



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA: MESTRADO

JOSIAS VIEIRA DO NASCIMENTO JUNIOR

ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL

Recife

2025

JOSIAS VIEIRA DO NASCIMENTO JUNIOR

ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de pesquisa: Teologias e Temas de Fronteira.

Orientador: Prof. Dr. Gilbraz Aragão

Recife

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAP – PE

N244e Nascimento Júnior, Josias Vieira do.
Ecoteologia cristã decolonial / Josias Vieira do Nascimento,
2025.
194 f.

Orientador: Gilbraz Aragão.
Mestrado (Dissertação) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia.
Mestrado em Teologia, 2025.

1. Teologia dogmática. 2. Ecoteologia. 3. Descolonização.
I. Título.

CDU 23

Pollyanna Alves - CRB/4-1002

JOSIAS VIEIRA DO NASCIMENTO JUNIOR

ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Aprovada em 28 de abril de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Orientador(a)

Profa. Dra. Rita Maria Gomes
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Leitora interna

Prof. Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
Leitora externo

RESUMO

Diante da atual conjuntura da interpretação bíblica no mundo contemporâneo, vê-se uma crescente nas interpretações que caminham em direções muito específicas e que dão continuidade ao aprofundamento do que se compreende por colonialidade após a desconstrução do sistema colonial oficial. Um enraizamento de estruturas utilitaristas e de consumo buscam respaldo em teologias para se legitimar diante do público cristão e, em sua maioria, têm encontrado formas de, através dessa legitimação, seguir explorando os corpos humanos e não humanos na Criação. Diante disso, é necessário compreender o que está sendo semeado por essas teologias com vistas ao que se colherá no futuro. E assim, identificar quais sementes precisam ser plantadas, como prefácios, para que se construa uma Ecoteologia Cristã Decolonial, partindo dos territórios e das vozes dos povos subalternizados. Povos esses que foram, na colonização, e continuam sendo aviltados e descredibilizados nos dias de hoje por uma teologia colonial. Nesse sentido, a Ecoteologia Cristã Decolonial se apresenta como uma alternativa para a interpretação desse tempo, para oferecer outra forma de ser e estar no mundo. Como uma irmã mais jovem da Teologia da Libertação, tem-se neste trabalho a proposta de outra forma de fazer teologia, apresentada como uma posição transversal ao modo de interpretar a revelação do Criador e com a perspectiva dos povos subalternizados, propor uma forma decolonial de ser e estar no mundo. Para tanto, no primeiro momento, o presente trabalho conceitua os termos mais caros para essa compreensão, lastreado na decolonialidade, não como forma de desfazer o conhecimento do Norte Global, mas sim de, enfatizando o conhecimento produzido no Sul Global, descentrar aquele, povoando com a maior diversidade de vozes possível o centro do intelecto produtor de conhecimento. No segundo momento, observando toda a Criação como objetivo do plano salvífico de Deus, a Ecoteologia Cristã Decolonial busca a coexistência harmônica nessa Criação a partir da orientação teológica da fé, sendo assim uma nova forma de fazer teologia. Desse modo, o texto parte do chão onde pisam os pés de quem é expropriado de seu próprio modo de ser e estar no mundo para propor outra perspectiva em relação de harmonia na Criação e em constante relação com o Criador, de forma que se possa apontar caminhos possíveis para a implementação dessa prática. O terceiro momento apresenta uma argumentação que, levando em consideração o diálogo inter-religioso, a espiritualidade

no cristianismo possa escrever uma nova proposta de caminhada, possa assim identificar um caminho para o aprendizado sem necessariamente apelar para o proselitismo ou mesmo se colocar num lugar de sincretismo religioso. Por fim, o que esse trabalho propõe é que se leia a autonomia das espiritualidades não brancas com a legitimidade que lhes é inerente, sem ser o cristianismo eurocentrado ou a teologia colonial parâmetro para tutelá-las como um prisma, um referencial que as valide. Há necessidade de uma postura de ouvinte por parte de quem sempre falou e pouco ouviu, para que se construa uma teologia com os pés no chão. Ou seja, uma Ecoteologia Cristã Decolonial.

Palavras-chave: teologia; ecoteologia; decolonialidade; colonialidade; Criação; sistemática.

ABSTRACT

In the current landscape of biblical interpretation in the contemporary world, there is a growing trend in interpretations that move in very specific directions and continue to deepen what is understood as coloniality after the deconstruction of the official colonial system. An entrenchment of utilitarian and consumerist structures seeks support in theologies to legitimize themselves before the Christian public and, for the most part, have found ways, through this legitimation, to continue exploiting human and non-human bodies in Creation. Given this, it is necessary to understand what is being sown by these theologies with a view to what will be reaped in the future. Thus, it is essential to identify which seeds need to be planted, as prefaces, to build a Decolonial Christian Ecotheology, starting from the territories and the voices of subalternized peoples. These peoples were, during colonization, and continue to be reviled and discredited today by a colonial theology. In this sense, Decolonial Christian Ecotheology presents itself as an alternative for interpreting this time, offering another way of being and existing in the world. As a younger sister of Liberation Theology, this work proposes another way of doing theology, presented as a transversal position to the mode of interpreting the Creator's revelation and, from the perspective of subalternized peoples, to propose a decolonial way of being and existing in the world. To this end, in the first moment, the present work conceptualizes the most crucial terms for this understanding, grounded in decoloniality, not as a way to undo the knowledge of the Global North, but rather to, by emphasizing the knowledge produced in the Global South, decenter it, populating the knowledge-producing intellectual center with the greatest possible diversity of voices. In the second moment, observing all Creation as the objective of God's salvific plan, Decolonial Christian Ecotheology seeks harmonious coexistence in this Creation based on the theological orientation of faith, thus constituting a new way of doing theology. In this way, the text starts from the ground where the feet of those expropriated from their own way of being and existing in the world tread, to propose another perspective regarding harmony in Creation and in constant relationship with the Creator, so that possible paths for the implementation of this practice can be pointed out. The third moment presents an argumentation that, taking into consideration interreligious dialogue, allows spirituality in Christianity to write a new proposal for a journey, thus

identifying a path for learning without necessarily appealing to proselytism or even placing itself in a position of religious syncretism. Finally, what this work proposes is that the autonomy of non-white spiritualities be read with the legitimacy inherent to them, without Eurocentric Christianity or colonial theology being a parameter to tutor them as a prism, a referential that validates them. There is a need for a listening posture on the part of those who have always spoken and little listened, so that a theology with its feet on the ground can be built. That is, a Decolonial Christian Ecotheology.

Keywords: theology; ecotheology; decoloniality; coloniality; Creation; systematic.

DEDICATÓRIA

É muito difícil fazer uma lista para dedicar esse trabalho e tributar o sentimento que me toma ao escrever essas linhas, meditando na revelação e ouvindo a Criação.

Poderia fazer essa dedicatória em nome de uma pessoa para alcançar os grupos, para não ser negligente, mas acho que fica raso, devido a todo incentivo, inspiração, contribuição – às vezes sem nem saber – que cada pessoa me ofertou nessa caminhada. Por isso, vou me arriscar a dizer alguns nomes nesse processo de tentar ser legítimo, mas, se seu nome não aparece nessas linhas, não quer dizer que não lhe sou grato. Quer dizer apenas que as palavras nem sempre apresentam tudo que precisa ser dito; às vezes elas encobrem o que somente a vida denuncia. Então, se nesses dois anos, de alguma forma, nós nos encontramos e trocamos um dedinho **sequer** de prosa, também lhe sou grato por me emprestar seus ouvidos e coração para que esse fosse um momento de inspiração para mim. Tenha certeza de que foi.

Talvez, como uma forma mais segura de fazer essa dedicatória sem perder o fio da meada, seja criar uma linha temporal. Assim, dedico esse trabalho aos meus ancestrais, sem os quais, nem eu mesmo estaria aqui. E faço essa dedicatória nas pessoas das minhas avós e dos meus avós, que **têm** um papel especial no processo de criação desse texto, desde a relação com a Natureza quanto na relação com o Criador de todas as coisas. Começo essa dedicatória pela minha avó paterna, Hilda Lourenço do Nascimento. Vovó Hilda se apresentou com sua voz mansa, estatura pequena e olhos doces, como uma das melhores amigas de Jesus que eu já conheci, e se apresentou como uma referência para mim. E escrevo essas linhas com os olhos marejados com saudade dela. Isso pode parecer raso para estar numa dissertação, mas o exemplo de fé, oração e entrega dessa mulher constrangeria a cada pessoa que lê essas linhas agora se tivesse convivido com ela como eu pude.

Dedico ao meu avô paterno, o Sr. Cleodon Vieira do Nascimento, vovô Cleodon, através de quem tenho a honra de me reconhecer indígena Kaeté. Esse homem tinha em suas mãos a assinatura da Mãe Terra e em seu sangue a presença de guerreiros e guerreiras ancestrais que sinto me acompanharem nesse processo de retomada ancestral Kaeté.

Dedico à minha avó Rubenita Nogueira do Nascimento, vovó Mocinha. Nela, tenho a comunhão de duas potências que acabei de mencionar nos meus avós paternos. Ao mesmo tempo que carrega em si a grandeza da sabedoria ancestral negra e indígena, conhecendo o poder e a cura pelas ervas, vovó Mocinha também aponta, através de sua oração, o caminho de alimentar a fé e de ensinar a nós, mais novos, como buscar o Criador, mesmo nas horas mais difíceis. Ao meu avô Ademís Nogueira do Nascimento, vovô Ademís, que me ensinou a escutar o Criador pelas entrelinhas do texto bíblico, escutar as pessoas como elas chegam e são, e trilhar o caminho com elas. Ele me ensinou a ser pastor. Ao longo da minha vida pude acompanhar seu testemunho de amor, zelo e ensino para com as pessoas que Deus ia colocando em sua vida. Amigo íntimo de Jesus, assumiu firmemente o chamado que recebeu e o levou com responsabilidade e honra até o fim.

Na pessoa desses mais velhos, aproveito para alcançar tios e tias, primos e primas que sabem bem como lhes sou grato.

Dedico à minha mãe, Raquel Nogueira do Nascimento, e meu pai, Josias Vieira do Nascimento. Mulher e homem de muita, muita fibra, responsabilidade, amor e apego ao processo educacional dos filhos. Somos quem somos por causa de vocês. Muita gratidão, Mainha. Muita gratidão, Painho.

A bênção, vovó Hilda, vovô Cleodon, vovó Mocinha, vovô Ademís, Mainha, Painho?

Dedico à Rakelly Nogueira do Nascimento, Kellynha. Ela não lerá essas linhas, bem como vovó Hilda, vovô Cleodon e vovô Ademís, mas a dedicatória não é sobre elas e eles lerem, e sim sobre o que deixaram em mim. Kellynha, junto com Willian Vieira do Nascimento, que lerá este texto, são minha primeira comunidade de pares. Minha irmã e meu irmão me ensinaram e seguem me ensinando o que é conviver na diferença e essa diferença ser o que há de mais valioso para o crescimento. Só existe corpo no encontro entre os diferentes. E, através dela e dele, eu estendo essa dedicatória a Marcio Lemos, Jessica Ribeiro e minhas sobrinhas Laura, Júlia e Luisa, que são a próxima geração do clã Itã Kaeté.

Dedico profundamente a quem fez isso sair da entropia orgânica da vida familiar e começar a se organizar nessa sopa de letrinhas que se segue nas páginas deste

texto. Dedico esse trabalho à minha companheira Géssica Dias Lins de Oliveira que, através de um primeiro artigo encontrado, despretensiosamente na internet, influencia, com seu rigor, contribuições reflexivas e com seus apontamentos sempre muito profundos, no que hoje podemos chamar de Ecoteologia Cristã Decolonial. Géssica, junto com Luana Magalhães Vieira, minha filha de 10 anos, compõem comigo nosso núcleo familiar. E Luana, minha Lua, faz parte dessa nova geração, junto com as primas, que têm me ajudado a compreender a função da produção coletiva de conhecimento. Este conhecimento não serve para mim, mas eu, com ele, posso servi-las.

Através de Géssica, dedico à Dona Jô, Sr. Lula, minha sogra e sogro que me acolheram como filho e estão sempre prontos para apoiar, colaborar e amar na caminhada. Viviane e Marco, Junior e Erica, com os pequenos João Pedro, Benjamim e Victor que, junto com as meninas, são essa próxima geração que me compele a ter responsabilidade com a consciência dos mais novos ao produzir este conhecimento.

Dedico à Igreja Batista em Coqueiral, na pessoa do meu irmão e amigo Pr. José Marcos. Essa comunidade me acolheu no início dessa caminhada e se deixou pastorear ao mesmo tempo que me pastoreou e confiou, reconhecendo meu chamado pastoral, acolhendo uma reflexão diferente e que mexe com possíveis zonas de conforto, nas quais essa comunidade já não se acomoda mesmo antes de qualquer ação minha.

Dedico ao amado Movimento Nós na Criação. Como falar de vocês? Minha comunidade de fé, meu espaço de aprendizado e pastoreio mútuo, meu acolhimento nas horas mais difíceis e nas horas das mais incríveis de descobertas. Citaria aqui uma lista imensa de irmãs e irmãos que comigo topam descobrir os caminhos na densa mata da Ecoteologia e escutam a voz do Criador em cada ser da Criação. Mas vocês sabem bem quem vocês são. Sou muito grato por me permitirem os corações e ouvidos de vocês e por encontrar em seus ombros acolhimento, pertença e estímulo. E, através de vocês, quero dedicar também aos irmãos e irmãs de igrejas, movimentos e organizações parceiras que sempre estiveram ao lado na caminhada confiando no trabalho que temos feito. Ao Movimento Indígena em Contexto Urbano e Aldeado, ao movimento negro. Muita gratidão.

Dedico esse trabalho ao meu amigo e mestre Marcos Valença, através de quem estendo aos colegas e mestras e mestres da melhor turma de especialização do IFPE, junto com quem pude aprofundar o pensamento decolonial e ouvir mestres e mestras que a academia não vê e não ouve.

Dedico, ao amigo e orientador Prof. Dr. Gilbraz Aragão, através de quem busco alcançar com gratidão o corpo docente, os reitores Prof. Pe. Pedro Ruben, Pe. Delmar Araújo e Pe. Lúcio Cirne e colegas na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, pela caminhada de orientação. Às bancas que muitíssimo colaboraram com meu aprendizado: Prof. Dr. Francisco Aquino, Prof. Dr. Marcos Valença, Profa. Dra. Rita Gomes e Prof. Dr. Claudio Ribeiro, e que, com muita sabedoria, me orientaram, acolhendo minha excentricidade e me apontando os caminhos nessa academia, mesmo com minha decolonialidade e desobediência epistêmica.

Por fim, como base de tudo isso, ao Criador de todas as coisas que é sobre todos, e por todos, e em todos...

*O erro na verdade não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-lo e desconhecer
que, mesmo do acerto do seu ponto de vista, é possível que a razão ética nem sempre
esteja com ele.*

Paulo Freire – Pedagogia da Autonomia

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	16
2	A ORÍGEN DO OBJETO	19
2.1.	UM ENSAIO ROMANCEADO KAETÉ.....	22
2.2.	PENSANDO POR INTERMÉDIO DA ANCESTRALIDADE	23
3	CONCEITOS FUNDAMENTAIS PARA A ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL:	30
3.1	SENTIPENSAR A ECOTEOLOGIA	33
3.2	O PENSAMENTO DECOLONIAL E O CONTRACOLONIALISMO.....	44
3.2.1	A Colonialidade em Anibal Quijano	48
3.2.2	A Decolonialidade.....	51
3.2.3	O Contracolonialismo de Antônio Bispo dos Santos (O Nego Bispo)	55
3.3	UMA DISPUTA PELAS CATEGORIAS TEOLOGAIS	58
3.4	DEUS O CRIADOR – ONDE TUDO SE SUSTENTA	63
3.4.1	Realidade Última	68
3.4.2	Realidade Externa	75
3.4.3	Cosmovivência.....	76
3.5	ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL	80
4	SEMENTES PARA UMA ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL.....	83
4.1	A SEMENTE PRIMORDIAL: O CRIADOR	91
4.1.1	Pai Criador.....	92
4.1.2	O Criador é o Elohim Ancestral	97
4.2	UM CAMINHO PARA VER O PAI	112
4.2.1	Sola Scriptura.....	113
4.2.2	Um enunciado para ver o Pai	118
5	GERMINAR SEMENTES: UM CAMINHO PRÁTICO PARA A ENCARNAÇÃO... 127	

5.1	O PONTO DE PARTIDA CRISTOLÓGICO.....	130
5.1.1	Uma exegese de Hebreus 1: 1-3	133
5.1.2	Estrutura da Epístola aos Hebreus e a Intertextualidade	141
5.2	UMA MISSIOLOGIA DA ENCARNAÇÃO.....	153
5.2.1	A aculturação	158
5.2.2	A Inculturação.....	160
5.2.3	A Encarnação.....	164
5.3	O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO PROPOSTA PRÁTICA.	167
5.4	REKEHT AFRICANO.....	171
5.5	COSMOVIVÊNCIA INDÍGENA	178
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	184
7	REFERÊNCIAS	190

