

Teologia e pós-colonialidade: indicações a partir da interculturalidade

Theology and post-coloniality: indications based on interculturality

Alonso Gonçalves
UMESP, São Paulo, Brasil

Resumo

Os estudos pós-coloniais se configuram como uma chave de leitura da colonialidade, principalmente na formulação de epistemologias descentralizadas. Assim, os estudos pós-coloniais fornecem importantes ferramentas hermenêuticas para se pensar em aspectos religioso-teológicos. A concepção pós-colonial se dá a partir da tomada de consciência de uma condição de subalternidade epistemológica. O que nos propomos com esse artigo, é pensar alguns traços da teologia do colonizador e os desafios que daí decorrem para a teologia pós-colonial, que se ocupa do tema da interculturalidade.

Palavras-chave: Pós-colonialismo. Religião. Teologia. América Latina.

Abstract

The postcolonial studies are configured as a key to the reading of coloniality, mainly in the formulation of decentralized epistemologies. Thus, post-colonial studies provide important hermeneutical tools for thinking about the religious-theological aspects. The postcolonial conception takes place from the awareness of a condition of epistemological subalternity. What we propose with this article is to think of some traces of the colonizer's theology and the challenges that follow from the postcolonial theology, which is read from interculturality.

Palavras-chave

Pós-colonialismo.
Religião.
Teologia.
América Latina.

Keywords

Postcolonialism.
Religion.
Theology.
Latin America.

Introdução

A colonização é vista como um ato, em si, de extrema violência. A subalternidade, a violação cultural e religiosa estão presentes no contexto da conquista. E mesmo um Bartolomeu de Las Casas, com uma certa empatia pelos índios, pensou, agiu e protestou como um colonizador. Quando Tzvetan Todorov faz uma leitura da conquista da América Latina, não poupa críticas a Las Casas e a sua visão religiosa colonizadora: “Las Casas ama os índios. E é cristão [...]. Será que é possível amar realmente alguém ignorando sua identidade, vendo, em lugar dessa identidade, uma projeção de si mesmo ou de seu ideal? [...] Não se corre o risco de querer transformar o outro em nome de si mesmo?” (2011, p. 245). A teologia desenvolvida quando da conquista foi marcada pela perspectiva eurocêntrica, uma visão de mundo eugênica, cujo discurso civilizador estava de mãos dadas com a religião cristã ocidentalizada e a espada. Não obstante isso, o ouro constava como prioridade da conquista: “Que nosso Senhor me ajude, em sua misericórdia, a descobrir este ouro” (TODOROV, 2011, p. 10). Assim orava Colombo.

A carta de Pero Vaz de Caminha, apressadamente, julga que os índios são inocentes e que logo seriam cristãos. Essa conclusão se dá “porque eles não têm nem entendem em nenhuma crença” (WIRTH, 2009, p. 19). Tal fato se confirmou ser uma falácia, porque não demorou muito para que as primeiras missões cristãs percebessem “que os índios não só tinham suas crenças, ao contrário do que se pensava Caminha, como também não estavam dispostos a abrir mão delas facilmente” (WIRTH, 2009, p. 19). O processo missionário-teológico, tanto católico quanto protestante, em períodos históricos distintos, não levou em consideração a complexidade cultural dos povos latino-americanos. Evangelizou colonizando e colonizou violentando, em nome de um Cristo guerreiro que já havia lutado em outra frente de batalha, as Cruzadas. O ouro que Colombo encontrasse seria fundamental para a conquista da Terra Santa (TODOROV, 2011, p. 13-14). Esse tipo de comportamento é legitimado por uma teologia, ou seja, há um discurso teológico que justifica a conquista, a “guerra justa” e a missão aos “gentios”, esses entendidos como “controlados” pelos demônios. Por essa e outras razões, a religião é um pressuposto importante para se pensar a colonialidade: “A religião tem o papel de

base para a conquista, pois todos os conquistadores alegam que conquistam novas terras para ganhar mais almas para Deus” (KARNAL, 2010, p. 27).

