só nos movimentos que prepararam a independência de países colonizados, também em outros movimentos nativistas surgiram protestos, revoltas, conjurações, confederações e revoluções que passavam de lutas meramente verbais a lutas estratégicas.

A constante desses movimentos é a articulação da emancipação política com a identidade cultural a partir das raízes pré-coloniais. Nessas raízes procuravam encontrar a matriz que permite reavivar o bem viver pré-colonial (paradigma andino do *sumak kawsai*) e ressuscitar figuras heroicas, que resistiram ao colonizador.

3.3. Colonização em forma de colonialidade e descolonização/libertação são processos permanentes. Romper com a mentalidade colonial, com o paradigma cognitivo da colonialidade, advertir ao perigo da recolonização e produzir uma epistemologia do Sul são metas auspiciosas de um grupo de cientistas sociais que se articulou nas últimas décadas em torno do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), propondo uma “viragem descolonial”. A colonialidade do poder, que articula numa estrutura comum as “classes sociais”, hoje, heterogêneas, descontínuas e conflitivas, seria uma herança marcante de epistemologias e paradigmas científicos dominantes e, geralmente, localizáveis no Norte.¹²

¹² Cf. QUIJANO, Anibal, Colonialidad del poder y clasificación social, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, 93-126, aqui 115. – Cf. GROSFUGUEL, Ramón, Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, em *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80 (2008) 115-147.

3.4. Segundo o CLACSO, o binômio colonialidade/descolonialidade aponta para a sobrevivência contemporânea de princípios matriciais do colonialismo, que são o patriarcalismo, o racismo e o universalismo.

No patriarcalismo, sobretudo nas religiões com raízes judaico-cristãs, prevalecem as relações masculinas sobre as femininas.

O racismo naturaliza as diferenças étnicas e as dilui em diferenças sociais. Conhecemos essa diluição do étnico no social das análises sociais dos anos 60 do século passado, que incorporaram “o índio” na categoria social do pobre como “o mais pobre dos pobres”.

O universalismo confere a primeira e última palavra à ciência que considera universal por não sofrer influência contextual. Por conseguinte, o saber local, por ser de alcance regional, seria inferior e desqualificado para um diálogo com a ciência.¹³

O universalismo científico se tornou, como o racismo e o patriarcalismo, um instrumento de dominação. No campo teológico aparece essa questão na disputa entre teologia universal e teologias locais, respectivamente, a serviço de uma Igreja universal e de Igrejas locais. A Igreja universal só pode ser compreendida como articulação das Igrejas locais. A “viragem descolonial” forja teologias indutivas no plural, voltadas ao mundo concreto.

3.5. As teologias de sujeitos e causas emergentes desmontam a colonialidade teológica de suas respectivas Igrejas. Ao mesmo tempo contribuem para um novo conceito de universalidade transversal a partir de causas da humanidade, enraizado em suas teologias e sabedorias específicas e regionais (teologias indígenas, afro-americanas, feministas; teologias da terra e da água, releituras bíblicas).¹⁴

3.6. A insistência na construção de teologias específicas e locais são de vital interesse para pensar a descolonização da teologia nas Igrejas. Entre nativismo, messianismos e revoluções modernas, surgiram, a partir dos anos de 1960, propostas novas que romperam com hermenêuticas exógenas, até então consideradas clássicas e universais. Entre essas propostas pode-se elencar a “Pedagogia dos Oprimidos”, de Paulo Freire, “Teologia da Libertação”, de Gustavo Gutierrez, a “Geografia Crítica”, de Milton Santos e a “Teologia Índia” não personalizada.