1 INTRODUÇÃO

O trabalho apresentado nessas páginas está situado no ambiente cristão, como uma investigação bíblico-hermenêutica. E, como autor, parto do chão do cristianismo evangélico para esta investigação, porém, também com leituras do cristianismo de forma ampla, intercruzando com leituras de mestres dos saberes de outros espaços do pensamento, mesmo tendo como foco o público que compõe o lugar das igrejas evangélicas e sua interpretação quanto à relação de espiritualidade na Criação. Este texto não tem a pretensão de dar manutenção ao que está posto pela tradição cristã em seu sentido mais mesquinho, sentido esse que não tem por objetivo a transmissão do plano salvífico do Deus Criador, mas a manutenção e a instrumentalização da religião como forma de controle institucional das vidas e corpos humanos e não humanos neste território onde se instalou o Estado brasileiro. O conteúdo que quero apresentar com este trabalho se confronta com o cristianismo que chegou aqui com a invasão europeia e se estabeleceu desde então, distribuindo-se nas mais diversas denominações cristãs após a Reforma Protestante do século XVI e que, portanto, se mostra eurocentrado. No transcurso da história, esse cristianismo eurocentrado adestrou o povo através de seus teólogos a partir de um léxico unívoco para seguir dando manutenção à referida forma de controle mencionada no parágrafo anterior. Esse léxico e essa gramática foram postos para não ser questionados, apenas mantidos, sob pena de descrédito para qualquer um que tente trilhar outros caminhos. Arrisco-me, então, ao descrédito e trago comigo na caminhada essa percepção da qual nasce o problema que se apresenta como pano de fundo e provocação para o transcurso dessas linhas que serão como fios para tecer uma rede, com a qual pretendo indicar algum caminho de interdependência na mata densa da busca e da construção do conhecimento. No percorrer desse caminho, deparo-me com a necessidade de problematizar as bases pelas quais a teologia tem guiado sua interpretação, com o objetivo de identificar quais paradigmas precisariam ser repensados. Diante do que hoje, em grande parte, se pratica no território brasileiro enquanto hermenêutica teológica, por si, sendo resultado da colonização, é, em si, colonial, e se mantém pautada nas referências desse contexto. Por isso, quais sementes precisam ser plantadas, como prefácios, para que se construa uma Ecoteologia Cristã Decolonial,

partindo dos territórios e das vozes dos povos subalternizados? Desse modo, foi necessário reunir as bases para a espiritualidade ecoteológica cristã decolonial, para poder fazer as conceituações dos termos fundamentais para a pesquisa, observando a Revelação do Deus Criador na Criação. Fazer o estudo das relações de cosmovivência na Revelação do Criador e observar a relação com a terra por intermédio do Bem Viver indígena e pelo Contracolonialismo, para construir os primeiros prefácios (sementes) para a Ecoteologia Cristã Decolonial com o objetivo de apontar caminhos práticos para esta. Advirto que o/a leitor/a encontrará neste texto entraves na garganta, tal qual o de saborear um caju verde. Isso se dá porque, por se tratar de uma pesquisa qualitativa, trago como metodologia para a elaboração as bases dos estudos pós-coloniais, a decolonialidade, o contracolonialismo e a desobediência epistêmica, frente aos padrões teológicos que são questionados. Trago essas ferramentas para apontar outros caminhos possíveis em confluência, não na direção de criar uma religião, mas com o objetivo de arejar com os ventos do Sul Global e viver a novidade de vida proposta pelo Apóstolo Paulo na Carta aos Romanos quando indica que deve ser a caminhada no evangelho. É disso que trata este trabalho: de uma nova forma de fazer teologia, partindo do chão onde pisam os pés de quem é expropriado de seu próprio modo de ser e estar no mundo em relação de harmonia na Criação e em constante relação com o Criador. De forma que, nos próximos capítulos, passarei a estabelecer as bases para apresentar a Ecoteologia Cristã Decolonial que proponho e apontar caminhos possíveis para sua implementação. A característica de padronização que aponta uma postura unívoca se alinha ao que marquei, a partir desse ponto, como Teologia Colonial, lastreada na essência colonizadora e que se materializa com as ferramentas da colonialidade do poder, do saber e do ser, presentes na obra de Aníbal Quijano e Walter Mignolo. Essas categorias serão estudadas já no primeiro capítulo desta dissertação. Para materializar essa proposta de Ecoteologia Cristã Decolonial, desdobro a pesquisa em um percurso que não apenas dialogue criticamente com as estruturas da Teologia Colonial, mas também busque edificar um novo arcabouço a partir de outras bases epistêmicas. A metodologia que adotei, de caráter qualitativo e profundamente engajada com os pressupostos pós-coloniais e decoloniais, não se limita à análise bibliográfica convencional. Ela se aventura por um caminho de desobediência epistêmica, utilizando ferramentas como o

contracolonialismo para subverter a lógica hegemônica da produção de conhecimento. Isso implica uma revisão crítica de categorias teológicas e a proposição de novas lentes interpretativas, ancoradas nas cosmovivências dos povos subalternizados, cujo saber não foi validado pelos padrões eurocêntricos. O processo de tecer essa rede de saberes é, em si, um ato de resistência e um convite à reflexão sobre as formas como o conhecimento é construído e legitimado. A tessitura deste trabalho, portanto, não segue um formato linear ou estritamente acadêmico no sentido ocidental tradicional, mas reflete a própria complexidade e riqueza da decolonialidade. No primeiro momento, que se desdobrará em 'A Origem do Objeto', faço um movimento de autorreflexão e auto-localização, situando minha voz em um território de saberes e experiências que é, por si só, um campo fértil para a emergência de uma ecoteologia decolonial. Este movimento inicial é crucial para legitimar minha posição de fala e a perspectiva a partir da qual faço as críticas e proposições desenvolvidas. Não se trata de um mero prefácio biográfico, mas da construção de um lugar epistêmico que desafia a universalidade neutra da academia eurocêntrica. Posteriormente, os capítulos seguirão para uma análise mais aprofundada dos conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser, bem como suas imbricações com a teologia colonial e a urgência de uma resposta ecoteológica. Faço questão de apresentar esse texto a partir da oralidade, característica dos povos indígenas e negros, subalternizados com a legitimação da teologia colonial mencionada acima, e dou início a esse texto falando na primeira pessoa, como modo de apresentação da pesquisa constante nas próximas páginas. Essa escolha metodológica, que se manifesta já no primeiro capítulo, 'A Origem do Objeto', não é apenas um estilo, mas uma afirmação da desobediência epistêmica e da valorização das vozes do Sul Global, que tecem a própria estrutura e o corpo deste trabalho.

2 A ORÍGEN DO OBJETO

Conforme anunciado na introdução e em alinhamento com a metodologia da desobediência epistêmica que permeia esta pesquisa, o presente capítulo, intitulado 'A Origem do Objeto', inicia a tessitura desta Ecoteologia Cristã Decolonial a partir da minha própria posição de fala. Aproveito, inicialmente, para me apresentar como artista da cultura popular pernambucana, localizando-me numa das linguagens dela na contação de histórias e estórias para apresentar mais dois atributos que carrego comigo, a saber: o de cientista e o de teólogo. Contando com os dois primeiros atributos e vindo, respectivamente, como uma percepção do mundo ao meu redor, o último, apresento como uma elaboração intencional, como quem atendeu a um chamado ainda na adolescência, e não poderia conceber a materialização desse chamado sem o devido preparo. Assim, partindo dessa preparação, torno a refazer o caminho de citar os atributos mencionados aqui, agora no sentido inverso, em que o ser teólogo me insta à pesquisa e, por isso, a exercer o ofício de cientista que me permite, pela aptidão e influência da minha ancestralidade, me expressar artisticamente.

Porém, antes de narrar uma estória, necessito ainda falar como se dá a minha chegada à Ecoteologia Cristã Decolonial.

Meu nome é Josias Vieira do Nascimento Junior. Há dois anos, através de um sonho, recebi meu nome ancestral Juru Kaeté (Ave que fala na Mata Verdadeira) em Tupi.

Sou um homem negro e tenho a honra de reconhecer em mim a ancestralidade indígena do Povo Kaeté. Sou neto de Hilda Lourenço do Nascimento e Cleodon Vieira do Nascimento, por onde vem o sangue ancestral Kaeté; Rubenita Nogueira do Nascimento e Ademir Nogueira do Nascimento; sou filho de Raquel Nogueira do Nascimento e Josias Vieira do Nascimento (filho de Cleodon). Alguns desses já são ancestrais, já se encantaram.

Minha vó Rubenita (Vovó Mocinha) e meus pais, meus velhos e velhas, que ainda caminham aqui comigo, formam e são a base de quem sou, e de quem vou me identificando nesse “quem sou”.

Essa informação é muito importante porque é no contato com meus mais velhos que inicio minha caminhada de contemplação, assombro e contemplação novamente.

É na barra da saia de Vovó Mocinha que vi e experimentei a cura com muita oração e com as ervas. E foi perto da enxada de Vovô Cleodon e do meu Pai Josias que a tecnologia da roça Kaeté, a sabedoria da mata e a força ancestral me encontraram. Tudo isso cria o cenário ideal para o meu deslumbramento com a Criação. E eu cresci assim.

Em 1992, acontecia no Rio de Janeiro a ECO92. A televisão parecia uma janela para o paraíso que era transmitido, enquanto as contradições de degradação ambiental ora ganhavam escala, ora ganhavam resistência. E eu, eu queria ser cientista para poder ter contato com tudo aquilo.

Num salto de muitos anos à frente, já é 2016, eu me encontro como voluntário no Projeto Rio Limpo, Cidade Saudável, que era coordenado por minha companheira Gêssica Dias na Igreja Batista em Coqueiral, Instituto Solidare e várias organizações de base comunitária na Zona Oeste de Recife-PE.

Em meio a diversas ações do projeto, uma delas me colocou em crise profunda de compreensão a respeito da fé e de como as pessoas interpretavam a sua relação com a Criação. Isso se deu porque, após uma gincana muito promissora realizada com as juventudes das igrejas situadas na bacia do Rio Tejipió, na Zona Oeste de Recife-PE, fizemos um convite para que essas juventudes pudessem compor o Comitê Juvenil que colaboraria na busca pela revitalização daquele Rio.

Nossa surpresa foi profunda ao percebermos que nenhum dos animados jovens viria para essa composição. O que nos fez questionar o que faria com que uma juventude, que tem suas casas alagadas com as enchentes, não perceba que isso tem relação direta com sua espiritualidade - uma vez que o Rio Tejipió é um grito ensurdecido das dores de parto da Criação, conforme (Rm 8) - por viver às margens de um rio vítima do assoreamento da especulação imobiliária na Região Metropolitana do Recife, da poluição industrial promovida pelo complexo do Curado e pelo adensamento populacional que a especulação causa.

Na época, enquanto estudante de teologia, me debrucei sobre meus livros, buscando na história da nossa tradição cristã, motivos que pudessem explicar tal

fenômeno. E o que eu pude encontrar não estava explícito, mas oculto na tradição antropocentrista de uma religião de livro, templária, com a reprodução de uma cultura estrangeira de dominação e que tem muito bem definida a separação das coisas espirituais e das coisas do mundo; que tem muito bem definido, a partir do que está escrito, que os cristãos devem buscar as coisas do alto (Cl 3: 1-3) e não se deter às coisas mundanas, porque esse mundo jaz no maligno (1Jo 5: 19), porque não se deve amar o mundo (1Jo 2: 15-17) e porque as obras da carne militam contra as obras do espírito (Gl 5: 17-25). Todas essas premissas postas, mesmo partindo de hermenêutica muito tendenciosa, são postas como estrutura de um povo que será levado para outro lugar. Estrutura que gera o problema de pesquisa já mencionado.

Porém, algo me intrigou profundamente. Como seria possível se manter inerte e inacessível às dores da Criação, se Deus, o Criador, amou o mundo a ponto de dar seu filho, não para julgar o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele (Jo 3: 16 e 17)? Das duas hipóteses, uma: Ou estamos diante de uma contradição estupenda no que se refere ao que está escrito, ou há uma teologia que se utiliza do texto de forma a impor suas intenções de colonização e posterior colonialidade.

Bem, diante de tão grande questão que me ocorreu, me voltei para o deslumbre com o todo que meus olhos se depararam ao contemplar a Criação desde a infância, para, com o encanto que se apresentou como uma constante na minha caminhada, questionar o que agora surgia diante de mim, como contradição frente à religião que professava o Deus da Criação.

Percebi que não era um problema dos jovens, mas um problema dos púlpitos que educavam esses jovens; antes ainda, um problema da teologia que educa os pastores que educam esses jovens a partir dos púlpitos de suas igrejas. É fundamental, então, negritar qual teologia nos serve para que essa educação possa ser construída: se uma educação colonial para o aprisionamento e exploração, ou se uma educação decolonial para a libertação e a possibilidade de se dizer a própria palavra.

Assim, aliando o teólogo que gerou o cientista, faço uso do atributo de artista para, com uma contação de estória, que poderia muito bem ser considerada uma história, mas não o digo, dizendo, por falta de comprovações documentais, que assim tenha se dado o fato narrado nas próximas linhas que uso para introduzir esse texto.

2.1. UM ENSAIO ROMANCEADO KAETÉ

Um ensaio romanceado Como já mencionado anteriormente, a oralidade é pedra fundamental neste trabalho. Por este motivo e pelo que já foi exposto acima, faço uma contação de estória onde utilizarei alguns termos em Tupi, seguidos de sua tradução para o português, com o objetivo de honrar essa ancestralidade que carrego na oralidade do meu povo.

Ngatu-ara é bom dia em Tupi, do meu povo Kaeté. Povo da mata verdadeira. Ela, a mata, se encontra com *paranã* (o mar) no romance fecundo da lama preta dos mangues que, tal como *adamah*, é nascedouro de sua diversidade de vida, dos estuários repletos das auroras juvenis de várias espécies e dos recifes vivos e fulgurantes de cores infinitas.

Naquele bom dia, o céu sobre nossas cabeças estava limpo, azul e sem nenhum sinal de tempestade. Mas a mata estava estranha. Os animais inquietos pareciam tentar traduzir o que a espiritualidade dizia, ao mesmo tempo que se escondiam tentando nos advertir do que se avizinhava. O ar estava espesso, difícil de respirar, e o vento soprava pouco, parecia estar contido por algo grande, algo que o aprisionava, e o sol intenso, sem o alívio do vento, parecia contrariado e açoitava nossos olhos e nossa pele.

Há algo estranho no mar.

Vimos ao longe, no horizonte, chegando como que andando sobre *paranã* (o mar), uma *ygarassu* (canoa grande), diferente das nossas. Ela tinha uma marca no alto, aquele símbolo de dois paus cruzados, era da cor de urucum, vermelho, *uruçu*, *uruçu-eté* (grande, muito grande). E, na poesia de Antônio Nóbrega, brincante pernambucano, como que embalando esse momento se lê e se ouve:

Sou Pataxó
Sou Xavante e Kariri
Yanomani, sou Tupi
Guarani, sou Carajá
Sou Pankararu
Carijó, Tupinajé
Potiguar, sou Kaeté
Ful-ni-o, Tupinambá [...]

Mas de repente
Me acordei com a surpresa

Uma esquadra portuguesa
 Veio na praia atracar
 Da grande-nau
 Um branco de barba escura
 Vestindo uma armadura
 Me apontou pra me pegar

E assustado
 Dei um pulo lá da rede
 Pressenti a fome, a sede
 Eu pensei: Vão me acabar
 Me levantei de borduna já na mão
 Ai, senti no coração
 O Brasil vai começar [...]
 (Chegança - Antônio Nóbrega)

E saíram da barriga de *ygarassu* (canoa grande) homens brancos, armados. Uns vestidos de armadura e outros com um vestido preto com um livro também preto nas mãos. Esse livro, eles usavam para matar *ang-oera* (nossa alma), desfazer nossa cultura, e na outra mão uma espada eles usavam para matar o nosso corpo, mutilar nossa floresta.

Tudo desmoronou!

E não restou nada em seu lugar, a não ser nossa resistência e dor. O estrondo foi tão grande que ecoou em Pindorama (terra das palmeiras). O céu caiu sobre nossas cabeças¹ quando o homem branco chegou.

2.2. PENSANDO POR INTERMÉDIO DA ANCESTRALIDADE

Os antigos nos contam que os europeus chegaram doentes, frágeis, e nós os alimentamos e curamos suas feridas. Para nós, mesmo diferentes, eram mais um entre a diversidade de Abya Yala².

Quando se recuperaram e ficaram fortes, como uma erva invasora, se aproveitaram de nossa hospitalidade e, invadindo essas terras com a justificativa de salvar, civilizar e trazer progresso, mostraram sua real intenção de pilhar, escravizar e

¹ Uma referência à obra do parente Davi Kopenawa.

² Trecho inspirado na fala de Ailton Krenak no episódio 1 do documentário Guerras do Brasil.Doc – As guerras da Conquista. (Brasil, MPA. GUERRAS DO BRASIL.DOC - Ep. 1: As guerras da conquista. YouTube, 21 de março de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBl6_pk. Acesso em: 09/04/2025)

explorar. E, distorcendo o texto que liam, quiseram apagar memórias, desmobilizar resistências e mudar consciências, extinguindo nações inteiras. Porém, um dia, ouvindo o sábio Irân Ordônio Xukuru, o escutei dizer que “nós, povos indígenas, não somos extintos porque somos povos semente. Podemos até ficar adormecidos na terra por um tempo, mas no momento certo germinaremos novamente.” (Informação verbal)³

Com a lembrança da distorção que uma religião fez em sua própria fé, reconheço os diversos massacres que foram impetrados nos encontros de colonização e seguem sendo reprisados contemporaneamente na colonialidade, derramando sangue no chão onde estão segredadas as sementes de povos para germinar, como o meu povo Kaeté. Assim, com a metáfora da semente, uno a minha memória ancestral aos contos de diversos parentes e, com algo de elaboração, construo esse texto para nos colocar diante de um fato inegável que foi posto, fincado, no chão de Pindorama. O cristianismo não aportou nessas terras para trazer vida e paz. Menos ainda indicar a plenitude de vida que o Cristo que professavam seguir fez o mundo saber e se encontra registrado no evangelho de João, no capítulo 10 e no versículo 10⁴.

Sigo dizendo, e isso já há bastante tempo, e agora registro nessas linhas, que os missionários perderam uma grande oportunidade de saber como Deus, o Criador, estava se manifestando entre seu povo nessa terra invadida pelos que a desejavam para assaltar, deixando-a quase morta, como uma caricatura da parábola que conta o episódio do samaritano (Lc 10:25-37). Por que não se sentaram para ouvir as histórias dos nossos pajés? Antes, demonizaram os corpos e a corporeidade dançante que conta histórias, vitórias e esperança em nome de uma evangelização. A questão é que, naquela ocasião, os missionários estavam mais ocupados com a “evangelização” que travestia a intenção dessas expedições buscando o que poderiam saquear deste território tão rico. Não é muito diferente na contemporaneidade porque, para além das expedições, enviadas pela igreja cristã daquele momento histórico, que embaçavam a percepção a respeito das verdadeiras intenções do colonizador naquela ocasião, há hoje uma verdadeira cruzada

³ A referência a Irân Ordônio Xukuru trata-se de um encontro ocorrido em 2019 no Terreiro da Boa Vista, Terra Indígena Xukuru do Ororubá, numa conversa informal.