Como nova perspectiva cultural, os estudos pós-coloniais se configuram como uma chave de leitura da colonialidade, principalmente na formulação de epistemologias descentralizadas do centro detentor do conhecimento, o europeu. Assim, os estudos pós-coloniais fornecem importantes ferramentas hermenêuticas para se pensar em aspectos religioso-teológicos. A concepção pós-colonial se dá a partir da tomada de consciência de uma condição de subalternidade epistemológica. Com isso, foi possível fazer algumas distinções nos termos para se entender o lugar (político, social e, principalmente, geográfico) de onde se fala. Enquanto o colonialismo se refere à dominação político-econômica de alguns povos sobre outros, a colonialidade se refere à permanência do imaginário colonial. Colonialismo é anterior à colonialidade, mas o segundo é a tentativa e perpetuação do primeiro. Aníbal Quijano esclarece os termos: “O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele [...]” (2010, p. 84). Outro autor, Homi Bhabha, formula uma percepção crítica do que seja o processo pós-colonial. Para ele, é um exercício de intervenção que se faz a partir de discursos e práticas sancionadas ideologicamente, que procura, assim, dar uma conotação de “normalidade” para ideias e comportamentos tidos como hegemônicos. Com isso, as leituras pós-coloniais “formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes” (BHABHA, 2014, p. 275). Seguindo aqui Walter D. Mignolo, esses momentos antagônicos e ambivalentes do qual Bhabha fala, se deram de maneira sistemática no continente, mas, de maneira peremptória, na própria constituição do *ser* histórico dos povos latino-americanos. Os resultados da colonização, antes fossem apenas o escopo material, trataram de invisibilizar a formatação cultural dos povos, sua língua, mitos e narrativas sociais. Assim sintetiza o autor:

A colonização do ser consiste nada menos que gerar a ideia de que certos povos não formam parte da história, de que não são seres. Assim, enterrados debaixo da história europeia do descobrimento estão as histórias, as experiências e os relatos conceituais silenciados

dos que ficaram de fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e de entes racionais (MIGNOLO, 2007, p. 30).

Ampliando um pouco mais essa avaliação de Mignolo, o fator “religião” é imprescindível nesse processo colonizador, ainda mais quando há o reconhecimento de que o “aparato militar do Estado e o entusiasmo de catequização foram tamanhos”, fazendo com que houvesse “o maior esforço de conversão registrado na história” (KARNAL, 2010, p. 28). O projeto de encobrimento do Outro (tese de Enrique Dussel¹) se deu na tarefa indelével de encobrir os sinais históricos do colonizado, passando, de maneira acentuada, pela questão religiosa.

Tendo como ponto de partida essas questões, nos propomos a pensar alguns traços da teologia do colonizador e os desafios que daí decorrem para a teologia pós-colonial. Nessa tentativa, temos como campo metodológico a perspectiva dos estudos pós-coloniais. De uma maneira geral, os aportes teóricos que procuram pensar o aspecto religioso e, de maneira mais específica, o discurso teológico. Essa possibilidade se dá, quando há um questionamento legítimo dos “fundamentos teóricos dos estudos de religião”. Nesse sentido, questionam-se os métodos e as abordagens dos estudos de religião, uma vez que tais métodos são “cativos de epistemologias eurocêntricas, defensoras de um suposto conhecimento universal” (WIRTH, 2013, p. 130). Aqui precisa residir uma reflexão crítica, ainda mais quando são perceptíveis abordagens teológicas que insistem em reproduzir “processos de subalternização, ocultamento e controle dos saberes religiosos dos povos colonizados pela expansão colonial, através de categorias como primitivas, irracionais, mágicas [ou] pré-científicas” (WIRTH, 2013, p. 130). Essas categorias as quais Lauri Wirth pontua, são utilizadas, ainda que com outros termos, para qualificar e legitimar o projeto evangelizador na América Latina na sua função castradora das expressões religiosas dos povos colonizados. Ainda que a pluralidade religiosa se constitua como um fator incontestável, a noção de missão e tarefa missionária ainda se dá a partir de uma certa universalidade do cristianismo a partir de um discurso teológico com características absolutas, inviabilizando o diálogo inter-religioso.