3.7. No campo da literatura, a América Latina conseguiu mais cedo romper o cerco de colonização e colonialidade. A partir do início dos anos de 1920, surgiu no Brasil o movimento literário que se autodenominou “movimento antropofágico”, liderado por Oswald de Andrade. Na incorporação antropofágica dos Caeté, povo indígena no litoral do Estado de Alagoas que, em 16 de junho de 1556, num festim antropofágico sacrificou o naufrago e primeiro bispo do Brasil, dom Pedro Fernandes de Sardinha, o movimento viu a metáfora para a eliminação dos opostos e a sobrevivência de um terceiro que herdou vícios e virtudes de seus pais.¹⁵

3.8. No campo teológico, a metáfora da incorporação antropofágica aponta para o fato que nem teologias importadas da Europa nem mitologias indígenas locais sobreviverão a seus concorrentes ideológicos. Enquanto houver vencidos sobreviventes, as teologias dos vencedores também estão ameaçadas pela assimilação superficial ou pela clandestinidade de mitos proibidos.

¹³ Cf. SANTOS, Milton, *Por uma Geografia Nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica*, 6ª ed., São Paulo 2008, 212. – Tb. SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, São Paulo 2007, 31.

¹⁴ Cf. <http://postcolonialnetworks.com/> - Cf. também KELLER, Catherine/NAUSNER, Michael/RIVERA, Mayra (eds.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis 2004.

¹⁵ Cf. ANDRADE, Oswald de, Manifesto Antropófago, em RUFFINELLI, Jorge/ CASTRO ROCHA, João Cezar de (orgs.), *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em Cena, São Paulo 2011, 27-31.

Helenização e romanização podem ser consideradas vitórias de gregos e romanos, mas não do resto do mundo. Atenas e Roma não forneceram instrumentos “providenciais” para a interpretação universal do Evangelho. Disponibilizaram instrumentos culturais, geográfica e historicamente localizáveis. No momento em que se impuseram como “universais”, falsificaram a identidade do cristianismo.

3.9. Não só os conceitos da filosofia grega que ainda hoje estão presentes nas diferentes teologias, os próprios neologismos da “viragem colonial” precisam ser criticamente analisados porque não existe um ponto zero de colonização. Mesmo o horizonte pré-colonial de um território mítico do bem viver numa terra sem males, ainda é marcado pelos mesmos traços genéticos que a descolonização se propôs a eliminar. A falta de exterioridade à colonização aproxima a colonialidade à alienação embutida na natureza humana, igualmente social e individual.

3.10. A desalienação entre sociedade e indivíduos é recíproca. É possível criar um sistema social que seja favorável ao desenvolvimento de pessoas desalienadas, mas não é possível organizar uma sociedade que produzisse automaticamente tais pessoas. Também a “alienação colonial” faz parte não só do “mal-estar da civilização” (Freud), que une e opõe as pulsões de Eros e Tanatos numa tensa e vital parceria, mas da condição humana. Também antes de 1492 ou 1500, datas das conquistas das Américas, havia colonização e colonialidade.

3.11. Colonização e colonialidade situadas na proximidade da condição humana, nos advertem para dois perigos:

- primeiro, a naturalização da colonialidade como se não tivesse nada a fazer para superá-la e,
- segundo, a separação dicotômica dela como se fosse possível estabelecer uma parede divisória entre colonizadores alienados e colonizados vacinados e livres do vírus da alienação colonial.

3.12. O que na conquista das Américas estava em jogo não era a crueldade de uma ou outra nação, mas a ambivalência do próprio cristianismo que desde sua oficialização constantina, no século IV, destruiu sinagogas de judeus, santuários de mouros e templos de pagãos, queimou “bruxas” e hereges.¹⁶

3.13. A teologia, após a viragem descolonial, vive a situação difícil de defender causas, como a dos povos indígenas, pelos quais não existe lugar no sistema político, no interior de uma instituição eclesial, historicamente, atrelada aos sistemas vigentes com os quais negocia melhorias para o Povo de Deus e vantagens institucionais.

Por outro lado, essa mesma teologia descolonial defende causas, sumariamente, integradas nos programas políticos dos governos de hoje, como a causa da igualdade das mulheres, que a Igreja, por causa de seu atrelamento cultural a suas origens, ainda não conseguiu assumir como imperativos do próprio Evangelho.