⁴ Todas as citações encontradas nesse texto serão da Bíblia de Jerusalém, 2003, que será referenciada na bibliografia desse trabalho.

pulverizada a partir das mais diversas placas de denominações para a evangelização dos povos indígenas e quilombolas. A grande questão é que essa evangelização não mais traveste apenas a exploração das riquezas do solo, da madeira. Com o mesmo objetivo, por exemplo, que se teve com a abolição oficial da escravização, apresentando posteriormente a formação de mercados alimentados por pessoas miseráveis que consumiam com pouca renda, hoje, a tal evangelização não propõe outra coisa senão a substituição da cultura dos povos, sua materialidade, história e saberes para, em seu lugar, instalar uma religião. Religião essa que não tem sentido para esses povos, mas lhes é imposta sob ameaça da destruição de seus corpos numa condenação eterna, para que esses desenraizem-se de seus territórios, liberando-o para a exploração das mais diversas formas, bem como, formem assim, verdadeiros contingentes que vão consumir bens industrializados e os produtos da fé nas prateleiras dos centros de compras que se apresentam como igrejas. É uma espiritualidade de consumo que se constrói. Essa consome a terra, as vidas e a consciência das pessoas, enquanto consome a terra e a vida nela. Os saques continuam, a invasão das terras ganhou ares de legitimidade pela presença do Estado branco, neocolonialista e proselitista, que dialoga com os latifundiários brancos do agronegócio ao mesmo tempo que coloca o braço armado sobre os povos indígenas sob a justificativa de reintegração de posse para quem invadiu, muitas vezes apoiados numa ideia de dominação etnocentrada, apoiada pelos meios de comunicação, o positivismo da justiça e a religião dominante pulverizada nas referidas denominações. Essas denominações, baseando-se numa leitura literalista do texto bíblico, agudizam o que era intenção colonial e se mantêm na colonialidade, levando para um patamar que tem um quê de crueldade em defesa de uma fé que incentiva a destruição de casas de reza e o assassinato de líderes de espiritualidades não brancas. Isso tem lastro histórico, como já foi percebido anteriormente. Tão grande foi o equívoco do colonialismo, para dizer o mínimo, que conseguiu errar duas vezes, pois, já vinham de África com seu pecado manchando suas mãos do sangue vertido na colonização, exploração, expropriação e tentativa de cristianização daqueles reinos, não admitindo que o Reinado de Deus e o Cristianismo que eles não reconheciam africano, “já existia e florescia naquele continente desde o primeiro século, passando por perseguições nos séculos 4º, 7º e 19º” (Oden, 2023, p. 109). Tentativa, pois o evangelho já estava lá

resistente, assim o cristianismo europeu seguiu usando sua força colonial para expropriar e legitimar o sangue derramado, através de sua teologia colonial.

Poucos anos depois, sequestraram dessa África já invadida vários sacerdotes das espiritualidades africanas e não os quiseram ouvir; antes, lhes amordaçaram e proibiram seus cantos por achar que Deus havia incumbido os reis europeus de salvar o mundo por via de suas espadas e chamaram sua espiritualidade de demônios. Perderam a grande oportunidade de aprender porque no mundo indígena e também no africano se entende conjuntamente humanidade e natureza. Com o único intuito que tinham, por trás da chegada do cristianismo nas canoas grandes (caravelas), que era o de, através da religião, subjugar os povos e legitimar seus saques usurpando sua riqueza para além de ser essa riqueza material, seus corpos, sua cultura, sua liberdade. Como esse poderia ser um dia bom?

Porém, neste território de onde eu falo, séculos depois, nos é possível, com a força da resistência que permaneceu viva, erguer os olhos acima da superfície e, fazendo baixar a poeira dos escombros que o colonialismo deixou de nossas culturas e vida, tomarmos consciência da hecatombe que se abateu sobre nós e, utilizando as ferramentas intelectuais do próprio opressor, sua língua, a academia e seu modo de pensar, oferecer outra forma de ser e estar no mundo. Nos posicionamos para, não somente denunciar o equívoco do cristianismo eurocentrado e sua teologia colonial, mas, subverter o pensamento e propor caminhos de refazimento e reconstrução a partir da realidade presente.

Não trago comigo a intenção de um retorno a um passado ideal de nossas aldeias ou de nossas matas, mas sim de fazer essa reconstrução fundada em conhecimentos ancestrais, pautada numa fé ancestral como a de (Hb 1: 1,2) que revela, nas palavras do autor da carta aos Hebreus, a relação de fé dos ancestrais daquele povo. Aqueles que viam as diversas formas que o seu Deus se revelava aos seus ancestrais e falava para eles através dos profetas.

Ao me referir a uma fé ancestral, me volto para os meus ancestrais e penso sobre a relação deles com o Grande Espírito, o eterno, o Deus Criador. Falo dessa assinatura que eles traziam dessa relação com esse Deus que, por se comunicar com os ancestrais

daquele povo, pode alimentar uma revelação constante e se apresentar como Deus ancestral para o meu povo também.

Como veremos no estudo feito na perícopes de Êxodo 3, o Deus da Criação se manifesta a partir do território e, ironicamente, ou não, não se tratava de um território da religião dos judeus, que posteriormente geraria o cristianismo, cooptado pela manobra política de Constantino. Mas trata-se da terra de Midiã.

Afinal, limitaríamos o Deus da Criação a uma revelação localizada? Ou nos abriremos a esse que distribui sementes de relacionamento com toda Criação?

Uma vez que pode ser lido em outra carta, dessa vez aos Colossenses que, Jesus, “é a imagem do Deus invisível” (Col 1: 15). Ainda mais, que “nele foram criadas todas as coisas e nele elas subsistem” (Col 1: 17). A relação com o Deus ancestral se materializa na Criação, como diria Moltmann, “[...] pois: Quem é Jesus? Ele não é outra coisa senão o Reino de Deus em pessoa” (Moltmann, 2022, p. 18). Essa relação torna nítida a ligação ancestral entre o Criador e a ancestralidade através de Jesus.

Penso, na verdade, que é possível buscar na experiência ancestral, seja de fé, social ou cultural, formas de construir o futuro.

E, com a possibilidade de ver nas sementes sob os escombros do céu, um novo germinar, um novo olhar para como o dia pode ser diferente, considerando saberes antes negados com o que foi deixado para trás intencionalmente por quem não nos enxergou como seu outro, podemos colocar nossa voz para ser ouvida.

Mesmo que isso incomode os tímpanos da branquitude que se cercou das certezas baseadas em sua própria imagem, reflexo visto na água suja da colonialidade empossada do colonialismo. Mas, como disse o Apóstolo Paulo a Timóteo, quero fazer uso do texto bíblico, para que, falando do lugar de teólogo cristão evangélico, chamar a atenção sobre a profecia que precisa ser proferida, ainda que venha a incomodar os ouvidos dos que militam no antiReino, sendo essa uma das vocações deste texto: profetizar. “[...]virá um tempo em que alguns não suportarão a sã doutrina; pelo contrário, segundo os seus próprios desejos, como que sentindo comichão nos ouvidos, se rodearão de mestres” (2Tm 4:3).

A tristeza que sinto, ao escrever essas linhas, é que a igreja institucionalizada e pautada na teologia colonial, se cerca de mestres que adaptam um evangelho que mais

representa o *evangelium* romano, que traz a *pax romana*, de um império que mais aprisiona do que liberta, que mais segrega do que um Reino que congrega.

A teologia colonial pavimentou uma doutrina ao sabor dos seus próprios desejos por dominação e poder. Não parece um reflexo da sã doutrina que o Apóstolo Paulo se refere ao orientar seu discípulo Timóteo, que se faça guerras justas aos povos indígenas por esses não serem cristianizáveis e por isso lhes escravizar, saquear suas terras e lhes explorar os corpos e matar.

Não parece componente da sã doutrina uma leitura literalista do texto bíblico que gera, nos dias de hoje, o desejo escravagista de açoitar corpos negros por sua divergência religiosa ou lhes subjugar como uma continuidade do comércio transatlântico de sujeitos pretos.

Chegou o tempo. Sou a comichão no seu ouvido.

Não há mais espaço no centro do discurso para o silenciamento unívoco sobre as vozes não brancas. É necessária uma postura antirracista no campo da produção do conhecimento teológico. E uma postura antirracista começa por reconhecer o erro histórico que causou a morte, mas, de imediato, implementar medidas de reparação, de reconhecimento e de se colocar ao lado na luta que continua até hoje contra o racismo, seja ele contra indígenas ou negros.

A Ecoteologia Cristã, para ser Decolonial, precisa, necessariamente, se contrapor ao racismo em todas as suas expressões, ou seja, ser antirracista, fortalecendo a voz desses povos. E aprendendo, inclusive, sobre a espiritualidade com eles. E, para ser Ecoteologia Cristã, necessariamente precisa ser Decolonial, pois o homem/Deus que a inspira nasce numa condição de palestino, em sua época com o território colonizado por Roma. Condição essa que se mostra hoje por intermédio do estado colonizador do Estado de Israel sobre o povo palestino. Nos dois casos, a decolonialidade se apresenta pelo meu viés de cientista que observa os fatos citados. Porém, no caso de Jesus em seu tempo, e dos palestinos contemporaneamente, aplica-se a posição de contracolonizadores apresentada por Nego Bispo que veremos no decorrer deste estudo.

Como aprendi observando Sankofa, tecnologia ancestral Adinkra do povo Akan, devo encontrar a forma de construir o presente e o futuro, buscando as categorias

ancestrais, que ficaram no passado, e essas são as que, no panorama apresentado anteriormente, foram subalternizadas.

Subalternizadas em todas as suas esferas, sejam elas do saber cultural ou da espiritualidade, mas, principalmente da existência como sujeitos de suas histórias.

3 CONCEITOS FUNDAMENTAIS PARA A ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL:

Olhando para o panorama apresentado na introdução e no capítulo anterior, onde minha própria história e ancestralidade Kaeté desvelaram as marcas dessa invasão colonial em minha espiritualidade, a partir daqui, tratarei de uma proposta para se reconstruir a dinâmica da espiritualidade cristã em territórios permeados pela colonialidade, termo que será conceituado ainda neste capítulo a partir da obra do pensador peruano Aníbal Quijano.

Durante esse capítulo, dedico-me a conceituar os termos que são caros a esta caminhada, de forma que a espiritualidade possa ser experimentada com a contribuição da Ecoteologia Cristã Decolonial.

À medida que avanço nos subtópicos, vou construindo uma escala progressiva até desenhar o que chamo de Ecoteologia Cristã Decolonial, fazendo uma trilha que percorre a observação dos prolegômenos (os prefácios do cristianismo). A partir dessa ótica, substituo esse termo prolegômenos, neste trabalho, pelo termo sementes, e crio a imagem do que me toca a entender como estrutura básica que sustenta e propõe o que há de vir. Entendo-as como o ponto básico para que qualquer árvore possa vir a existir.

Dentro dessa construção de imagens e conceitos, começo fazendo uma menção preliminar sobre a semente primordial para essa semeadura, que é o Deus Criador. E, de forma um tanto heterodoxa, diante da imagem que estamos habituados a ver como o Criador é descrito, uso o termo fluido para tentar identificá-lo.

Talvez esse termo possa, em um primeiro momento, apresentar à mente de quem lê, uma imagem flácida, frágil e sem forma. De fato, gostaria de me apegar à categoria “sem forma” para, inicialmente, fugir da tentação e da tentativa de impor-lhe os limites antropomórficos, ou seja, da figura humana, e até mesmo andromórficos, da figura masculina. Essa compreensão do Criador como um fluido que permeia a totalidade da existência reverbera com a percepção ancestral Kaeté de que o sagrado não está circunscrito a figuras delimitadas, mas se manifesta na própria vitalidade da Natureza e em suas múltiplas expressões, como tive a oportunidade de mencionar no capítulo anterior.

Explico.

Por uma questão prática, mesmo que neste trabalho me mantenha firme na crítica à razão ocidental, me valho da lógica da decolonialidade em que não se pretende deslegitimar o conhecimento do Norte Global, mas sim ocupar o centro da episteme com diversidade de saberes. Licenciado pela ausência de sectarismos, me apoio no pensamento de alguns autores e textos europeus para trazer à mesa a possibilidade de pensar o Criador como fluido.

Seguindo na explicação, recordo que em sua obra denominada *Epístola aos Romanos*, Karl Barth, teólogo alemão do final do século XIX, faz sua elaboração e chega à conclusão de que o Criador é totalmente outro (Barth, 1922), fazendo alusão ao fato de que não é possível defini-lo a partir de nossas categorias finitas e limitantes.

Baseado nessa lógica em que Barth diz que o Criador é sempre outro à medida que ele tenta identificá-lo, me direciono também ao contexto, como um paralelo interdisciplinar, ao pensamento da mecânica quântica de forma que, observando o *quantum*, é necessário levar em conta as condições ao seu redor, bem como o observador, pois o *quantum* pode se manifestar como partícula, mas também se apresenta como onda e colapsa, tornando-se observável, de forma que não pode ser definido objetivamente.

Gostaria de citar também o início do Credo de Niceia para basear minha opção por esse termo, porque o Credo diz “Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”⁵.

Nesses termos, o Credo de Niceia não me permite pensar que o Criador do céu e da terra possa estar contido nessa porção material, limitante de estrutura física. Mas, ao mesmo tempo que ele não cabe nessa limitação, se apresenta manifesto em tudo que criou, fazendo com que, em não se podendo mensurá-lo ou contê-lo no que é conhecido, a história, a materialidade da criação, a percepção que se apresenta na minha limitada cognição é que o Criador se apresenta como um fluido no qual toda a criação está imersa, resultado de sua intenção criadora de, abrindo espaço em si, permitir a existência do outro.

⁵ Disponível em <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/annus-fidei/professione-di-fede.pdf> acessado em 21/05/2025

Assim, penso que, existindo nele, a Criação imersa está embebecida de sua presença, que se identifica desde a mais grandiosa manifestação até o mais simples representante dessa.

Partindo, então, dessa compreensão, a espiritualidade me toca especialmente.

Me toca porque essa realidade está exposta denunciando a presença do Criador em toda a sua Criação e, mesmo assim, as missões de evangelização seguem a mesma cartilha de demonização, desumanização e rebaixamento de tudo que se apresenta como próximo à Natureza onde o Criador se manifesta e se permite perceber.

A teóloga ecofeminista Ivone Gebara faz, logo no início de sua obra, uma menção muito potente sobre esse quesito e como isso fica evidente a real estruturação que a teologia colonial construiu para acumular poder. Ela diz que

Para muitos antropólogos, tanto a natureza como as mulheres são apreendidas como realidades inferiores à cultura, a qual é associada aos homens. A separação entre natureza e cultura tornou-se uma chave interpretativa importante para a civilização ocidental manifestando-se através da separação entre as ciências humanas e as ciências exatas e também a organização política. Grupos humanos foram denominados primitivos e classificados como mais próximos à natureza. Inferiores, portanto. Isso justificou diferentes formas de dominação: negros, indígenas e mulheres faziam parte da natureza, o que justificava sua submissão à ordem da cultura. (Gebara, 1997, 10, 11)

Gebara toca essencialmente no que apresento nesse trabalho. Ou seja, a Natureza foi subalternizada ao status de passiva de exploração e, tratando-a como um pacote, se colocou nesse pacote todos aqueles que, diferentes do padrão, também se destinavam à exploração. Essa lógica opressora, tão bem descrita por Gebara, é a mesma que, historicamente, impôs silêncios e vergonhas sobre a identidade e os saberes de meus antepassados, transformando sua rica relação com a Criação em um objeto de dominação, como aprofundi em 'A Origem do Objeto'. Diante disso, a estrutura do fazer teológico precisa ser revisada, bem como atualizada a forma de ler toda a revelação do criado e, assim, propor uma nova forma de caminhar na fé.

Esse tema me toca, especialmente, por conhecer um pouco pelo que passaram, sobretudo minhas ancestrais, e como lhes foi imputada vergonha em ser o que eram, mulheres indígenas e negras, ao invés da honra, conheceram a dor. Foram obrigadas a esquecer sua história, cultura e saberes por força de uma religião que as subalternizou

junto com tudo que sempre lhes foi fundamental. Essa forma de ser e estar no mundo é, então, imputada por aquilo que irei chamar daqui por diante de teologia colonial, através da qual, minhas ancestrais tiveram-lhes imputadas desonra e sofrimento.

Com isso, conceituarei: Ecoteologia, Deus Criador, Colonialidade, Decolonialidade, Contracolonialismo, Ecoteologia Cristã Decolonial.

3.1 SENTIPENSAR A ECOTEOLOGIA

Para conceituar Ecoteologia, é necessário apontar uma definição mais aparente do que se entende por Teologia, de modo que o acréscimo do prefixo “eco” não passe a denotar apenas uma alegoria, ou um pingente modista, mas que entregue seu caráter profético diante de uma teologia antropocêntrica.

Para tanto, uma percepção diante de nossos olhos é que a teologia é um discurso interessado, como diz James Cone em “Deus dos Oprimidos”(Cone, 2020), e ela também é um discurso sobre a fé em Deus, como aponta o mesmo autor em sua obra “Teologia Negra” (Cone, 2020).

Com essas duas afirmações, podemos pensar na parcialidade que a teologia carrega, mediante o atravessamento que o teólogo ou a teóloga recebe do seu espaço vital. Isso porque se torna impossível dissociar o intérprete da revelação de sua condição, seu território e sua cultura para que esse faça uma obra neutra e livre de atravessamentos.

A teologia que chega até este território se ocupa de falar sobre o que a humanidade, de onde é oriunda, entende a respeito da história de sua busca por Deus, da sua constante tentativa de se relacionar com ele, a partir de um referencial bem localizado e etnocentrado. E, portanto, fala de si mesma.

Desse modo, a teologia colonial, que chegou e colonizou o território de Abya Yala, tem se apresentado em um discurso sobre a projeção que o ser humano - homem-branco-europeu - faz de si mesmo em Deus. E, de fato, essa busca sempre se alonga porque ele, Deus, o Criador, é sempre totalmente diverso do que se busque encontrar.

Assim, minha percepção é que a religião continua tentando identificá-lo no campo humano e identificar-se no “corpo” de Deus.

Não falo isso me referindo à encarnação do Criador em seu Filho, mas no que percebo do sentido inverso no qual esse ser humano, etnocentrado, molda um deus à sua própria semelhança. Antropomorfizando Deus, tentando achá-lo nos reflexos de suas próprias ações degradantes como a escravização, o genocídio negro e indígena, as cruzadas que colocaram a assinatura do Criador nas nossas próprias conclusões, apontam noutra direção oposta a Jesus Cristo. E quando falo “nossas”, estou me referindo ao ambiente da teologia contemporânea, como se dá. É nela onde eu também me encontro inserido.