¹ “De todas as maneiras, esse Outro não foi ‘descoberto’ como Outro, mas foi ‘encoberto’ como ‘o mesmo’ que a Europa era desde sempre. De maneira que, em 1492, será o momento do ‘nascimento’ da Modernidade como conceito, a ‘origem’ de um ‘mito’ de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de ‘em-cobrimento’ do não europeu” (DUSSEL, 1994, p. 10).

A fim de contribuir com o debate que vem sendo feito em torno do tema “teologia pós-colonial”, pensamos aqui em tratar alguns aspectos da teologia colonial (a que veio nas caravelas) e as possibilidades de se pensar em uma teologia pós-colonial pela via da interculturalidade. Não se objetiva pensar em binarismo, mas acentuar perspectivas dicotômicas quando assumidos os esforços dos estudos pós-coloniais, focando, mais especificamente, no aspecto religioso como um dos fatores preponderantes para se pensar a colonialidade e suas consequências.

O Deus-colonizador

José María Vigil diz que o primeiro catecismo de que se tem conhecimento na América Latina foi escrito por Pedro Córdoba, entre 1510 e 1521. Nesse catecismo, os nativos ficam conhecendo dois caminhos, do céu e do inferno. No céu, estão todos os que se converteram à fé cristã; no inferno, estão “todos os que dentre vós morreram, todos os vossos antepassados: pais, mães, avós, parentes e quantos existiram e passaram por esta vida; e para lá ireis também vós, se não se fizerem amigos de Deus e não se batizarem e se tornarem cristãos” (2006, p. 44). A teologia colonial, foi promovida na América Latina com esse tom bélico e intransigente. Com Máximo Flores, do Movimento Índio de Kollasuyo, quando da visita do Papa João Paulo II ao Peru, em 1985, temos um relato da brutalidade teológica desenvolvida no processo de colonização:

Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a visita de João Paulo II para devolver-lhe a sua Bíblia, porque em cinco séculos ela não nos deu nem amor, nem paz, nem justiça. Por favor, tome de novo sua Bíblia e devolva-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Porque desde a chegada de Cristóvão Colombo, impôs-se à América pela força uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. A Bíblia chegou a nós como parte do projeto colonial imposto. Ela foi a arma ideológica desse assalto colonialista. A espada espanhola, que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia na cruz que atava a alma índia (VIGIL, 2006, p. 46).

O discurso teológico que vem nas caravelas desconhece outras expressões de fé. Imbuído de uma mentalidade político-católica, Colombo era um homem piedoso e seu fervor religioso o animava para perseguir seu objetivo, qual seja: “a vitória universal do cristianismo” (TODOROV, 2011, p. 13). Não apenas Colombo, mas os

demais colonizadores empreendiam suas conquistas tendo como aparatos moral, político e “legal” a Igreja e seu representante, o Papa. Não por acaso que tanto Espanha quanto Portugal “partiam da convicção de que o Papa era o detentor do poder das chaves, ou seja, tinha domínio absoluto sobre todo o orbe terrestre e seus habitantes” (DOMEZI, 2015, p. 21). Essas noções de conquista, domínio e supremacia política da Igreja legitimaram ou teologicamente a “guerra justa”. A partir disso, não era nada estranho Cortês lutar em nome de Cristo: “Lutamos pela causa de Cristo, uma vez que adoram os maus demônios, em vez do Deus da bondade e onipotente, e fazemos a guerra tanto para castigar aqueles que se obstinam em sua pertinácia” (WIRTH, 2009, p. 22). Essa teologia ibérica, que chega com as caravelas, está marcada por controvérsias e conflitos na Europa, principalmente com o Protestantismo incipiente. Assim, há uma teologia (discurso) bélico e territorial, em que a tônica estabelecida estava na conquista de “territórios ocupados por inimigos da fé e libertação de almas presas nas garras do demônio” (DOMEZI, 2015, p. 24). Com uma teologia inexorável e irredutível diante de outras expressões religiosas, a conquista “espiritual” da América se deu a partir do silenciamento de símbolos e mitos, emudecendo, de maneira violenta, expressões religiosas e, concomitantemente, desconfigurando as religiões do continente e a teologia de uma gente. Ainda que as cerimônias religiosas ameríndias já estivessem presentes no continente, desde o ano 2300 a.C., são expressões religiosas nativas encontradas pelos colonizadores. Ainda assim, foram classificadas como sendo do “demônio” (DOMEZI, 2015, p. 34). Havia civilizações com todas as possíveis condições de vida e desenvolvimento. Maria Domezi, nesse sentido, comenta: “Na época em que a tradição judaico-cristã faz referência a Abraão, 1800 a.C., eles já haviam desenvolvido a cerâmica” (DOMEZI, 2015, p. 34). O choque cultural entre os dois povos foi brutal, é presumível, mas a conquista militar e a legitimidade teológica para tal intento, foram desumanas. Concordamos com Juan Schobinger quando diz: “O choque produzido no século XVI não foi apenas entre culturas externas, ou entre raças, ou entre produtos históricos distintos; nem de ‘civilizados’ contra ‘bárbaros’. Foi, essencialmente, entre dois estados de consciência” (SCHOBINGER, 1992, p. 36). Ocorre que um dos lados, nesse choque, julgava-se preparado para civilizar e conquistar. Não obstante a prioridade econômica, o interesse religioso estava embutido também. Era uma relação de retroalimentação, um não se dava sem o