3.14. A partir do olhar indígena e afro-americano, os movimentos da independência, que enfrentaram a colonização anglo-ibérica, não alteraram muito o sistema colonial. Assumiram e legalizaram até hoje a continuidade de colonização e colonialidade internas “de uma matriz colonial-imperial de poder que assume o controle absoluto da vida, da esfera política e econômica, da natureza, da espiritualidade, da cultura, mas sobretudo o controle dos saberes, das subjetividades, dos imaginários e dos corpos, como também das afetividades”¹⁷.

¹⁶ Cf. SUESS, Paulo (org.), *A conquista espiritual*, l.c., p. 10s. – Cf. para essa parte também: SUESS, Paulo, *Introdução à Teologia da Missão*, Petrópolis 2007, cap. 4, “Da história”.

¹⁷ GUERRERO ARIAS, Patricio, La descolonización y la de-colonización en el marco del Bicentenario, em *DIM*, XXV/69, Asunción, julio 2012, p. 7.

3.15. A colonialidade persistente de hoje, segundo Boaventura de Sousa Santos, “admite que os negros e os indígenas são discriminados porque são pobres para não ter de admitir que eles são pobres porque são negros e indígenas”¹⁸. No Brasil, um dos aspectos que revelam a continuidade de um racismo acentuado é a população carcerária, que em sua grande maioria é de negros, e a ausência de negros nas hierarquias da sociedade brasileira, inclusive na hierarquia eclesiástica.

3.16. A Teologia Índia é uma das tentativas de construir, a partir das próprias raízes religiosas e da releitura crítica descolonial da herança teológica do cristianismo, uma reflexão teológica própria no interior da Igreja.¹⁹

Na luta por sobrevivência física e identidade cultural, os povos indígenas recorreram, muitas vezes, à clandestinidade do próprio e à máscara do alheio. A negociação com o colonizador, que era o preço da sobrevivência física e espiritual, não permitiu recorrer a soluções dicotômicas do tudo ou nada. Enquanto as epistemologias indígenas são consideradas saberes locais irrelevantes para a formulação teológica de uma Igreja universal, é compreensível que determinados povos indígenas insistem na apropriação do conceito “teologia” para afirmar a sua presença não subordinada, mas em termos de igualdade de uma Igreja autóctone no interior da Igreja Católica. A Teologia Índia, em busca de seu reconhecimento eclesial, sob vários aspectos, pode ser considerada como afirmação indígena em categorias do colonizador. Como tal, ainda carrega vestígios de colonialidade. Com uma teologia hegemônica, os interlocutores, obrigatoriamente, assumem linguagens hegemônicas.

3.17. A descolonização da teologia vai, necessariamente, produzir uma pluralidade de teologias, o que não quer dizer, que todas elas serão teologias com foco na viragem descolonial. Ao mesmo tempo devemos admitir que os mais diversos esforços pela descolonialidade da teologia, as reconstruções históricas e as desconstruções estruturais são igualmente marcadas pela inexistência de uma exterioridade não colonizada.

As teologias que passaram pela viragem descolonial serão teologias enraizadas na vida, nas alegrias, angústias e no sofrimento dos pobres e outros; são expressões de suas razões de esperança e instrumentos de suas lutas. Elas são historicamente importantes não por causa de uma ruptura, mas porque retomaram o horizonte que aponta para a necessidade dessa ruptura.

¹⁸ SOUSA SANTOS, Boaventura de, *As dores do pós-colonialismo, Folha de S. Paulo* (21.8.2006), caderno Opinião. - Cf. tb. IDEM, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, 2ª ed., São Paulo 2008, Parte II. – Tb. IDEM, *Renovar a teoria crítica*, l.c., p. 29ss.

¹⁹ Cf. a correspondência de Eleazar López Hernández, de maio 2012, intitulada “A Teologia Índia e seu lugar na Igreja”, com diferentes instâncias do magistério da Igreja Católica, na qual explica história, método, proposta e posições fundamentais da Teologia Índia, em: www.cimi.org.br (Assessoria Teológica/Teologia Índia).