Essa teologia, com o corpo exposto, que inúmeras vezes legitima violências em nome de uma postura alinhada com o Cristianismo. Com minha formação e referências, inicialmente postas a partir desse lugar, não posso me dissociar dele por discordar diametralmente de suas construções, mas posso criticá-las apontando as estruturas contraditórias. E por isso, por muitas vezes, meu modo de teologar traz em si marcas e características que quero aos poucos superar, e o tenho tentado, expondo-me neste trabalho.

Desse modo, neste próprio texto, à medida que tento sinalizar o distanciamento da ocidentalidade, percebo-me com esses traços aparentes e presentes, porque estou inserido nela. E os acolho, enquanto não os posso substituir e deixar ir.

Mas, ao mesmo tempo, aproveito esse atravessamento ocidentalizante para, utilizando as ferramentas da ocidentalidade, construir a proposição que subverta a opressão colonial e contribua na construção de outra forma de ser e estar no mundo.

Esse etos ocidentalizado, eurocentrado, antropocentrado, no qual os autores são sempre homens brancos, que falam a partir de seus gabinetes e livros grossos, que dizem sobre suas elucubrações e apontam as regras engessadas em livros, prédios e dogmas para a espiritualidade, se reproduz no trato com a Criação a ponto de vê-la como um meio, combustível para a máquina do sistema vigente.

Onde está a dimensão corpórea dessa relação? Onde está a materialização do desejo de Deus de reconciliar ao criar? (nephesh)⁶. São sempre, ainda que elaboradas, formas humanas de distanciar, não de aproximar o divino.

⁶ A palavra é נֶפֶשׁ (neshâmâh, no aramaico), muitas vezes traduzida apenas como alma, carrega consigo muito mais que esse significado. Podemos entender que ela está mais relacionada com a intenção, vontade criadora de Deus

A Ecoteologia também é parcial. Parcial, porque é obra humana na tentativa de interpretar a ação do Criador em sua Criação. E por ser parcial, feita pelas mãos de um teólogo de ancestralidade indígena Kaeté, cuja cosmovivência se manifesta na relação de interdependência com a terra e na memória viva das lutas contra a subalternização, não há como ser a mesma feita por colegas que não tenham a mesma origem que eu, mas que trazem em si a experiência e a tez que coaduna com a teologia do templo. Essa, sendo a teologia que, baseada na *Sola Scriptura*, um pilar fundamental da Reforma Protestante, distancia o fazer teológico do chão, do território da espiritualidade que vem, cada vez mais, sendo demandada entre pessoas, postas pela religião num não-lugar, “como não-ser”. (Cone, 2020, p. 44). Isso é uma crítica, e a aprofundarei no próximo capítulo, onde tratarei de um aprofundamento bíblico e partirei dessa crítica que provoca nossa reflexão e a faz partir da *Sola Scriptura* para um 'Também na Escritura'.

Por ora quero posicionar o porquê do meu modo de fazer teologia ser diferente e, portanto, me dedico a fazer Ecoteologia Cristã Decolonial.

Não se trata de uma opção, senão da constatação de que não há outra forma, outro caminho. Posto que, ao me condicionar a reproduzir a teologia empacotada e importada da Europa e dos Estados Unidos, branca, estaria gerando uma automutilação por desconsiderar frontalmente o que me constitui. E o que me constitui é atravessado pelo meu território, pela minha ancestralidade e pela multiculturalidade do meu povo.

Encontro nessa minha constatação o eco da 'implicação metodológica' de James Cone ao se deparar com o mesmo cenário diante de si.

Exatamente por ter vivido em Bearden, não posso fazer a separação de minha perspectiva teológica. Eu sou um teólogo negro! Portanto, devo abordar o tema da teologia à luz da igreja negra e do significado disso em uma sociedade dominada por brancos. Eu não reconhecia essa implicação metodológica até o verão de 1966, quando Willie Ricks soou o grito de “poder negro” e Stokely Carmichael se uniu a ele como porta-voz filosófico. Contudo, muito antes disso eu sabia no profundo do meu ser que as abordagens europeia e norte americana da teologia não lidavam com as questões que surgiam na minha experiência. (Cone, 2020, p. 43)

insuflada na criatura humana que pode ser entendida pela inspiração como conta em “[...]um sopro, vento, hálito irado ou vital, inspiração divina, intelecto [...] O significado é paralelo a *nephesh* e *rûah*. A palavra se refere ao sopro de Deus[...]” (Bíblia Palavra-chave, 2009, p. 5389)

Cone aponta que, diante da latente condição do negro frente ao evangelho, buscar suas estruturas culturais, territoriais, de experiência na fé a partir de seu povo se apresentava fundamental pois, o contrário disso tecia para o futuro um pano estéril de embranquecimento de uma população no cristianismo que tinha outra experiência com o Criador.

Eu, sou um ecoteólogo negro de ancestralidade indígena Kaeté, e isso me faz perceber a experiência de tantos com quem tenho vivido a mesma busca e encontro com a experiência do evangelho de Jesus na nossa ancestralidade indígena, tanto que não cabe fazer essa reflexão como intelectualização da fé intermediada por certezas absolutas apenas do templo que não se encontram com a experiência desses, mas que se confrontam.

Portanto, sendo parcial, a Ecoteologia não é uma só, mas ocorre a partir de seu território e, há vezes em que, num mesmo território, se exija abordagens e métodos distintos.

Na América Latina – e só vou chamá-la assim, e não de Abya Yala, neste momento, para poder tratar da Ecoteologia Latino-Americana, ou da Libertação – e essa Ecoteologia da Libertação, tem como seu mais proeminente representante, e por que não dizer seu fundador, o Teólogo da Libertação, Leonardo Boff, que na pujança da TdL, refletindo sobre o sofrimento do pobre, percebe que esse sofrimento também encontra a Terra.

Como se situa a teologia da libertação diante da preocupação ecológica? Inicialmente devemos reconhecer que a teologia da libertação não nasceu no horizonte da preocupação ecológica [...] O fato maior e desafiador não era a Terra como totalidade ameaçada, mas os filhos e filhas da Terra explorados e condenados a morrer antes do tempo, os pobres e oprimidos. Com isso não significa dizer que suas intuições básicas tenham pouco a ver com a ecologia. Elas têm a ver diretamente com ela, pois o pobre e o oprimido são membros da natureza e sua situação representa objetivamente uma agressão ecológica. (Boff, 2021, p. 150)

Com isso, Boff afirma que não há libertação se o entendimento não for de que o sofrimento e a opressão também alcançam a Criação. Embora ele não utilize o termo Ecoteologia, fica nítido que o teólogo compreende a abrangência de uma reflexão interpretativa para o que nos acostumamos a reconhecer como Plano de Salvação.

Nessa esteira, Leonardo pavimenta um caminho que torna fundamental o pensamento ecológico no que tange à espiritualidade do evangelho. Por assim ser,

ecoteológico. Não há como conceber libertação sem que a Terra seja liberta das dores de parto que fazem com que ele perceba que o grito dela é também o grito do oprimido. Mais ainda, a Terra está sendo oprimida pelo avanço da dominação gananciosa do ser humano que busca, a despeito da finitude dos elementos, atender a seus anseios por consumo.

Nessa direção da compreensão da Ecoteologia, outro autor que apresenta uma forma de conceituá-la é Afonso Murad, quando diz que: “a ecoteologia reflete sobre o lugar do ser humano na Criação, estimula a promoção da justiça socioambiental e implementa uma espiritualidade de comunhão, encantamento e indignação” (Murad, 2019, p. 87).

Murad nos diz que algumas dimensões, diferente da teologia colonial, são fundamentais para o exercício da Ecoteologia. Essas dimensões apresentam um movimento que localiza o ser humano na Criação, indicando que ele é parte dela, mas que esta não é uma posição estática. Tal como a TdL que evidencia a justiça como marcador do Reinado de Deus, a Ecoteologia, em Murad, demonstra essa justiça para além do ser humano, mas que ele usufrui dela, junto com os demais seres da Natureza, numa espiritualidade que também não é estática, mas se move em comunhão, celebra o encantamento com a grandeza do Criador refletida na Criação e se move com a indignação frente ao pecado que saqueia e mata a Terra.

Afonso Murad nos ajuda a perceber a dinâmica da Ecoteologia e sua transversalidade em não se localizar como um tema da teologia, mas isso veremos mais adiante.

Assim, conceituar Ecoteologia é antes de tudo, sentipensar as questões que alcançam o território e seus participantes.

Porém, para seguirmos esse caminho, é necessário compreender como se dá o *sentipensar* e o que vem a ser.

O termo em questão é uma elaboração a partir da ideia de *corazonar* dos povos indígenas em Abya Yala que pressupõe a reflexão e a racionalização entrelaçada ao sentir, às emoções nos saberes. Essa interconexão entre razão e emoção, entre o pensar e o sentir, não é uma novidade acadêmica para mim, mas uma herança ancestral vivenciada na prática diária dos saberes Kaeté na relação com meu avô e com meu pai,

onde a compreensão do mundo emerge da interação profunda com o território e com a coletividade, tal como busco expressar no 'ensaio romanceado' que abre este trabalho.

Há um autor que não pode deixar de ser citado neste aspecto para, somente depois tratarmos qualquer outra citação, que é Eduardo Galeano, o qual, com seu profundo trabalho *As Veias Abertas da América Latina*, apresenta a realidade deste território subalternizado, chamado pelo colonizador de América Latina.

Galeano faz o conceito de *sentipensar* transversal em todo seu trabalho de ler o Sul Global, construindo uma trilha de denúncia da colonialidade. Mas é na obra *Mulher* que ele faz uma pergunta inquietante, dentre outras, no poema “Charlotte”, que evidencia esse conceito e nos leva a refletir como usá-lo para o fazer ecoteológico cristão decolonial. Galeano pergunta “E se a razão e a emoção andassem de braços dados? E se os pregadores e os jornais dissessem a verdade? E se ninguém fosse propriedade de ninguém?” (Galeano; Nepomuceno; Faraco, 2015, 92). Provocando não somente o uso do *sentipensar*, mas o não permitir que esse pensar seja propriedade ou eco de outros, senão um resultado do harmonioso processo de ser afetado por seu território e com isso produzir uma racionalidade afetada pelos sentidos.

Nessa mesma direção, Arturo Escobar mostra que:

Sentipensar com o território implica pensar com o coração e com a mente, ou do raciocínio do coração, como dizem os colegas de Chiapas inspirado na experiência zapatista; é o caminho em que comunidades territorializadas aprenderam a arte de viver. Este é um chamado, então, para que o leitor sente com os territórios, culturas e conhecimentos do seu povos - com suas ontologias -, mais do que com os conhecimento descontextualizado que fundamenta as noções de “desenvolvimento”, “crescimento” e, até, “economia” (Escobar, 2014, p. 16)

Com isso, Escobar mostra que a arte de viver, por ser territorializada, leva os sentipensantes a se desviar dos conhecimentos descontextualizados que fundamentam as noções de desenvolvimento, crescimento e economia que, dadas suas origens de embasamento na modernidade, se antagonizam ao que propõe a relação e o relacionamento com a Terra e uma espiritualidade enraizada.

Por esse motivo, posso vislumbrar que ela, a Ecoteologia, em sua função de perceber e buscar a interpretação por meio do encantamento e da comunhão, é dada desde a eternidade quando compreendida no ato do Criador através do Filho.

15.Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, 16.porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. 17.Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste. 18.Ele é a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. Ele é o Princípio, o Primogênito dos mortos, (tendo em tudo a primazia), 19.pois nele aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude 20.e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz (Col 1: 15-20)

A intenção de salvação, como a implantação do sistema de plenitude de vida do Reino de Deus, já estava dada desde a eternidade, como pode ser visto neste trecho da carta do Apóstolo Paulo aos Colossenses. E é nessa dimensão salvífica, a ser descortinada para a relação holística, intensa, profunda e constante com o Criador em tudo e com tudo o que criou, que a Ecoteologia se aplica.

Isso não se alcança apenas racionalizando, mas com os afetos que uma relação de interdependência pode causar. É necessário sentir-se como um/a com a Criação. Somente assim se faz sentipensar a Ecoteologia.

A carta paulina não está aqui apenas apresentando a grandiosidade do Filho de Deus — como se isso fosse pouco —, ela está apresentando a largura, o comprimento e a profundidade do que o Criador tem como intenção para sua Criação, através da graça como “preparação messiânica do mundo para o Reino de Deus” (Moltmann, 1993, p. 19-20). Interdependência de quem cultiva e guarda enquanto se é Criação.

Esse sentipensar permite que tenhamos uma compreensão de que a Ecoteologia não se ocupa somente de discursar sobre a fé, ou sobre o testemunho da palavra de Deus em um território ou bioma, mas se envolve no contexto de seu plano para a Criação, dessa forma, também me é possível construir uma conceituação para a Ecoteologia pelo caminho da etimologia que indica a perspectiva apresentada por Paulo, reforçada por Murad e Jürgen Moltmann, teólogo alemão.

Uma vez que nosso contexto teológico ocidental pensa a partir da língua grega, haja vista toda a história do texto bíblico até os nossos dias, podemos observar um conceito de Ecoteologia através da própria formação do termo, lendo os radicais gregos que compõem essa palavra. Ela passa, então, a ser apresentada pelo encontro de: (Oikos + Theos + Logos).

Nesse sentido, o primeiro termo (*Oikos*) se refere ao todo criado por Deus, à casa comum. O *Oikomene* de amor, de trocas, de interdependências. Em seguida, soma-se o termo (*Theos*) como a própria divindade, mas não só isso. O termo *Theos* traz consigo um peso de excelência mais intenso porque se relaciona com a essência da verdade. E, então, o terceiro termo (*Logos*) traz, não somente o conceito de palavra ou conhecimento, mas que é o próprio Verbo, conhecimento, mas a palavra que cria e diz sobre a sua própria Criação que é “muito bom”, conforme registrado em (Gn 1:31). Dessa forma, pode-se conceituar a Ecoteologia como o estudo da palavra do Criador sobre tudo o que criou. E, deste modo, podemos afirmar que o fazer Ecoteológico se estabelece na conexão com o Criador pela coexistência harmônica entre todos os seres na Criação que o revela.

Entendendo, então, essa construção conceitual, o fazer Ecoteológico é algo que ocorre no chão da vida real dos povos subalternizados no Sul Global. Com cor, cheiro e sabor, na coletividade para que a vida seja mantida e não em detrimento dessa para uma finalidade limitada a interesses privados, que foi o caso da teologia colonial que chegou com a invasão deste território. Essa chega com a finalidade de legitimar a invasão e submeter aos reis europeus a informação de quais riquezas se poderiam explorar, bem como manipular os corpos das pessoas que já ocupavam essa terra. Isso pode ser percebido com indignação na carta de Pero Vaz de Caminha, carta essa que trago alguns fragmentos nos próximos capítulos.

Com isso, fico pensando que a espiritualidade proposta por tais intenções, suscita em mim um questionamento profundo sobre qual validade essa teologia colonial tem para os corpos e vidas subalternizadas no Sul Global. Validade para a vida, ou para a morte? A vida plena é a finalidade para a qual se mantém a relação com o Criador, mediatizado na Criação. É o princípio do verbo que encarna na história por intermédio da Ruah para a consumação no *eskathon*⁷. E não é isso que pode ser percebido na ocasião da chegada dos invasores, tampouco na colonização e posterior colonialidade que se

⁷ Correspondente à escatologia, o estudo das últimas coisas, é percebido por exemplo quando alguns cristãos no Século I d.C. acreditavam que o fim do mundo ocorreria durante as suas vidas, como consequência da segunda vinda de Cristo. À partir dos conselhos que o apóstolo Paulo deu aos cristãos em Tessalônica, é possível perceber que alguns argumentavam que a volta de Jesus era iminente e que tais especuladores pregavam ativamente essa sua teoria.

mantém no cristianismo elaborado ao longo dos últimos cinco séculos neste território em sua maioria.

Porém, há algo que, como visto no início desta conceituação com a parcialidade, parece surgir dessa característica que vem embutida em toda e qualquer conceituação.

No caso da Ecoteologia da Libertação, percebemos Leonardo Boff abordando a grande diversidade de Gaia, como ele se refere ao todo da terra com seus fluxos vitais, e fico aqui na tentação de lê-lo somente a partir de sua seara de pensamento com a categoria do pobre, definindo os sujeitos humanos que sentem o sofrimento e gritam junto com a terra como tal, sobretudo a partir da colonização eurocristã que mencionei no parágrafo anterior. E com essa categorização, me recordo de outra categoria muito característica da filosofia ocidental, a saber, a categoria de totalidade. Essa categoria pode ser observada a partir da obra de Enrique Dussel.

Enrique Dussel, pensador argentino radicado no México, é uma dessas vozes que brotam das veias abertas de Abya Yala, contestando os alicerces filosóficos que sustentam a modernidade/colonialidade e suas práticas de exclusão. Seu pensamento nasce da dor de quem foi lançado para fora da história oficial e busca, a partir daí, refundar outro caminho para a filosofia: aquele que parte do oprimido, do pobre, do que foi reduzido ao "não-ser" por uma totalidade que se absolutiza em sua pretensa universalidade, a do pensamento eurocentrado.

A totalidade é o sistema de dominação que exclui, por sua própria estrutura, ao Outro, ao diferente, ao exterior, o qual aparece então como o 'não-ser', como a 'inexistência'. A exterioridade não é compreendida senão como ausência de ser, como algo ainda não integrado ou assimilado à totalidade.(Dussel, 1982).

Dussel nos convida a romper com essa totalidade que se fecha sobre si mesma e constrói um mundo no qual só há lugar para o que se assemelha ao centro europeu e seu horizonte interpretativo. Tudo o que está fora desse horizonte – os povos indígenas, negros, pobres, mulheres – é lançado ao exterior como "não-ser", como aquilo que só pode existir se for assimilado, apagado ou submetido. Essa dolorosa redução ao 'não-ser' ecoa profundamente nas experiências de meus ancestrais Kaeté, cujas identidades e saberes foram sistematicamente negados e silenciados pela imposição da totalidade eurocêntrica pelo viés da religião, ao ponto de experimentarem um agudo esquecimento

sobre suas origens. Tenho dores por saber que isso está apoiado na narrativa que aponte em 'A Origem do Objeto'.