outro. Conquista-se a terra, a alma e as riquezas. Dentre esses três, a “alma” foi a mais difícil para o colonizador. A resistência se deu na vertente religiosa e foi aí que o poder colonial se viu desafiado, principalmente quando há um acolhimento dos elementos do catolicismo, mas, em sequência, há também uma ressignificação desses elementos para dentro das religiões e cultos tradicionais, favorecendo assim o sincretismo religioso e, com isso, resistindo o domínio teológico do colonizador (DOMEZI, 2015, p. 25).

O Deus-colonizador tem traços do nacionalismo ibérico; a sua face é conhecida pela crueldade; o seu humor é medido pelo espólio; a sua fúria é provocada quando, em seu território, há outros deuses; a sua postura habitual para com outras expressões religiosas opera a partir da intolerância.

Religião e epistemologia pós-colonial

Nos estudos pós-coloniais, a religião deveria ser elemento teórico indissociável, mas há teóricos pós-coloniais que não avaliam o fator “religião” como evidente e necessário no processo de colonização. Ignorar essa importante face do processo colonial, implica desconsiderar uma parcela significativa da mentalidade colonial, ou seja, a matriz religiosa ibérica e suas consequências para os povos colonizados. Por essa razão, “o estudo crítico da religião é crucial para investigações pós-coloniais” (RIEGER, 2008, p. 100). Assim, o elemento religioso se constitui como uma importante chave de leitura, uma vez que “deixar de considerar o elemento religioso seria fechar os olhos para um dos motores do colonialismo” (RIEGER, 2008, p. 100). Não se pode ignorar que o elemento religioso permeou todo o processo colonizador. Se, por um lado, os colonizadores, imbuídos de uma ferrenha percepção, “entendiam que suas línguas eram cristãs e civilizadas, e que todas as outras eram gentílicas e atrasadas” (DOMEZI, 2015, p. 33), desprezando assim a oralidade das línguas ameríndias e considerando-as desprovidas de inteligibilidade; por outro lado, a religião dos colonizados foi promotora de civilização, portanto, favorecendo a disseminação de um certo conhecimento: “Merece destaque o centro religioso de Tiahuanaco, desenvolvido no altiplano que cerca o lago Titicaca, numa altura de quase 4 mil metros” (DOMEZI, 2015, p. 34). De acordo com Domezi, esse

centro religioso “acolhia peregrinações de todas as partes dos Andes e exercia influência sobre toda a região” (DOMEZI, 2015, p. 35).

Assim, concordamos com Joerg Rieger quando alerta para o fato de que, ao desconsiderar o elemento religioso, perde-se a oportunidade de trabalhar e retrabalhar uma parte importante da história colonial, mas também perde-se a oportunidade de entender o elemento religioso como foco importante de resistência que, aliás, “continua em tempos pós-coloniais” (2008, p. 101). Mas quando Walter Dignolo (2007, p. 36) elenca os principais pontos da lógica do colonialismo, não menciona o elemento religioso como sendo uma. Para o teórico pós-colonial, a lógica colonial opera em quatro domínios da experiência humana: (1) econômico: apropriação da terra; (2) político: controle da autoridade; (3) social: controle do gênero e da sexualidade; (4) epistêmico e subjetivo: controle do conhecimento e da subjetividade. O elemento religioso não conta na lógica colonial oferecida por Dignolo, embora, a partir das especificações fornecidas pelo autor, esteja intrínseco o elemento religioso quando da captura epistêmica e subjetiva dos povos colonizados. A religião é condição necessária na formulação de epistemologias pós-coloniais, quando assume um lugar hermenêutico, com o propósito de dialogar com os saberes locais, sendo esses saberes “os verdadeiros fornecedores da matéria-prima para a elaboração teórica” (WIRTH, 2013, p. 133).

Teologia e pós-colonialidade

“O colonialismo proclamou Deus do lado do sistema colonial e do colonizador” (RIEGER, 2008, p. 101). Essa assertiva de Rieger vem dominando grande parte do discurso teológico produzido na América Latina, até o momento, por setores notadamente conservadores do cristianismo, tanto católico quanto protestante. Essa postura se dá de maneira tão entranhada que há quem pense que o cristianismo não é uma religião, portanto, não pode ser colocado em debate ou paridade com outras religiões por não se tratar, de fato, de uma religião, mas da perfeita e absoluta “revelação” de Deus, que, por necessidade salvífica, precisava entrar na história, mas não faz parte da história.

Até o momento, é perceptível uma construção teológica em que há um claro comportamento exclusivista e intolerante para com as demais expressões religiosas,

perpetuando uma reflexão teológica fomentada no universo moderno-ocidentalizado-eurocêntrico. A manifestação do *sagrado* passa, preferencialmente, pelos códigos político-morais do cristianismo, que conta, naturalmente, com seus dogmas a fim de assegurar o seu caráter hegemônico quando diante de outras expressões de fé. A teologia que o cristianismo desenvolveu, nas palavras de Raúl Fornet-Betancourt, se apresentou “como a verdadeira religião cuja pretensão de universalidade está já justificada e fundada pelo seu próprio conteúdo como verdade revelada” (2007, p. 9). Diante disso, é fundamental pensar uma teologia que rompa com esse discurso que pretende ser, sobrenaturalmente, supra-histórico. 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, por exemplo.² Além disso, o cristianismo, nas suas versões católica e protestante na América Latina, não operou de maneira equitativa, desconsiderando, no caso protestante, a liberdade de culto e o pleno e irrestrito acesso a Deus facultado a todos (sacerdócio universal). Ainda assim, como bem chama atenção Rieger, não basta, agora, dizer que houve uma inversão do Deus-colonizador para o Deus-dos-colonizados (RIEGER, 2008, p. 101). Antes, trata-se de fomentar um discurso que seja teológico, mas que encontre ressonância nas epistemologias dos povos colonizados. Essa tarefa, seguindo ainda Rieger (2008, p. 102), precisa ser pensada e articulada a partir das marcas dos povos colonizados. É nesse sentido que há uma profícua discussão quanto a construção epistemológica dos povos colonizados.

Desconstruir um discurso teológico de poder e controle, característica das teologias coloniais, pode ser o primeiro passo para se pensar uma teologia pós-colonial³ no contexto latino-americano. Obviamente que esse trabalho não se dá de

² “De fato, os povos da América têm origem asiática nas suas etnias, culturas, línguas e religiões [...]. A chegada dos colonizadores europeus é bem recente em relação a toda essa antiguidade ameríndia. Eles encontraram povos urbanos com grandes avanços civilizatórios e constituindo impérios, como os astecas e mais, incas, chibchas, além de uma infinidade de povos nômades” (DOMEZI, 2015, p. 32).