Sua proposta de Filosofia da Libertação emerge como uma insubordinação epistemológica, uma desobediência contra o sistema mundial moderno-colonial. E, nesse sentido, ela convida a Ecoteologia Cristã Decolonial para esse alinhamento, pois também aponta para a necessidade de uma nova relação com a realidade: não mais a partir do colonizador ensimesmado, mas desde os corpos, os territórios e os clamores dos que foram historicamente silenciados.

Assim como nesta dissertação se propõe uma escuta aos territórios vivos e às espiritualidades subalternizadas, Dussel também propõe que o verdadeiro ponto de partida do filosofar está fora da totalidade dominante – na exterioridade dos oprimidos, na voz que clama desde o outro lado da fronteira da história oficial.

Quando se reconhece o outro como alguém, um além da totalidade, é possível uma “práxis de libertação” que procura reconstituir a alteridade, a liberdade de quem vive oprimido na totalidade. Essa práxis é essencialmente anti-fetichista, porquanto nega a falsa divindade da totalidade (o “fetiche”) no serviço ao “pobre” erótico, pedagógico e político (Dussel, 1980, p. 85).

Essa orientação de Dussel possibilita um vislumbre para pensar a Ecoteologia com outros recortes e aprofundamentos que estão para além da eurocentralidade.

Pensar a matéria sobre a qual me debruço neste trabalho, e a partir do território de onde parto, não é possível utilizando a categoria de totalidade, segundo pudemos observar apresentada pela obra de Dussel. Não que ele esteja defendendo isso, mas ele desenha para que possamos entender essa categoria no pensamento eurocentrado.

De todo modo, há que se buscar outras formas de inferir sobre a categoria de totalidade, tentando buscar fontes que nos ajudem a reforçar essa tese, mudar de opinião, ou nos ofereça um caminho mais adequado ao pensamento constante neste trabalho. Aprofundar a pesquisa sobre a totalidade nos levaria, por exemplo, a abrir um diálogo com a totalidade concreta, o que não é o objetivo deste trabalho. Esse diálogo nos levaria a um aprofundamento no método histórico-materialista, no qual se encontra uma dimensão de flexibilidade na compreensão de totalidade, mas que indica uma condicionalidade à presença do contraditório em seu interior, sem o qual, chamado de “negatividade”, a totalidade seria morta.

O que me ocorre nessa construção é que, mesmo com essa flexibilização, tende-se a considerar uma massa única, porém com diferenças internas, mas que busca caminhar na direção dos mesmos objetivos, como aponta Maria Angelina B. de Carvalho de A. Camargo ao analisar o pensamento de Karl Marx onde

O autor considera que o que dá forma à totalidade são as contradições (a negatividade) imanentes ao processo social e o que lhe dá movimento são as mediações, formando entre si uma relação de unidade na diversidade “[...]uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade” (Marx, 2012, p. 253), a partir da ação recíproca de afirmação ou negação de uma determinada forma social (Camargo, 2023, p. 17).

A grande questão está em: quais são esses objetivos e quem os define como comuns a todas as diversidades, se os núcleos dos pensamentos são completamente diferentes, opostos no que se refere, por exemplo, à diferença entre bem-estar e Bem Viver? Os mundos em conflito desde a colonização apontam em direções diferentes, e isso nos põe em uma situação que exige de nós atenção às peculiaridades de cada heterogeneidade.

Talvez Leonardo Boff, na construção da Ecoteologia da Libertação, ao categorizar o grupo humano como pobre, não alcance as especificidades necessárias para o fazer ecoteológico que lida com os diferentes grupos humanos em Abya Yala, mas abre um caminho que nos faz pensar ao mencionar que

A ecologia dá corpo a uma preocupação ética, também cobrada de todos os saberes, poderes e instituições: em que medida cada um colabora na salvaguarda da natureza ameaçada? Em que medida cada saber incorpora o ecológico, não como um tema a mais em sua disquisição, deixando inquestionada sua metodologia específica, mas em que medida cada saber se redefine a partir da indagação ecológica e aí se constitui num fator homeostático, vale dizer, fator de equilíbrio ecológico, dinâmico e criativo. Mais do que dispor da realidade ao seu bel-prazer ou dominar dimensões da natureza o ser humano deve aprender o manejo ou o trato da natureza obedecendo a lógica da própria natureza ou, partindo do interior dela, potenciar o que já se encontra seminalmente dentro dela (Boff, 2021, p. 18).

No decorrer do seu livro, Boff faz um aprofundamento na questão indígena, sobretudo nas obras de manejo amazônico que lidou, ao longo dos séculos, com a harmonia na floresta, tecnologia e saber ancestral utilizado na manutenção da vida

equilibrada. Mas esse trecho nos vem à tona para questionar: em que medida a teologia, enquanto saber, está aberta para, abrindo mão de tutelar o outro saber e dizer sobre ele, ouvir esse saber como seu igual e se redefinir pela sua indagação?

Talvez, em algum momento na teologia colonial, tenham partido da teofania mesma para as ilações dos teólogos que nos antecederam, mas todo o resto discorre sobre o que se falou e se intuiu dessa teofania. Falta-nos encontrar abordagens para a coisa acontecendo. O Deus maior que tudo, acontecendo para fora desse limitado cerco intelectual, mas manifesto e real. A vida acontecendo na vida.

Por que pensar sobre o que se pensou? Porque teologar sobre a conclusão que se tirou, e não (eco) – no sentido de casa comum – teologar junto com o outro saber, de forma que se ouça a voz do Criador sobre e em tudo que fez e faz?

Nesse sentido, é necessário superar o que o colonialismo deixou. Mas, para conceber essa lógica, precisamos compreender decolonialidade.

3.2 O PENSAMENTO DECOLONIAL E O CONTRACOLONIALISMO

Ao longo do tempo viu-se a história ser escrita e ser feita acompanhada dos nomes de grandes pensadores, sobretudo no que se refere ao período renascentista e, posteriormente, também no período iluminista, em que esses pensadores (europeus, homens, brancos) apoiaram suas construções na filosofia grega e ocidental.

Essa, como um resgate dos valores estéticos, morais e do conhecimento desses antigos pensadores gregos, é mantida até os dias de hoje como cláusula pétrea ao produzir conhecimento e pensamento, ocupando o lugar de arbitragem para a definição do que é ou não conhecimento. E este, tendo sua gênese a partir unicamente dessa matriz.

Essa dinâmica mostra bem de onde parte a construção do pensamento ocidental, que ostenta diversas “verdades” que, por sua vez, geram decisões e desdobramentos nas histórias de outros povos que, não necessariamente partem do mesmo princípio na construção do pensamento, como meus ancestrais Kaeté, habitantes do litoral nordestino e da Mata Atlântica, cujo modo de ser e saber foi frontalmente confrontado e

subalternizado pela chegada do colonizador. Eles, no entanto, sofrem a força brutal exercida hegemonicamente e que se impõe sobre eles, pautada nessas bases filosóficas. Esse é o caso do pensamento da totalidade que exemplifiquei há pouco com o pensamento de Enrique Dussel.

Também fica nítida essa construção sobre as pessoas racializadas e classificadas como negras no processo escravagista, que passam, segundo Malcolm Ferdinand, por um processo de dupla ruptura, a saber: com o próprio corpo e com a terra.

Processo esse que os objetifica e os coloca em um lugar de não agência. O sujeito escravizado deixa de ser sujeito de si e fica sujeito à agência de outro ao qual pertence por ser agora um bem móvel.

Essa ruptura diz respeito, em primeiro lugar, à propriedade privada. Juridicamente, o escravizado não é senhor de sua pessoa nem de seu corpo. Ele não pertence a si. O escravizado pertence a, como especifica o artigo 44 do Code Noir [Código Preto] em 1685 que declarava-o escravizado como um bem móvel. Essa não posse jurídica tanto de si como de sua progenitura provoca uma perda do próprio corpo. Não se possuindo juridicamente, o escravizado, como estipula o artigo 28, não pode ser proprietário de terras: "Declaramos que escravizados nada podem ter que não seja de seus senhores. A ruptura da relação com a terra manifesta-se também na impossibilidade de participar das relativas à finalidade da utilização dessas terras, assim como daquelas relativas às culturas e aos alimentos cultivados. (Ferdinand, 2022, p. 75)

Ou seja, para além de “não-ser” por não estar compreendido no horizonte interpretativo do colonizador, o sujeito colonizado não passa de uma propriedade que não será levada em conta em opiniões, testemunhos, tutelas, nem poderá ocupar cargos ou atividades que lhe venham a requerer qualificação intelectual, como o mesmo autor vai descrever na sequência do trecho citado.

É o que podemos categorizar como colonialidade do poder na obra de Aníbal Quijano. Essa objetificação e o silenciamento, que negam a própria agência e a ligação com a terra, não foram alheios aos povos indígenas, como os Kaeté, que, apesar de sua natureza guerreira e desconfiada frente à colonização, viram sua identidade, sua ligação indissolúvel com a Mata Atlântica e o Oceano, e seus próprios corpos serem violados e redefinidos pelos invasores, inclusive através da ferramenta do genocídio.

É assim que se desdobra também, como um irmão univitelino, o pensamento teológico colonial, dogmático e estático, que estabelece os parâmetros do que deve ser

entendido como verdade no âmbito da espiritualidade e é imposto ao diferente, ao custo da banalização de sua cultura e experiência de espiritualidade, da espetacularização de seu sofrimento e do aprisionamento de seu corpo, relegando a esse sujeito à categoria de “não-ser” por estar para além do horizonte de compreensão eurocentrado e, como consequência, aprisionando-o em uma religião que o castra.

Até aqui, vimos como, no sistema ocidental, é visto o diferente no ponto de vista eurocentrado, ou seja, o não-ser. Vejamos o que Walter Mignolo diz a respeito da conceituação de natureza, de como o sistema ocidental a enxerga e influencia o cristianismo na construção de sua doutrina em relação à Criação.

Há um engendramento na percepção do que está para fora do corpo desse ser ocidental no sentido de dominar e explorar com o intuito de auferir vantagens que consomem a vida para o acúmulo de riquezas, inclusive no desdobramento do pensamento teológico ao afirmar que

[...] em 1590 o padre jesuíta José de Acosta publicou a *Historia natural y moral de las Índias*, a “natureza” era, na cosmologia europeia cristã, algo para conhecer; entender a natureza era igual a entender o seu criador, Deus. Mas os aimarás e os quíchuas não tinham essa metafísica; por conseguinte, não havia conceito comparável ao conceito europeu de “natureza”. Em vez disso, eles dependiam da pachamama, conceito que os cristãos ocidentais desconheciam. A pachamama era o modo como os amauta quíchuas e os yatiris aimarás – os amauta e os yatiris eram os equivalentes intelectuais silenciados do teólogo (Acosta) – entendiam a relação humana com a vida, com a energia que engendra e mantém a vida, hoje traduzida como mãe terra. O fenômeno que os cristãos ocidentais descreviam como “natureza” existia em contradistinação à “cultura”; ademais, era concebida como algo exterior ao sujeito humano. Para os aimarás e os quíchuas, fenômenos (assim como os seres humanos) mais-que-humanos eram concebidos como pachamama, e nessa concepção não havia, e não há ainda hoje, uma distinção entre a “natureza” e a “cultura”. Os aimarás e os quíchuas se viam dentro dela, não fora dela. Assim, a cultura era natureza e a natureza era (e é) cultura. Assim, o momento inicial da revolução colonial foi implantar o conceito ocidental de natureza e descartar o conceito aimará e quíchua de pachamama. Foi basicamente assim que o colonialismo foi introduzido no domínio do conhecimento e da subjetividade. Vinte anos depois de Acosta, Francis Bacon publicou o seu *Novum Organum* (1620), no qual propôs uma reorganização do conhecimento e declarou claramente que a “natureza” estava “ali” para ser dominada pelo homem. Durante esse período, antes da Revolução Industrial, os cristãos ocidentais afirmavam o seu controle sobre o conhecimento da natureza ao desqualificar todos os conceitos existentes e igualmente válidos de conhecimento, e ao ignorar conceitos que contradiziam o seu próprio entendimento da natureza (Mignolo, 2017, p. 6).

No relato trazido por Mignolo, podemos perceber três atos: a contemplação, a dissociação e a exploração, nesse movimento de se relacionar com a Criação, de apresentar sua espiritualidade eurocentrada.

No primeiro ato, o ser humano cristão europeu, olha para a Criação e vê nela uma possibilidade de entender o seu Criador que, nesse caso, é Deus. O primeiro ato trata-se então da contemplação. No segundo ato, deparando-se com a realidade indígena andina, esse sujeito cristão europeu, se defronta com a não compreensão dos sujeitos indígenas a respeito dessa categoria de separação chamada “natureza”. O europeu, então, percebe que, ao olhar para a Criação enquanto Natureza, projeta algo, a seu ver, dissociado de si. Há aqui uma separação. O segundo ato é a dissociação. No terceiro ato, surge a figura de Francis Bacon, determinando que a Natureza, para além de ser algo apartado do ser humano, é algo a ser dominada, fazendo uma exegese do texto bíblico defendendo a exploração pelo ser humano para que dela se retire tudo que ela possa dar. O terceiro ato é a exploração.

Fica demonstrado que nem sempre, na humanidade, houve a elaboração de que o ser humano é algo apartado da natureza e a deva explorar. Pelo contrário, era observando o todo – natureza/cultura - que o humano sempre foi parte e assim tinha um vislumbre do Criador que, no entendimento quíchua e aimara, é Pachamama. Da mesma forma, a espiritualidade ancestral, forjada na imersão com os ecossistemas do litoral e da floresta, compreendia o Criador manifesto na interdependência de todos os seres vivos e não-vivos, sem as dicotomias ocidentais que preparam o terreno para a exploração.

Porém, prevalece a lógica defendida por Bacon na sociedade da modernidade-colonialidade, em que a exploração vence a concepção de vida, tal qual o ser humano, realmente tivesse sobre si a autoridade de esgotar todos os elementos como se fossem seus recursos.

Nos nossos dias é possível observar a inversão desse processo do Criador ver no ser humano a sua semelhança. Projeta-se o ser humano em Deus e se cria um deus à imagem e semelhança do homem, que tenta oprimir outros fora do seu horizonte de compreensão, bem como explorar a Criação da qual faz parte para acumular riquezas pela força.

3.2.1 A Colonialidade em Anibal Quijano

Aníbal Quijano é um pensador peruano que, em suas reflexões, construiu o conceito de colonialidade do poder. Ele o fez a partir da análise da raça como um fator criado pelo pensamento do capitalismo colonial, que determinou a superioridade ou inferioridade das pessoas em contato com as expansões realizadas, inicialmente, pelos povos ibéricos.

Seu trabalho é fundamental para a compreensão do que essa colonialidade representa. Mesmo após a superação do sistema colonialista, ela continua moldando a relação com os povos e territórios que estiveram sob domínio colonial, mantendo a opressão, a escravização e a morte como metodologia para os povos inferiorizados e racializados.

Consequentemente, essas pessoas foram, e em muitos casos ainda são, privadas de acesso à terra ou a um salário – como se observa, por exemplo, na Lei de Terras no Brasil de 1850⁸ - nem tampouco à produção do conhecimento como algo que lhe seja inerente.

O que Quijano nos ajuda a perceber é a existência de uma metodologia da colonialidade que se impõe, utilizando a concepção de raça como o fator determinante da relação entre superioridade e inferioridade. Isso visa controlar quem pode ser, quem pode ter poder e quem pode saber. Como o próprio autor apresenta ao dizer que

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação de europeus para com não-europeus (Quijano, 2005, p; 118).

Segundo Quijano, a autodeterminação dos europeus como "brancos" e, consequentemente, a consolidação de uma ideia de superioridade, levou esses povos

⁸ LEI Nº 601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850.

dominantes a edificarem uma lógica que inferiorizou os povos da "América", expandindo tal concepção para o resto do mundo. Isso incluiu os povos trazidos como escravizados da África, concomitantemente ao avanço do comércio de pedras e metais preciosos advindos dessas terras que ocupam um lugar estratégico no Atlântico.

Essa inferiorização, gestada a partir da ideia de raça — uma construção que adquire seu formato atual após o advento da América —, solidificou a noção de poder exercida pelos chamados "povos brancos". Ao mesmo tempo, consolidou o arquétipo de quem não possui poder ou não pode exercê-lo.

Os povos que foram vitimados pelo colonialismo e herdaram, por conseguinte, a colonialidade, são os mesmos que também eram tidos como "sem alma" pela Igreja Cristã associada à colonização. Hoje, suas espiritualidades são demonizadas por não se alinharem ao horizonte interpretativo do pensamento eurocentrado da teologia colonial.

Do mesmo modo, por serem percebidos como diferentes pelo pensamento dominante, foram subalternizados ou até mesmo exterminados como organizações étnicas e sociais, sendo categorizados como incapazes de produzir pensamento próprio. Isso oferece um indicativo de como se deu a inserção dos povos não brancos na sociedade contemporânea. Quijano aprofunda essa reflexão, especialmente no que tange às relações trabalhistas, evidenciando a complexidade e o caráter intrinsecamente racista desse aspecto.

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial. (Quijano, 2005, p. 120)

É possível, portanto, observar a colonialidade materializada na análise já empreendida neste trabalho, por intermédio das percepções de Ferdinand, Quijano e Dussel.

No que tange à inferiorização dos povos não brancos através da categoria do “não-ser” — criada na razão ocidental, apoiada na filosofia grega e reproduzida na construção do pensamento ocidental na ideia de totalidade —, percebemos que ela se reflete na concepção de colonialidade presente na teologia colonial contemporânea. Essa colonialidade, por sua vez, define os sujeitos que podem poder, que podem saber e, sobretudo, que podem ser.

Poderíamos, de fato, analisar as categorias subalternizantes sob outras percepções, como as africanas ou indígenas. Contudo, elas não são compreendidas da mesma forma entre esses povos, seja no continente africano ou no americano. Tome-se, por exemplo, a definição de Ubuntu, conceito tão difundido e de vasto conhecimento que demonstra claramente que o sujeito não está isolado da comunidade nem do território. Abordaremos isso com mais profundidade ao tratarmos da Realidade Última e ao mencionarmos o comunitarismo. Além disso, o conceito de Ubuntu será revisitado através do pensamento de Mogobe Ramose mais adiante.

Isso, sem sequer mencionar o contexto indígena da cosmovivência e do Bem Viver.