³ Por “pós-colonial”, acompanhamos Stuart Hall: “O ‘colonialismo’ se refere a um momento histórico específico [...]; mas sempre foi também uma forma de encenar ou narrar a história, e seu valor descritivo sempre foi estruturado no interior de um paradigma teórico e definidor distinto. A própria sucessão de termos que foram cunhados para se referir a esse processo - colonização, imperialismo,

maneira muito fácil, principalmente quando a própria concepção de *religião* é dada por outra religião, o cristianismo. Para exemplificar, colhemos o entendimento de José Comblin, considerado um teólogo progressista dentro da Igreja Católica. Ele diz: “A verdade da religião é o que está mais além da religião: a busca de Jesus Cristo, de Deus, não por meio de símbolos e atos simbólicos, senão na realidade da vida” (2005, p. 55). Comblin parte do pressuposto de que a verdade é cognoscível, mas está para além da religião. Assim, Comblin fornece um mecanismo de captura das 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 *locus* teológico, a Bíblia. O que dá legitimidade para uma perspectiva como essa? Ela se sustenta em um discurso com características hegemônicas, cujo o elemento teológico é concebido a partir de um foco de poder e controle, impingindo, assim, o silenciamento de outras narrativas religiosas. Segundo Enrique Dussel, esse projeto político-teológico-colonial contou com uma teologia que se apresentou como a única e verdadeira, quando confundiu “a eleição e a revelação como privilégio, como propriedade, como desqualificação da pretensão de verdade em outras religiões” (2015, p. 337). Para o historiador do cristianismo, por exemplo, Justo L. González, ainda dentro da crítica de Dussel, o erro teológico dos colonizadores foi não terem percebidos que o “Verbo de Deus já estava presente” (2011, p. 124) entre os povos colonizados. Se houvesse essa percepção, segundo o autor, talvez os colonizadores tivessem agido de maneira diferente e, assim, “estariam dispostos a colocar pessoal nativo à frente das igrejas o mais rápido possível” (GONZÁLEZ, 2011, p. 125). Ainda que o lampejo de González seja em tom de purismo ideológico a-histórico, a teologia subjacente na sua colocação não é diferente de um católico, como José Comblin, por exemplo. Com isso, reafirmamos que a leitura teológica de

neocolonial, dependência, Terceiro Mundo - demonstra a intensidade com a qual uma importante bagagem política, conceitual e epistemológica estava atrelada a cada um desses termos descritivos aparentemente inocentes; em suma, a intensidade com que cada um deve ser compreendido discursivamente. Decerto, a distinção crítica que se tenta fazer aqui entre ‘poder’ e ‘conhecimento’ é exatamente o que o discurso ‘pós-colonial’ (ou então, aquilo que discursivamente, o pensamento sobre o ‘colonial’ e o ‘pós-colonial’) tem deslocado. Com a ‘colonização’ e, conseqüentemente, com o ‘pós-colonial’, nos situamos irrevogavelmente dentro de um campo de forças de poder-saber. É justamente a distinção falsa e impeditiva entre colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração e colonização enquanto sistema de conhecimento e representação que está sendo recusado. Uma vez que as relações que caracterizaram o ‘colonial’ não mais ocupam o mesmo lugar ou a mesma posição relativa, podemos não somente nos opor a elas mas também criticar, desconstruir e tentar ‘ir além’ delas” (HALL, 2013, p. 130).

uma parcela significativa de teólogos que refletem sobre culturas autóctones, filtram a partir de pressupostos coloniais como esses. Mesmo os missionários, na contemporaneidade, que atuaram em comunidades ameríndias, portanto, tiveram o devido convívio cultural. A leitura teológica subsequente ao convívio está filtrada pelo cristianismo ocidentalizado-colonizador: “Há de se levar em conta também que a presença de Deus já está nas culturas por meio da revelação geral” (OLIVEIRA, 2011, p. 42). O termo que comumente os teólogos estão usando para perpetuar esse domínio bíblico-teológico-cultural-colonial é *inculturação*. Com esse termo é possível falar da universalidade da “revelação” de Deus. A noção teológica de inculturação se dá na ideia de que “cada cultura ‘exprima’ Deus e sua mensagem a partir dos modos de ser, de pensar e de se manifestar próprios” (OLIVEIRA, 2011, p. 44). Dito de outro modo: o processo de inculturação teológica continua sendo colonial, agora com outro nome, uma vez que a cultura dos povos colonizados tem a oportunidade de “exprimir” Deus, esse (Deus) com as características do moderno-ocidentalizado, mas a partir das suas próprias manifestações, o que, por contradição, não seria possível, principalmente a partir do momento da pronúncia “Deus”. Nesse processo de inculturação, de acordo com o missionário que conviveu com uma cultura religiosa autóctone, “a cultura é aperfeiçoada e o evangelho enriquecido com novas reflexões e contribuições de cada cultura” (OLIVEIRA, 2011, p. 44). Ainda que essa perspectiva não tenha a intenção colonizadora nos mesmos *modus operandi* das caravelas, ainda assim, demonstra o projeto de poder e controle sobre outros povos, projeto que segue sendo legitimado por um discurso teológico no qual a “revelação” judaico-cristã é concebida como um grande e poderoso trunfo, perpetuando assim o domínio e a subjugação.