Assim, o “não-ser” é uma categoria empregada pelo colonizador como forma de esvaziar o outro, não o reconhecendo como igual e bestializando-o. Esse processo o despoja de identidade, preparando-o para a escravização, conforme já apontava Frantz Fanon."

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente - isto é, por meio da polícia e das forças militares o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. [Neste sentido], a sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Ele é, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador que desfigura tudo o que tenha a ver com ética ou moral... (Fanon, 2020, p. 38).

Assim, afirmar que não há produção de pensamento e conhecimento significa corroborar com o colonizador em sua incessante saga de desumanizar o diferente, objetificando-o para a exploração. Mencionar que as espiritualidades são demonizáveis

é, no mínimo, supor que o Criador de todas as coisas pode ser reduzido a um ambiente doméstico. Este é um ato contínuo de negação da subjetividade do colonizado pelo colonizador, e tal negação não implica, de fato, a inexistência dessa produção. Entre o "dizer" e o "existir", reside um abismo imenso, e a esse abismo damos o nome de colonialidade. É precisamente disso que trata a construção da decolonialidade a partir dos estudos pós-coloniais.

3.2.2 A Decolonialidade

Existe algo que precisa ser feito contra essa certeza que as estruturas coloniais implantaram. Algo tem que ser feito com os restos que o sistema colonialista deixou, como uma organização que dominava territórios. Com isso, não estou falando ainda do neocolonialismo imperialista que temos hoje, mas da colonialidade que sobrou como uma herança ruim de um sistema que acabou, mas deixou suas marcas. Aí, surge a necessidade do pensamento decolonial, que o Mignolo, em sua obra, chama de “descolonial”.

Mesmo que eu entenda a “descolonialidade” como o processo de desmanche do sistema colonial – como as independências fizeram –, vejo a decolonialidade como o esforço pós-colonial pra construir outros mundos possíveis. Isso acontece criando diálogo e buscando o máximo de tipos de conhecimento diferentes pra construir pensamento e saber. Por isso, entendo que é bem em cima dos restos do que chamamos colonialidade que esses limites mostram o surgimento de culturas, saberes e processos ancestrais e milenares.

É nesse surgimento que meu trabalho ecoteológico se encaixa. Busco nas raízes da ancestralidade – que muitas vezes foram caladas pela vergonha imposta – a força e a sabedoria pra uma nova forma de 'sentipensar' a fé. Isso une corpo, mente e o território que vivemos, como já comentei no capítulo de introdução. Mas, no trabalho do Mignolo, vejo que o autor não se preocupa em separar esses significados. Pra ele, quando fala de “descolonialidade” ou “pensamento descolonial”, ele tá trabalhando esse tema como algo necessário pra ir contra o pensamento da modernidade/colonialidade que, como ele mesmo diz, se firma em “uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos” (Mignolo,

2017, p. 10) que conectam o binômio modernidade/colonialidade. Com isso ele nos diz, ainda sobre uma imposição colonial, e que se perpetua com a colonialidade e que

O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias (Mignolo, 2017, p. 6).

A isso, dá-se o nome de colonização e, depois que o regime acabou, o conjunto de marcas que ficou passou a ser conhecido como colonialidade, como vimos em Aníbal Quijano. É contra essa colonialidade que se oferece resistência e superação, a partir da decolonialidade.

Os estudos decoloniais representam um esforço importante para refundar as relações de poder nas Américas, a partir do questionamento das estruturas de dominação coloniais que moldaram essas sociedades. Ao colocar em questão a colonialidade do poder (Quijano, 2000), do ser (Maldonado-Torres, 2007; Fabib, 2010) e do saber (Mignolo, 2008; Maldonado-Torres, 2008), tais estudos expõem, a partir de um ponto de vista contra-hegemônico e de um fazer decolonial, “a perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho” (Mignolo, 2008, p. 296). (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 323)

É o caso de Edward Said (1935-2003) que, mesmo não fazendo uma vinculação de seu trabalho à decolonialidade, aos estudos pós-coloniais ou mesmo aos estudos subalternizados, manteve-se constante em suas reflexões que, em muito, influenciaram os grupos de pensamento decolonial, pós-colonial e de estudos do subalterno. Da mesma forma, ocorre com a obra de Ranajit Guha que influencia os estudos subalternos na construção da crítica à colonialidade.

Mais precisamente sobre a decolonialidade, podemos demarcar o trabalho de Quijano, que trabalhei um pouco no item anterior, como marcador para a prática da decolonialidade, entendida como esse esforço crítico para superar a colonialidade.

Na esteira da resistência à colonialidade, a decolonialidade é fruto do trabalho de vários pesquisadores do Sul Global, tais como o próprio Aníbal Quijano, Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, e de autores/as que

compunham o Subaltern Studies, criado na década de 1970, no sul asiático. Este segundo grupo, formado por intelectuais como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, apesar de não estarmos falando aqui com base nos estudos subalternos, influenciaram e continuam influenciando a decolonialidade e os estudos pós-coloniais atualmente.

Mas, dando alguns passos atrás, para que se compreenda a origem da decolonialidade para além da academia, pode-se citar o trabalho de Waman Puma de Ayala que, no século XVII, mesmo alheio ao termo aqui discutido e mais se aproximando do contracolonialismo, cunhado por Nego Bispo (que veremos mais adiante), apresentou sua crítica ao modo de ser no mundo padronizado pelo colonialismo que, usando aqui uma expressão do próprio autor, "inverteu o mundo".

Waman Puma, com essa denúncia, apresenta a lógica ancestral e propõe outra forma, outro mundo possível por intermédio da ancestralidade e culturas em Abya Yala, como a socióloga aimara Silvia Cusicanqui define ao dizer que

[...] de uma perspectiva histórica, as imagens me permitiram descobrir significados não censurados pela língua oficial. Um exemplo disso é o trabalho de Waman Puma de Ayala, cujo trabalho foi desconhecido por vários séculos e agora é objeto de inúmeros estudos acadêmicos. Sua Primeira Crônica Nova e Bom Governo é uma carta de mil páginas, escrita por volta de 1612-1615 e endereçada ao Rei da Espanha, com mais de trezentos desenhos a tinta. A língua em que Waman Puma escreve está repleta de termos e expressões da fala oral em quíchua, canções e gaitlis em aimará, e ideias como o “Mundo de Cabeça para Baixo”, que surgiu da experiência cataclísmica de conquista e colonização⁹ (Rivera Cusicanqui, 2013, p. 21, tradução nossa).

Dois séculos antes de Karl Marx nascer e popularizar as ideias de crítica e de revolução contra uma minoria detentora de poder – o capitalismo – que oprime as

⁹ [...] desde una perspectiva histórica, las imágenes me han permitido descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial. Un ejemplo de ello es el trabajo de Waman Puma de Ayala, cuya obra se desconoció por varios siglos, y hoy es objeto de múltiples estudios académicos. Su Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno es una carta de mil páginas, escrita hacia 1612-1615 y dirigida al Rey de España, con más de trescientos dibujos a tinta. La lengua en la que escribe Waman Puma está plagada de términos y giros del habla oral en qhichwa, de canciones y jayllis en aymara y de nciones como el “Mundo al Revés”, que derivaban de la experiencia cataclísmica de la conquista y de la colonización (Rivera Cusicanqui, 2013, p. 21).

populações do mundo, Waman Puma de Ayala já denunciava essas opressões através da perspectiva indígena do “Mundo Invertido” e a hecatombe que a colonização causou por onde chegou.

Como parte integrante do trinômio proposto para nomear uma sistematização – Ecoteologia Cristã Decolonial –, conforme pretendo iniciar neste trabalho, a decolonialidade pode ser apresentada partindo da definição de Quijano sobre colonialidade e os danos que ela impõe como marca do colonialismo na sociedade.

A decolonialidade se apresenta, então, não como o desfazimento do colonialismo, mas, como já venho apontando ao longo dessas páginas, uma forma de reconstruir o ser e estar num mundo pós-colonial.

Mas, é nas palavras de Walter Mignolo que a Ecoteologia Cristã se afunila, já vista anteriormente com relação às suas fontes de compreensão frente ao trato com a Criação da qual a massa cristã faz parte, mas, em grande medida, nega sua responsabilidade pautando sua fé numa teologia colonial e de segregação. Nela, os povos que não se enquadram em seu horizonte referencial, tal como vimos na colonialidade, são descartados, desumanizados, demonizados em suas culturas e saberes. Não estou falando de seus ritos de espiritualidade, mas de seus saberes pautados na vida.

Observemos o que nos diz Mignolo.

A hierarquia linguística na qual o eurocentrismo foi fundamentado – que deixa fora do jogo o árabe, o híndi, o russo, o urdo, o aimará, o quíchua, o bambara, o hebraico etc. – controla o conhecimento não somente pela dominância das próprias línguas, mas também das categorias em que o pensamento é baseado. Por tanto, a epistemologia fronteiriça emerge da exterioridade (não o exterior, mas o exterior inventado no processo de criar a identidade do interior, ou seja, a Europa cristã) do mundo moderno/colonial, dos corpos espremidos entre as línguas imperiais e aquelas línguas e categorias de pensamento negadas e expulsas da casa do conhecimento imperial (Mignolo, 2017, p. 12).

Apresentando-se como contraponto à lógica da colonialidade do poder, do saber e do ser – categorias delimitadas por Quijano, Mignolo e Maldonado-Torres –, a decolonialidade me permite encontrar, na minha ancestralidade, os povos indígenas e negros como povos espremidos por essas categorias de opressão, que estão contidas na teologia colonial. Isso possibilita, então, que o meu fazer ecoteológico se encontre

com as diversas facetas dessa presença sociológica, que é a colonialidade, como um substantivo que vai sendo adjetivado a cada compreensão das marcas que seu antecessor, o colonialismo, deixou, para que as formas de resistência se apresentem na intenção de podermos dizer e fazer o nosso jeito de ser e estar no mundo.

Nesse sentido, é notória uma característica determinante para a colonialidade: a racialização, que nega o outro como sujeito e faz distinções para que possa desumanizá-lo. Assim, passamos a usar a decolonialidade como essa ferramenta que se opõe à colonialidade em um mundo pós-colonial.

Porém, convém reconhecer que paira sobre nossas cabeças, utilizando a colonialidade como ferramenta de controle, o que podemos enxergar como neocolonialismo. E como se contrapor a algo nessa dimensão tão nociva, porém tão pouco palpável?

Neste trabalho, trilhamos esse caminho com a orientação do mestre dos saberes Nego Bispo e sua conceituação sobre Contracolonialismo.

3.2.3 O Contracolonialismo de Antônio Bispo dos Santos (O Nego Bispo)

Nos nossos dias, o neocolonialismo não é um sistema oficial de governo, mas um sistema etéreo, porém muito presente. Algo como um espectro que manipula mentes e massas com ferramentas evoluídas do colonialismo que, imperialista capitalista, é passível de aproximações com um deus que mantém seu culto pelo consumo e exploração para a produção e o consequente acúmulo de riquezas, como bençãos para seus mais diletos fiéis que cumprem a tarefa da exploração como sacrifício. Esses diletos seguidores são os poucos, uma minoria numérica que, expropriando muitos com seu grande 'NÃO' como premissa, estabelecem esse sistema perverso.

Diante desse monstro da geopolítica, eu poderia lançar mão do anticolonialismo, que pode ser representado por Frantz Fanon. Mas, entre nós, carregamos um sem-número de diferenças que vão da grandiosidade de Fanon às condições sistêmicas e políticas com as quais nos deparamos. Contudo, uma nos difere particularmente: Fanon resistia a um sistema de governo colonial formalmente estabelecido, que transformou seu

país numa colônia. Eu, embora compreenda a dependência do estado brasileiro na estrutura capitalista, devo reconhecer que este se mantém em sua soberania, mesmo que formal, e não tem laços de colônia com outro estado-nação, ao menos formalmente.

Isso não é uma sutileza, mas um apontamento necessário para que se evitem reducionismos na pretensão acadêmica de alguns que se alimentam da redução dos outros para benefício próprio.

Dito isso, precisamos ouvir a voz com sotaque piauiense de Nego Bispo a nos orientar como ser contracolonizadores/as.

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplicá-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado. Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. Seria simples dizer assim. Mas se dissermos assim, não enfraqueceremos o colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio (Santos, 2023, p. 36-37).

Nego Bispo nos apresenta o “viver cosmologicamente” para referenciar os preceitos de vida que os povos indígenas e africanos mantêm diante da Natureza. Essa perspectiva, que vê o ser humano como parte inseparável de um todo vivo e interconectado, é intrínseca à cosmovivência indígena, onde a própria ancestralidade se manifesta na relação com a terra, com as águas do Atlântico e com os seres da floresta, moldando uma espiritualidade que sempre se opôs à lógica de fragmentação e exploração do colonizador.

Como pudemos ver nas páginas anteriores, para os povos indígenas, a Pachamama significa o ninho de vida onde todos os seres bióticos e abióticos se congregam e se completam, incluindo os seres humanos. Com isso, não quero falar de práticas religiosas, mas, para nossa reflexão, vou refletir sobre as práticas de vivência diante de nossas decisões religiosas.

Bispo apresenta o contracolonialismo como forma de resistir, e aqui vou tomar a liberdade epistêmica para dizer que vamos resistir ao neocolonialismo. Não se deixar colonizar, para Bispo, está muito além das prisões das correntes da escravização que alcançaram meus ancestrais indígenas e africanos, mas está nas palavras que precisam ser objeto da nossa desconfiança no que tange à relação com a Criação.

Bispo nos provoca a pensar como as palavras, que são sementes vindas do neocolonialismo, têm encontrado nossa roça — nossas cabeças como roça —, e como devemos reagir a elas. As sementes, quando encontram terra fértil, tendem a germinar. Então, se são sementes que, germinando, irão matar nossa confluência, essas precisam ser rejeitadas.

Quando apresentei essas sementes, essas imagens, essas palavras germinantes, eu tinha a impressão de que a palavra biointeração germinaria mais do que as outras, tanto é que me esforcei muito nesse sentido. Mas o que aconteceu foi que a palavra que melhor germinou foi confluência. Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente conflui, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente — a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a confluência, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ela ainda me segura! Ando me sentindo no colo da ancestralidade e quero compartilhar isso. (Santos, 2023, p. 4-5)

Confluência, então, segundo Antônio Bispo, leva ao contracolonialismo porque avalia quais ações as suas sementes vêm causar: se elas, em vez de nos fortalecer e nos unir em confluência, negam nossas identidades e nos levam a ser outra coisa que não somos, nos enfraquecem naquilo que é forte em nós — aquela força ancestral que, para os Kaeté, era absorvida inclusive ritualisticamente para combater e resistir — então, essas não são sementes para nossas roças.

De outro modo, ele também nos aponta quais caminhos podemos tomar pelo contracolonialismo.

Até hoje, tivemos um processo de colonialismo potente e bem articulado, que usou a política com todas as suas nuances. Agora, entretanto, está acontecendo algo interessante. Os seres estão começando a falar em autogestão. Estamos

em um momento muito especial. Falamos de cosmologia em vez de falar de teoria ou ideologia. Falamos de território, em vez de falar de fábrica. Falamos de aldeia, quilombo e terreiro, em vez de espaço de trabalho. O mundo do trabalho não é mais o mundo em debate, não está mais impondo a pauta, está sendo substituído pelo mundo do saber, pelo mundo do viver. (Santos, 2023, p. 32)

O contracolonialismo, como ferramenta de resistência, fortalece as palavras que nos fortalecem e enfraquece aquelas que nos enfraquecem. Nesse sentido, o contracolonialismo é uma ferramenta de suma importância para que a Ecoteologia Cristã Decolonial, partindo da cosmologia dos povos subalternizados, consiga aprender essa cosmovivência que alimenta, cura e expande o senso de corpo da Criação. É nesse "corpo da Criação" que meus ancestrais Kaeté, com seus 'pés chatos de muito andar' pela mata e pela areia, sentiam a manifestação do divino, entendendo uma relação de interdependência que moldava sua própria existência. Esse corpo é objeto do nosso olhar enquanto cientistas para interpretar o que o Criador tem dito por meio de sua revelação criada, que completa e é completada pela revelação escrita. Embora esse pensamento, de alguma forma, incomode a noção de revelação especial.

3.3 UMA DISPUTA PELAS CATEGORIAS TEOLOGAIS

Na seção anterior, trabalhei o pensamento decolonial e o contracolonialismo para poder, neste tópico, falar um pouco do processo constante de disputa que acontece quando a gente começa a pensar diferente do que a colonialidade impõe. Nesse sentido, essa disputa também, e principalmente, rola no ambiente teológico.

Disputar as categorias e espaços teológicos é necessário e se mostra essencial para o avanço deste trabalho, porque sei que o que digo aqui não é comum, é diferente do que temos nas nossas doutrinas cristãs e vai contra o que já está estabelecido. Assim como meus ancestrais Kaeté, com sua natureza guerreira, foram contra os padrões de mundo impostos pelo colonizador no litoral nordestino, que os explorava, junto com a terra e a própria existência deles. E nesta seção vou conversar com autoras que têm um lado claro nessa disputa pelas categorias teológicas. Uma dessas mulheres potentes é

Maricel Mena López, que reforça essa disputa ao afirmar o que gostaria de propor com a produção deste trabalho, que é

[...] ajudar na busca de sentido às nossas experiências humanas para juntos tentar superar as injustiças, desigualdades, opressões provenientes das ideologias colonialistas que imperam nos discursos bíblico-teológicos, para apontar caminhos de construção de relações sociais que garantam a dignidade de vida [...] (Mena-López, 2018, p. 118)

Maricel, com base nas Instruções de Amenemope — que também é mencionado ao longo desta dissertação —, colabora no disputar dessas categorias, apontando que, mesmo havendo as escrituras sapienciais de Israel, é necessário observar que isso não era um privilégio semita, mas estava presente na cultura e no pensamento africano, denotando que se faz necessário questionar o que está estabelecido. Como já venho dizendo, o que está posto a partir de um prisma colonial nega as nossas mais profundas constituições enquanto territórios e povos, como a negação do modo de vida e da espiritualidade dos Kaeté, intrinsecamente ligada à Mata Atlântica e ao Oceano, seus territórios sagrados e fontes de identidade.

Uso aqui o binômio Categorias Teológicas para identificar que o que está posto é passível de nova interpretação. Esse é o nosso papel como teólogos/as: interpretar a vida à luz da revelação, à medida em que interpretamos a revelação à luz da vida. Logo, por Categorias Teológicas, entendo as definições, os prefácios, os prolegômenos da nossa religião, que aqui tento iniciar uma forma de interpretação decolonial. E, por necessariamente precisar defendê-los, subentendo que há, então, uma disputa.

Sendo assim, com a intenção de manter como uma possibilidade aberta à renovação e ao Espírito que sopra na contemporaneidade, por entender que buscar a revelação na Criação – que completa o texto e este que se completa nela – significa compreender que há um quê de novidade todas as vezes que o sujeito se põe na busca pelo Deus Criador, encontrando-se, assim, com o fazer ecoteológico. O/A ecoteólogo/a, no fazer cotidiano da vida, ou no seu ofício científico, observa gente comum que está muito além do que a estéril sensação de poder do gabinete, das escrivatinhas, da letra que não sai do papel, podem dar, e começam a apresentar essa nova forma de fazer teologia, partindo do chão da vida real no território, um chão pisado por ‘pés chatos de

muito andar', que na ancestralidade do meu povo ancestral, representam a íntima conexão e a vivência profunda com a terra e suas águas.

Pensando assim, podemos observar um dos emblemáticos posicionamentos que disputam a narrativa, que é o ecofeminismo de Ivone Gebara, quando diz que

Do ponto de vista teológico [...] Não enfrentamos as consequências reais do discurso religioso cristão na atual crise que atravessa o planeta e a comunidade humana. Este continua sendo eminentemente antropocêntrico, androcêntrico, branco e ocidental. A imagem de Deus é ainda predominantemente masculina, assim como a "salvação" surge sempre através do Messias masculino. Essa dimensão sacrificial salvífica masculina, a importância do sangue masculino, a acentuação da "guerra santa" são alguns dos pontos que a teologia feminista problematiza. (Gebara, 1997, p. 19-20)

Assim, Gebara nos apresenta uma enunciação com postura decolonial, mostrando que disputar as Categorias Teológicas implica em movimento e não em se manter no erro do olhar estático que mantém os dogmas petrificados.

Estruturas rígidas que envelhecem teólogos/as por trás de seus gabinetes empoeirados, teorizando sobre o que não vivem, tentando antecipar o que não conhecem, impondo o que não serve a esse Criador, tampouco ao outro, senão ao próprio ventre¹.

O autor martinicano Malcom Ferdinand inspira as linhas deste trabalho enquanto medito sobre as milhares de vidas africanas e indígenas que foram negadas, tragadas pela máquina de moer gente que era o então protocapitalismo. Essa máquina continua tragando corpos e almas nas suas reinvenções político-religiosas em nosso tempo, ao passo que não cede em suas certezas teológicas, negando a espiritualidade do outro.

Malcom fala da violência durante toda a ação da empresa colonial ao conduzir seu pensamento, dizendo que

Nem modernos nem autóctones, mais de 12,5 milhões de africanos foram arrancados de suas terras do século XV ao século XIX. Centenas de milhões de pessoas foram escravizadas, mantidas durante séculos numa relação fora do solo nas Américas. Além da condição social de escravizadas coloniais, essas pessoas foram consideradas "Negros", seres-objetos de um racismo político e científico que os conduz ora a uma imanência inextricável com a natureza, ora a uma irresponsabilidade patológica insuperável. Entretanto, os ditos Negros estabeleceram, eles também, relações com a natureza, ecúmenos, maneiras de se reportar aos não humanos e de representar o mundo. Parece que essas concepções foram marcadas pelas escravidões, pela experiência do

deslocamento, por essa discriminação política e social na África, na Europa e nas Américas durante muitos séculos. Sim, existe também uma ecologia dos deslocados pelos tráficos europeus, uma ecologia que mantém continuidades com as comunidades indígenas africanas e ameríndia, mas não se reduz nem a uma nem a outra. Uma ecologia que se forjou no porão da modernidade: uma ecologia decolonial (Ferdinand, 2022, p. 33, 34).

Nessa forja, a própria experiência Kaeté de deslocamento e violência, apesar de sua forte oposição à colonização, gerou uma forma única de resistir, buscando manter a integridade de seu ser e saber diante da brutalidade colonial. Mediado pela interpretação do deslocamento feita por Ferdinand, é preciso fazer ecoteologia também por esse prisma.

É de propósito que não se percebe que, nos porões do colonialismo, também se forjou essa diferença e esse distanciamento para com os deslocados. Como não ver que isso criou marcas profundas na relação com tudo que vem dos povos não brancos?

Chega a ser inacreditável que esse racismo religioso, que estrutura as religiões brancas que nasceram do cristianismo colonial, de tão claro e óbvio, seja naturalizado e tão imperceptível a ponto de ser negado.

Assim, é importante destacar que esses povos estabeleceram relações profundas com o sagrado, e isso precisa ter valor real para nós, cristãos. A terra é sagrada, as folhas são sagradas, os animais, os rios, os mares e o ar são sagrados. Do contrário, para nós, cristãos, não deveria valer o texto da carta aos Colossenses ao dizer que

Porque nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades. Tudo foi criado por ele e para ele. E ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele. (Bíblia [...], 2003, Col 1:16,17, p. 2054, 2055)

A diferença é que os povos subalternizados não precisaram do livro para compreender isso. Essa compreensão já faz parte de sua relação de cosmovivência na Criação. Relações que o ser europeu, invasor, não podia entender, dada a limitação de seu horizonte interpretativo, como já foi mencionado anteriormente.

Isso se deu pelo fato de sua religiosidade não contar com o sentimento como componente capaz de qualificar sua decodificação a respeito de seu entorno. Usando isso como justificativa para sua autopercepção de superioridade, a razão ocidental o

condiciona a não ser dado ao diálogo com o diferente, mas a condená-lo, a desumanizá-lo para a exploração. Não estava entre as suas categorias de compreensão, por obra teleológica do colonialismo, que seu outro poderia ser o que é diferente de seu espectro homem-branco-europeu. Daí a necessidade de fazer disputas sobre as Categorias Teológicas e poder dizer a partir da voz dos deslocados e de sua espiritualidade.

Essas relações profundas com o sagrado, imanente na natureza, também são alvo do deslocamento, seja transatlântico ou de aldeamentos e escravizações de nações indígenas em sua própria terra, ou de nações africanas sequestradas. Mas, a despeito dessas ferramentas da teologia colonial, essa espiritualidade dos deslocados pode gerar em nós a teologia dos deslocados e pode ser lida, não classificada, não nomeada, mas considerada na construção da ecoteologia decolonial, por compreender que, tal como Ferdinand mostra, ecúmenos como sementes segredadas na terra forjam, sem nominar, uma Ecoteologia Cristã Decolonial na contemporaneidade de quem escreve e lê esse texto do mais profundo da retomada ancestral, uma retomada que se inspira na força dos guerreiros Kaeté que, mesmo diante da adversidade, buscavam absorver a potência e a resiliência de seus antepassados e até mesmo de seus oponentes, em um ato de resistência e fortalecimento.

Com isso, não quero construir um proselitismo pela categoria “Cristã” para com meus irmãos e irmãs, parentes que descendem dos mesmos ancestrais. Isso seria colonizador novamente. O que busco é o sentido inverso, o aprendizado cosmológico de se relacionar na Criação sem a exploração, mas com a consciência do sagrado para trazer para a realidade cristã o aprendizado Decolonial, ancestral, contracolonizador que tem a vida como objetivo: não a forma, não o culto, mas a vida.

Também não é propósito, como já dito anteriormente, construir um sincretismo religioso, mas mirar: se para meu irmão que entende que o rio é a casa do seu sagrado isso lhe desperta um comportamento, qual deve ser o meu comportamento que, dentro da minha fé, entendo que esse rio está em Deus?

E assim, imbuído da força germinadora das palavras que não podiam ser ditas e das sementes ancestrais, é possível buscar o fortalecimento da dignidade dos povos da diáspora africana no território ocupado pelo Estado brasileiro, das nações indígenas e povos não brancos subalternizados, dos pobres, dos aquilombados nas favelas e

ocupações, para assim colaborar na busca pela vida plena anunciada pelo próprio Jesus em (Jo 10:10) e de tantos outros povos que sejam possíveis, propondo janelas e portas na sala escura da segregação em que foi colocada a espiritualidade através da teologia colonial. Essa é a proposta para um novo dia.

Comecei falando no capítulo de origem do objeto em um bom dia, assim podemos pensar em um novo dia. E um novo dia é a conjugação do verbo vivo no tempo ancestral, repleto de sentidos e de estímulos diversos que possam prover as características do Reino de Deus, da salvação, as características da vida em plenitude. Esse é um cenário composto por formas, sabores e toques, preenchido de jeitos, cheiros e de modos onde um dia é bem como mil anos. Essa é uma bela obra, não apenas diante, mas no próprio Criador, composta de diversidade e da riqueza criativa dele. Essa não nos permite ver o todo criado como um monolito padronizado pela elaboração universalizante de uma teologia de dominação que parte de um modelo colonial. Porém, tão grande como a diversidade presente na abrangência eterna do Deus Criador, é a necessidade que temos de compreender a realidade composta pelas ligações de interdependência presentes no fluido que é constante e interconecta todos os seres na Criação. Dizer dessa forma é propor outras categorias teológicas, ou melhor dizendo, é reinterpretar as categorias, sendo agora ecoteológicas. Assim, como entendemos que é o ar, por exemplo, o fluido que conecta os respirantes, é a luz o fluido que liga os videntes – ou simplesmente os que veem –, é a vida que, independentemente de ser, ou não, humana, o fluido que liga os viventes. Mas há o que ligue tudo e todos/as, algo/alguém que contém toda a existência e a organiza. Essa existência diversa é experienciada e é uma das categorias teológicas que precisam ser abordadas e reelaboradas a partir de uma reflexão franca, que se pretende aqui desprovida dos condicionamentos dogmáticos estáticos que, por ocasião, tentam conter o Criador nas classificações criadas pela criatura e à sua imagem e semelhança. Seja o Criador o Fluido que tudo liga.

3.4 DEUS O CRIADOR – ONDE TUDO SE SUSTENTA

Peço licença agora para fazer um aprofundamento. Neste caso, não cabe uma conceituação, porque vou me referir aqui ao que não podemos fazer nada mais do que

tentar experimentar e sentir de sua agência, pois conceituar não estaria ao meu alcance. Contudo, meu pedido de licença é também para dar um passo na direção de interpretar o Criador como semente, que trato neste trabalho como primordial.

Como dito anteriormente, a intenção deste trabalho é refazer a interpretação da revelação de forma a colaborar para um pensamento a respeito da fé a partir dos/as subalternizados/as. O uso da imagem da semente me parece mais adequado para isso, de modo que podemos pensar que tudo parte do Criador como origem, portanto, semente. Caso estivesse tratando dentro dos termos da teologia colonial, usaria o termo prolegômeno, ou mesmo prefácio. Mas isso não se aplica por estar tratando de uma nova forma de elaboração teológica a partir da decolonialidade.

Ao tratar do Deus Criador — e essa é uma reflexão confessional cristã que está posta desde o título deste trabalho —, não posso perder de vista que outras matrizes de espiritualidade reconhecem essa força, esse ser, com termos que são peculiares a essas culturas. E está muito longe das intenções deste trabalho condicionar essas percepções à definição do cristianismo ou torná-las dependentes de uma tutela dessa matriz. Apenas se faz necessário considerar porque, no decorrer de uma caminhada de escuta do outro a partir de seu lugar, é importante buscar formas através das quais a compreensão na mente cristã seja alcançada na medida em que recebe informações que estejam fora de seu horizonte de interpretação, fora de seu vocabulário, para não incorrermos no mesmo risco assumido pela colonização.

Partindo do princípio, não necessariamente cristão, de que diversas manifestações de fé reconhecem a existência de uma força autônoma e pessoal que concebeu o que está posto enquanto Criação, precisamos, como postura confessional cristã, nos colocar como ouvintes e aprendizes para reconhecer que essa força, esse ser, será reconhecido pelos nomes que as respectivas culturas se puseram a conhecer.

Nesse sentido, ele se ouvirá chamar de Jasuka, Yamandu, Nhanderu, éter, Deus, Demiurgo, Maat. Ao tentar se contemplar pelas diversas formas de expressão religiosa e da espiritualidade, a humanidade busca a compreensão do Criador, embora não seja possível encontrar uma definição que o possa conter. Utilizando qualquer dos conceitos citados acima, neste trabalho parto do princípio de que existe um ser Criador de todas as

coisas, cujas características não podem ser alcançadas pela racionalidade humana, a não ser por simples aproximação que precisa se entender falha, limitada e parcial.

É de meu conhecimento que a utilização do “Ser” como referência aqui encontra controvérsias a partir da leitura filosófica ocidental moderna. E, consciente disso, faço um aprofundamento pelo viés da filosofia africana do Ubuntu para que possamos nos distanciar das verdades unívocas e universalizantes e nos aproximarmos da diversidade epistêmica necessária à percepção da Criação como um modo de revelação do Criador.

Assim, fica reduzido, para não dizer impossibilitado, qualquer método empírico que tente objetivar, testar e provar o Criador como objeto da pesquisa teológica. Portanto, tratamos de categorias teológicas, que podem ser experimentadas, não testadas; contempladas, não medidas; mas, sobretudo, mantidas em posição aberta à constante reflexão e atualização, entendendo que o Criador, em sua posição criacional, contém em si toda a realidade temporal, portanto histórica, e atemporal e, dessa forma, justifica que busquemos entendê-lo, conscientes da impossibilidade de tal conclusão, mas nos aproximando, através de uma figura de linguagem – figura essa que chamo aqui de semente no que diz respeito ao ser início, e fluido no que diz respeito à contenção e ligação entre todos que compõem a Criação. Fluido, tal que preenche tudo, e assim liga todas as expressões da realidade numa mesma condição de existência.

Muito já foi escrito buscando conceituar o Criador. Porém, é perceptível que, de forma intencional ou descuidada, sua imanência como presente e ligação entre todos os seres, animados ou inanimados, da Criação seja confundida, subestimada e relegada à categoria de panteísmo. Sobre esse aspecto, volto à obra do teólogo Leonardo Boff, onde a ideia de panteísmo está localizada e é reorganizada na noção de panenteísmo, dizendo que...

Deus está presente no cosmos e o cosmos está presente em Deus. A teologia antiga expressava esta mútua interpenetração pelo conceito “pericórese”, aplicada às relações entre Deus e a criação e depois entre as divinas Pessoas da Trindade. A teologia moderna cunhou outra expressão, o “panenteísmo” (em grego: pan=tudo; en= em; theos=Deus). Quer dizer: Deus está em tudo e tudo está em Deus. Esta palavra foi proposta pelo evangélico Frederick Krause (1781-1832), fascinado pelo fulgor divino do universo. O panenteísmo deve ser distinguido claramente do panteísmo. O panteísmo (em grego: pan-tudo; theos=Deus) afirma que tudo é Deus e Deus é tudo. Sustenta que Deus e mundo são idênticos; que o mundo não é criatura de Deus, mas o modo necessário de existir de Deus. O panteísmo não aceita nenhuma diferença: o céu é Deus, a

Terra é Deus, a pedra é Deus e o ser humano é Deus. Esta falta de diferença leva facilmente à indiferença. [...] O universo em cosmogênese nos convida a vivermos a experiência que subjaz ao panteísmo: em cada mínima manifestação de ser, em cada movimento, em cada expressão de vida estamos às voltas com a presença e a ação de Deus. Abraçando o mundo, estamos abraçando Deus. As pessoas sensíveis ao Sagrado e ao Mistério tiram Deus de seu anonimato e dão-lhe um nome. Celebram-no com hinos, cânticos e ritos mediante os quais expressam sua experiência de Deus. Testemunham o que Paulo disse aos gregos de Atenas: "Em Deus vivemos, nos movemos e existimos"(17, 28) (Boff, 2012).

Nesse sentido, é reducionista categorizar o olhar dos povos indígenas, seja da África ou de Abya Yala, sobre a presença do Criador como panteísta. Essa categorização atende a um único anseio: o de usar uma categoria para afirmar que o outro não pode discorrer sobre, ou se aproximar do Criador, por não estar identificado com as categorias da teologia colonial.

Reafirmo aqui que não incorro na tentativa de um sincretismo, tampouco de trazer as culturas para a tutela cristã. Busco, antes, que no ato de ouvir a voz daqueles povos que foram subalternizados à condição de “não-ser”, por não estarem dentro do horizonte interpretativo da religião e da teologia cristã, possamos reconhecer que esses povos experimentaram, sem o auxílio da evangelização, a presença do Criador. Não entrarei aqui no tema do texto bíblico revelar Jesus historicamente, pois este não é o foco deste trabalho; esse assunto fica para uma oportunidade futura em que venhamos a dialogar sobre soteriologia.

Ao contrário de tentar, assim, tutelar o que é dos referidos povos, convoco o nosso povo cristão a reconhecer que o pedestal onde nos pusemos é muito alto e nos impede de ouvir o som da vida.

Como Boff nos alertou, ao definir como panteísmo e não atentar para a diferença: “Esta falta de diferença leva facilmente à indiferença” (Boff, 2012). E essa indiferença atende à necessidade de desumanizar o diferente.

Chamando-o pelo título que no cristianismo estamos habituados, e tentando fazer uma aproximação dentro da minha limitação sem poder concluir, Deus é, sobretudo, aquilo que não podemos explicar; Deus é o que nossa mente não alcança; Deus é o que nos falta, sobretudo, quando tão simploriamente dizemos onde ele não pode estar. Contudo, nos iludimos e nos deslumbramos com a luminosidade de nossa ciência quando a pequenez de nós, “pobres teólogos” (Barth, 1986, p. 193) — como diria Karl Barth —

tenta dizer onde ele pode estar. Acabamos cedendo à tentação que nos faz querer dizer quem pode acessar, quem é digno de acessar, quem sabe quem é o Criador.

Observo nossa pequenez no momento em que me deparo com a elaboração da autora Graciela Chamorro ao se referir à compreensão dos Guarani quanto ao fluido que é responsável por toda a Criação e que aqui tenho me referido como Criador. Ela diz que...