Para o que nos propomos, uma teologia pós-colonial, acolhemos algumas indicações que Fornet-Betancourt trata no seu texto *Religião e interculturalidade*.

A primeira, e principal, indicação do autor se dá na questão epistemológica, qual seja: “Assumir crítica e conscientemente a evidência de que o ser humano, em nenhum nível, tampouco em nível de conhecimento, pode pretender o ser sujeito possuidor de um ponto de vista absoluto. Essa pretensão é absurda e contraditória” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 12). Parece uma obviedade, mas não é. O cristianismo, como religião ocidentalizada, abriga essa pretensão, como já vimos. Parece que o cristianismo ocidentalizado ignora aquilo que Fornet-Betancourt faz

questão de acentuar, a finitude humano-cultural: “Nenhuma cultura pode pretender ignorar essa condição da finitude, e elevar sua tradição, seus sistemas de referências à categoria da tradição humana sem mais” (2007, p. 12-13). O “sem mais” é a noção da autossuficiência cultural, da pretensão do conhecimento absoluto e indivisível. O resultado disso é confundir “o universal com a sua própria tradição” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 13). As consequências dessa pretensão de universalidade se deram de maneira brutal, na colonização, e o cristianismo ocidentalizado é parte disso - a “expansão de um modelo de cristianismo, que é justamente o modelo ocidental; que se leva a cabo, por conseguinte, desde uma perspectiva monocultural agressiva” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 15). Romper com esse modelo é tarefa árdua, ainda mais quando há forças hegemônicas que abrigam poder econômico, discurso civilizador e a pretensa legitimidade teológica, como foi o cristianismo ocidentalizado e, ainda, perdura a mesma iniciativa em projetos missionários. Por essa razão, e antes de qualquer ação, Fornet-Betancourt (2007, p. 38) entende que uma das primeiras iniciativas é pedir “permissão” para *falar* aos povos colonizados, uma vez que esses povos foram humilhados e feridos com a arrogância ocidental moderna.

Para que essa aproximação seja feita, o caminho não se dá, tão somente, pela via da inculturação.⁴ Para o autor, a inculturação é um programa teológico-pastoral que visa a levar a mensagem cristã para todas as culturas e, assim fazendo, conseguir expressar a revelação de Cristo nessas culturas, aproveitando todo o bem dessas culturas. Ao mesmo tempo que realiza o processo de conversão por meio da evangelização das culturas, a experiência cristã melhora e é enriquecida por elas (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 42). Por essa razão, que não se fala em inculturação, mas sim em *interculturalidade*. A interculturalidade favorece a superação do paradigma eurocêntrico e monocultural. Na interculturalidade, o cristianismo tem a possibilidade de superar a pretensão, que é cultural, de detentor de absolutos. Com a interculturalidade, abre-se a possibilidade de um cristianismo policêntrico; um cristianismo “desatado das amarras de sua tradição ocidental” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 31). Nesse sentido, a “perspectiva da

⁴ “Inculturação significa o movimento que assume as culturas locais e seus valores como o instrumento básico e um poderoso meio de apresentar, reformular e viver o cristianismo. Dentro desse processo ocorre o diálogo efetivo entre o cristianismo e as culturas locais” (WALIGGO, 2005, p. 651).

interculturalidade habilita o cristianismo para a pluralidade das culturas e das religiões, que o habilita para o exercício plural de sua própria memória” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 53).

A configuração de uma teologia pós-colonial se dá a partir de uma compreensão de que a origem teológica do cristianismo ocidentalizado não se deu de maneira absoluta e intransponível, mas relacional (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 51). Entendendo-se como relacional e não como absoluto, o cristianismo possibilita uma teologia que habilita a pensar a pluralidade das culturas e das religiões (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 53). Desse modo, uma teologia pós-colonial estaria mais apta a dialogar com as demais expressões religiosas latino-americanas, mas, para isso, é preciso descolonizar a teologia e isso começa quando se situa um novo espaço, onde reside um *lócus* hermenêutico original (DUSSEL, 2015, p. 339).

Considerações finais

A teologia de corte protestante-evangelical na América Latina, de maneira bem específica no Brasil, segue dependendo não apenas de metodologias, como também de hermenêuticas que desconhecem o modo de vida latino-americano, com suas idiossincrasias, conflitos, complexidades, religiosidades. Esse cenário dinâmico e plural, comumente, não é levado em consideração com leituras teológicas *outsiders* à realidade dos povos latino-americanos. Agências missionárias entre ameríndios reproduzem o sistema cristianismo-ocidentalizado-colonial, ainda que o *modus operandi* não seja, agora, por meio da espada, como a teologia colonial que chegou nas caravelas de Colombo e Cabral. Agora, as estratégias missionárias, legitimadas por um discurso teológico colonial de controle e poder sobre os corpos de subalternizados, chega por meio de uma proposta de inculturação, perpetuando o ideário de supremacia “revelacional”.

A proposta de uma teologia pós-colonial passa, dentre diversos aspectos, por uma postura de resistência e, ao mesmo tempo, de (re)leituras a partir dos universos ameríndio e afro. É nesse sentido que há teólogos, como Marcelo Barros, propondo uma “teologia afro-latíndia da libertação”, pensando a *práxis* teológica a partir da

cultura afro.⁵ Do mesmo modo apenas para citar dois exemplos, o teólogo Diego Irarrazaval que procura articular uma “teologia indígena”, partindo das crenças e saberes dos ameríndios,⁶ ambos procuram olhar o religioso-antropológico pela perspectiva da interculturalidade.

Referências

BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce: para uma teologia afro-latíndia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

COMBLIN, José. “A teologia das religiões a partir da América Latina”. In: TOMITA, Luzia E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José María (Orgs.). *Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 47-70.

DOMEZI, Maria Cecilia. *Deuses em guerra e pacto na América Latina colonial*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

DUSSEIL, Enrique. *1492 - El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. 3. ed. Quito: Abya-Yala, 1994.

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

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

GONZÁLEZ, Justo L. *Cultura e evangelho: o lugar da cultura no plano de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

IRARRAZAVAL, Diego. *De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.

KARNAL, Leandro. “Catolicismo na América Latina: período da conquista e da colonização”. In: SILVA, Elaine Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (Orgs.). *Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010, p. 17-31.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

⁵ BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce: para uma teologia afro-latíndia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2009.

⁶ IRARRAZAVAL, Diego. *De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa*. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

RIEGER, Joerg. “Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens”. *Estudos de Religião*, ano XXII, n.º 34, jun., 2008, p. 84-104.

SCHOBINGER, Juan. “As religiões ameríndias”. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 35-68.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

WALIGGO, John. “Inculturação”. In: LOSSKY, Nicholas [et. al.] (Eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 651.

WIRTH, Lauri Emílio. “Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais”. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009, p. 15-46.

WIRTH, Lauri Emílio. “Religião e epistemologias pós-coloniais”. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 129-142.

Trabalho submetido em 15/07/2018.

Aceito em 09/08/2018.

Alonso Gonçalves

Bacharel em Teologia (FTBC/FAETESP - 2004); Licenciatura em Filosofia (ICSH/CESB - 2006); Mestrado em Ciências da Religião (UMESP - 2014); Doutorando em Ciências da Religião (UMESP) com o fomento (bolsista) da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). Integra os Grupos de Pesquisa Teologia no Plural, Paul Tillich e Memória religiosa e vida cotidiana: interpretações historiográficas e teológico-literárias (UMESP). Pastor batista (CBB). E-mail: pralgoncalves@gmail.com