Em muitos mitos, o “princípio ativo do universo” aparece em forma de água eterna, de fluido vital, de fonte que gera, regenera e rejuvenesce constantemente a existência. A Verdadeira Mãe viveu, originalmente, numa fonte de água que era o verdadeiro centro da terra e nascedouro dos povos guarani. Os Aché-Guajaki contam que, para sair das entranhas escuras da terra, seus antepassados seguiram um curso de água muito belo (Cadogan, 1971, p. 27). Os Paĩ-Tavyterã do Paraguai e os Kaiová do Brasil afirmam que Jasuka é uma chuva mansa, perpétua e clara, em permanente movimento, criadora e aperfeiçoadora dos seres e das coisas (Chamorro, 2008, p. 126).

Jesuka, referida na exposição acima sobre os Guarani, reafirma a questão trazida por Boff no que diz respeito à compreensão de que, quando o Apóstolo Paulo fala aos Colossenses dizendo que tudo está no Criador, isso significa que o panteísmo é a perspectiva a partir da qual este trabalho compreenderá o fluido que a tudo permeia, tudo liga e a tudo origina.

Neste trabalho, a partir de minha pequenez, uso menos o título Deus, por não ser um nome próprio, para, chamando-o de Criador — outro título — tensionar um pouco mais nossas mentes. Mesmo que isso possa causar algum tipo de incômodo para nossos ouvidos apoiados nas estruturas cristalizadas das teologias, ocorre que “a palavra DEUS está em quase todas as bocas e em cada boca com um significado e um interesse diferente” (Gebara, 2016). Isso poderia nos confundir frente ao movimento de sair da zona de acomodação que o mantém nessa esfera do pensamento, para observarmos sua manifestação protagonista na Criação e identificarmos uma maneira de nos colocarmos nessa dança, nessa partilha, nessa roda, nessa espiritualidade.

Para podermos caminhar um pouco mais aprofundadamente no que a teologia clássica chama de teontologia — ou seja, o estudo sobre a pessoa de Deus, que aqui temos chamado de Criador —, faço um breve diálogo com a autora africana Elizabeth Mburu em seu livro “Hermenêutica Africana”, no que diz respeito a essa reflexão em dois aspectos: a Realidade Última e a Realidade Externa. Sua perspectiva analítica dessas

duas Categorias Teológicas será fundamental para que possamos ler o desdobramento da espiritualidade com sua gênese na manifestação do Criador e seus desdobramentos.

3.4.1 Realidade Última

Fazendo o diálogo proposto a respeito da compreensão de Elizabeth Mburu¹, busco em seu trabalho o que a autora constrói sobre a Realidade Última. Entretanto, é necessário observar um pouco sobre o espaço vital que atravessa a autora e, lendo as influências que são naturais dessa relação, provocar reflexões necessárias que, obrigatoriamente, precisam ser negritadas por partirem do Sul Global.

Antecedendo um pouco ao aspecto do que diz respeito à Realidade Última, Mburu nos apresenta, já na introdução de seu livro, o prisma a partir do qual ela tenta observar o Criador, a perspectiva sobre o cristianismo e os desdobramentos dessa espiritualidade na Criação.

Ela apresenta em seu livro “Hermenêutica Africana” um pensamento que, a meu ver, inicialmente parece bastante influenciado pelo pensamento ocidental, mesmo sendo uma autora africana. Isso nos leva a compreender que partir do Sul Global nem sempre tem a ver com o fato de ter nascido em um território subalternizado. Isso está muito nítido pelo fato de o Sul Global não ser uma questão apenas geográfica ou mesmo geopolítica, apesar da grande importância dessas categorias. Sobretudo e antes disso, é uma questão epistemológica e construída socioculturalmente.

A autora, em determinado momento, nos diz que...

Nossa cultura e nossa cosmovisão também se baseiam em certos pressupostos. Devemos procurar, de forma sincera, identificar esses pressupostos e assegurar que eles não nos influenciem a tomar decisões interpretativas que possam ser imprecisas durante todo o processo hermenêutico (Mburu, 2023, p. 21).

Observando o raciocínio da autora, é possível identificar, pelo uso reiterado – em outras passagens do livro – do conceito “**cosmovisão**”, que ela parte de uma reflexão ocidentalizada. Ela aponta, inclusive, que a interpretação da mensagem bíblica pode ser precisa. Ora, se a interpretação bíblica fosse uma questão de precisão e assertividade,

onde houvesse um gabarito para a correção das percepções, em primeiro lugar, não haveria tantas variações interpretativas do texto e tantas dissensões que mais separam os/as intérpretes em seus guetos do que causam unanimidade. E não estou aqui fazendo juízo de um ou outro método interpretativo, sob pena de recair no fato que ora reflito. Em segundo lugar, essa reflexão deixa em alerta uma questão: se há uma novidade diária na mensagem contida na revelação escrita a ser interpretada, o Criador não pode ser conhecido – objetivado – plenamente. Não há como carregar, de uma perspectiva cartesiana, a precisão almejada do ponto de vista humano. Isso tornaria incoerente a relação entre o Criador e sua mensagem. O conceito de cosmovisão apela para a perspectiva racional e apresenta sua renúncia aos outros aspectos de percepção característicos do Sul Global que se pautam pela valorização dos outros campos dos sentidos.

É necessário advertir que a crítica aqui realizada ao trabalho da autora não é feita sem aviso. De antemão, reconheço a honestidade dela em não alimentar falsas esperanças decoloniais em seu trabalho, o que reafirma seu aspecto ocidentalizado, mas não inutiliza nem elimina sua importância e competência técnica ao dizer que...

[...] vários autores escrevem sobre a necessidade de recuperar a Bíblia das influências missionárias e coloniais e tentar lê-la a partir de uma perspectiva africana ou até mesmo “descolonizá-la”. Isso não é o foco deste livro” (Mburu, 2023, p.37).

No entanto, em nada diminui o valor da contribuição de Mburu. Pelo contrário, ela enriquece muito este trabalho com suas categorias de Realidade Última e Realidade Externa.

Seguindo esse raciocínio, é crucial lembrar que a teologia cristã tem construído seu saber a partir da filosofia grega. Mas, como pensadores vindos do Sul Global, precisamos definir negritadamente qual filosofia nos serve de base para a construção de nosso pensamento interpretativo. Nesse ponto, filósofos e filósofas brasileiras como Renato Noguera e Katiúscia Ribeiro contribuem ao apresentar a filosofia africana a partir de pensamentos como o de Amenemope, que sugere o que Renato Noguera categoriza como cardiografar.

Renato Noguera é um pensador brasileiro com os pés fincados no chão da ancestralidade africana, que olha para o futuro com os olhos de quem sabe que a filosofia não começou na Grécia, mas pulsa há milênios nas margens do Nilo, nas encruzilhadas de Kemet e nos terreiros do mundo.

Sua obra filosófica rompe os muros coloniais do pensamento moderno e convida a um reencontro com a sabedoria ancestral como fonte legítima e viva de reflexão filosófica. Em seus escritos, ele insiste em nos lembrar que há filosofia em Exu, ética em Iansã, pedagogia em Ifá e ontologia em Kemet.

É nesse sentido que Noguera elabora o conceito de cardiografia — uma filosofia que escreve desde o coração, a partir da escuta sensível do outro e da vida. A cardiografia é uma epistemologia encarnada, que reconhece que pensar não é apenas um exercício racional, mas um gesto afetivo, um ato de presença diante da existência do outro. Ela aparece com força em sua obra "Ensino de filosofia e a lei 10.639: educação para as relações étnico-raciais" (Noguera, 2014) e se aprofunda em textos como "Afro-perspectivas filosóficas: sobre o amor e outros afetos" (2020), onde ele afirma que a filosofia precisa descer do trono da razão e reaprender a escutar o coração.

Nesse mesmo caminho de retorno às fontes originárias, Renato Noguera resgata o pensamento do sábio egípcio Amenemope, reconhecido por ter escrito uma das primeiras obras de sabedoria da humanidade, anterior, inclusive, aos Provérbios de Salomão. Em "Por que amamos?" (Noguera, 2013; Noguera, 2014), Noguera menciona Amenemope como um pensador que já articulava um modo da escuta, da serenidade, do cuidado com o outro e da sabedoria como caminho de vida. É uma filosofia que brota da vida cotidiana e orienta a formação do caráter — uma pedagogia do viver que a modernidade ocidental tentou apagar.

Ao resgatar Amenemope, Noguera nos oferece um mapa: um caminho de volta às origens africanas da filosofia, não como um exercício nostálgico, mas como um gesto radical de justiça epistêmica e espiritual. Ele nos convida a escutar as vozes que ecoam dos papiros antigos, dos tambores e dos corpos que resistem.

Renato Noguera, assim, é um pensador da escuta, da travessia e da reconexão. Sua obra nos convoca a filosofar com o coração, com o corpo e com a ancestralidade — porque pensar, afinal, é também amar, e amar é reconhecer que ninguém nasce sozinho.

À medida que observa o antigo mestre orientando seus discípulos dizendo “Inclina teus ouvidos, ouve (minhas) palavras, aplica teu coração em compreendê-las” (Amenemope, 2000, p. 263), o mesmo pode ser notado na literatura sapiencial judaica quando lemos “Meu filho, sê atento às minhas palavras; dá ouvidos às minhas sentenças: não se afastem dos teus olhos, guarda-as dentro do coração. Pois são vida para quem as encontra, e saúde para a sua carne” (Pv 4:20-22). Isso indica a profundidade de uma reflexão que faz, não somente a racionalização, mas a cardiografia, o sentipensar a questão.

Com a cardiografia apresentada por Renato Nogueira, Amenemope¹⁰, Somos provocados/as a questionar se a cosmovisão é mesmo o modo único de construir interpretações e conhecimento a respeito da vida e da espiritualidade. Nesse sentido, isso implica refletir que o conceito de cosmovisão, como reflexo do axioma cartesiano — “penso, logo existo” —, impõe uma hierarquia da racionalização sobre os demais sentidos de percepção que nós, enquanto seres sentipensantes, carregamos.

Nesse sentido, o axioma mencionado acima está atrelado a uma ideia localizada e, bem como, interessada, de que não haveria outra forma de interpretar senão por intermédio da razão. E quando digo “localizada”, quero dizer também racializada, pois existe território específico para que, dependendo deste, a reflexão seja aceita ou não, considerada como conhecimento ou digna de produzir conhecimento, ou mesmo seja relegada a categorias inferiorizadas. Ficou com isso estabelecido historicamente que o princípio da existência está associado ao ato do pensamento inaugurado por Descartes. Mas, do mesmo modo que estamos aqui refletindo, parcialmente, com base no ambiente vital de Elizabeth Mburu, é imprescindível observar o contexto para o qual essa expressão racional tão difundida serve na intenção de ampliarmos o campo de reflexão para que a cosmovisão possa ser entendida como oriunda de um tipo de razão específico. Para isso, Bernardino Costa nos ajuda dizendo que...

Como desenvolve Maldonado-Torres (2007), por trás do “(eu) penso” podemos ler que “outros não pensam” ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos. Consequentemente, inicia-se, com Descartes, de maneira límpida e transparente, uma divisão entre aqueles que se autointitulam capazes de produzir conhecimento válido e universalizável e aqueles incapazes de produzi-lo.

¹⁰ Filósofo africano do Kemet, que viveu no período do Novo Reino, por volta do século XIII a.c.

Todavia, o estabelecimento do maniqueísmo não para por aí. O “Penso, logo existo” não esconde somente que os “outros não pensam”, mas que os “outros não existem” ou não têm suficiente resistência ontológica, como menciona Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* (Maldonado-Torres, 2007). A partir da elaboração cartesiana, fica clara a ligação entre o conhecimento e a existência. Em outras palavras, o privilégio do conhecimento de uns tem como corolário a negação do conhecimento de outros, da mesma forma que a afirmação da existência de uns tem como lado oculto a negação do direito à vida de outros (Costa, 2018, p. 12).

Por isso, é necessária essa percepção minuciosa e crítica. Para que não seja um ato contínuo achar que a razão ocidental e sua tirania cheguem novamente a determinar, inclusive, o direito à existência do diferente, o direito à produção intelectual a seu modo, chegando a determinar Categorias Teológicas. Propomos, aqui, que esses atuem e atuem firmemente no campo das Categorias Teológicas.

Com isso, não quero, em hipótese alguma, dizer que a intenção da autora é suprimir alguma forma de interpretação, pensamento ou mesmo a vida. Tampouco posso negar a contribuição do trabalho de Elizabeth Mburu. Pelo contrário, sua hermenêutica lança luz sobre vários aspectos que precisam ser observados na interpretação da revelação do Criador. Contudo, é importante escurecer que há uma delimitação para o ponto de partida usado pela autora para sua construção hermenêutica. E esse ponto se encontra caracterizado pelos aspectos ocidentalizados em detrimento do que se pode encontrar na filosofia africana, como é o caso do Kemet (antigo Egito).

Essa delimitação ocidental se mostra à medida que a autora define cosmovisão como “um conjunto de crenças e valores que guiam o pensamento do indivíduo por toda a vida” (Mburu, 2023, p. 40) e baseia sua argumentação no trabalho do autor holandês Albert Marten Wolters. Assim, ela direciona o leitor/a à ideia de que é necessário construir uma “cosmovisão” bíblica, definida por uma padronização específica, para poder interpretar as escrituras. Mas talvez lhe tenha escapado que as histórias bíblicas ocorrem majoritariamente no continente africano. Isso logo nos impulsiona a perceber, como já mencionado através do pensamento de Renato Nogueira e Bernardino Costa, que suas interpretações exijam menos da visão racional — ou, melhor dizendo, da razão ocidental — e mais da interpretação cardiografada, do cosmosentir, da cosmovivência do Sul Global, que conceituarei ainda neste capítulo.

Pensemos na seguinte hipótese: Uma mãe negra, de qualquer periferia de qualquer cidade brasileira, sente um aperto no peito e se coloca diante do sagrado para interceder por seu filho que há poucas horas saiu para a escola.

Ela pede que seu menino seja livre do mal.

A não ser o contexto racista da sociedade brasileira que, sim, pode fazer parte da cosmovisão daquela mulher quando passa a medir os perigos que o filho sofre no caminho sendo vítima de bandidos ou da polícia por já ter visto e vivido as experiências que constroem sua visão de mundo (cosmovisão), o sentir um aperto no peito e se colocar diante do sagrado para pedir por proteção não cumpre qualquer requisito da racionalidade que visualiza o mundo ao redor. Isso porque não lhe chegou nenhum indício prévio, mas ocupa o lugar da fé que, mesmo sendo a certeza, não está contida no que se vê, como coloca o autor da carta aos Hebreus (Hb 11:1).

O filho chegou horas depois contando que houve uma briga envolvendo violência armada e ele não sabe como, mas nada sofreu. Quantas famílias de periferia não podem contar histórias como essa?

Ao mesmo tempo, uma passagem do evangelho de Mateus pode surgir como uma antítese frente à cosmovisão contemporânea que, mesmo nos espaços de nossas comunidades de fé, somos levados a compreender que o sinal de que somos bem-aventurados está na prosperidade financeira que se apresenta e que, mesmo parecendo um contrassenso diante do incentivo ao acúmulo, o mesquinho é um “pobre de espírito” e isso é uma coisa ruim. No entanto, é no Sermão do Monte que Jesus inicia sua fala dizendo que são “Bem-aventurados os pobres de espírito porque deles é o reino dos céus” (Mt 5:3). E segue sua conceituação, dando características de pessoas que não apresentam nenhuma das credenciais do que, mesmo em seu tempo, seriam sinais de bênçãos na sociedade, ainda mais hoje. O pobre de espírito, ou pobre no espírito, é apresentado pelo mestre como uma contradição à cosmovisão que racionaliza os sinais e traz uma compreensão do que não é racional, mas sublime, que alcança primeiro o coração e somente depois cativa a mente, pois somente o pobre sabe dividir com quem não tem nada o quase nada que tem. E isso não se racionaliza senão pela compaixão. É o que sente a dor do outro e decide a partir desse cosmosentir, sentir o mundo ao seu redor e não apenas ver.

O problema ora percebido começa a ganhar outros ares para ser mais bem contextualizado, quando Mburu vai se aproximando do que ela chama de visão de mundo africana. Ela diz que “Na África, o aspecto comunitário de nossa cosmovisão ganha mais ênfase. tendemos a enfatizar ‘nós’ em vez de ‘eu’” (Mburu, 2023, p. 42) e pinta o cenário comunitário para introduzir a categoria de “Realidade Última”.

Assim, trazendo a questão comunitária para a presente reflexão, a autora mostra a cultura africana como o berço comunitarista de onde parte a reflexão panafricanista de Julius Nyerere¹¹.

Mesmo sendo um continente tão grande e contando com diversas variações de povo para povo, Elizabeth Mburu identifica que a vida na África é construída basicamente pela Realidade Última, que é o Ser Supremo. Esse ser é compreendido pela cultura africana como aquele que a tudo criou, mantém e alimenta uma relação. Embora distante, ao mesmo tempo está muito perto, refletindo sua imanência. Sendo assim, a Realidade Última, conforme Mburu nos faz compreender, pode ser entendida como “o que funciona como deus na vida dos indivíduos e suas comunidades” (Mburu, 2023, p. 43). Essa é a definição que a autora dá para Realidade Última.

Estamos diante, novamente, da constatação a respeito do fluido. O Criador, que é esse fluido em si — a mesma Realidade Última que se apresenta interligando e permeando toda a Criação —, faz-se percebido na própria cultura africana e, como veremos mais adiante, também se relaciona com os povos indígenas de Abya Yala. Ele se mostra agente de resistência e libertação frente ao apocalipse colonial que se abateu, derrubando o céu sobre as cabeças desses povos. O Fluido, o Criador, o Deus, sobretudo, permanece permeando os deslocados em seu drama, em seu isolamento e dor não considerados pelo colonizador, consolando a dor e fortalecendo a resistência. Ele ouve a dor do oprimido e desce. Isso está especificado na narrativa do diálogo do Criador com Moisés em (Ex 3:6-8) para acudir o povo em seu sofrimento. É essa espiritualidade que precisa ser compreendida para uma Ecoteologia Cristã Decolonial que busca oferecer respostas para a contemporaneidade a partir da experiência dos

¹¹ Julius Kambarage Nyerere, nascido em Butiama, no ano de 1922 e falecido em 1999) foi presidente do Tanganyika e, posteriormente, da Tanzânia até 1985.

deslocados com o Criador que a tudo sustenta e que não se relaciona com a intenção do opressor, mas rejeita a opressão.

A Realidade Última nos será muito útil como lastro que sustenta toda a estrutura da existência. Elizabeth Mburu nos ajuda a identificar que o Mistério Primordial da Vida — que as tradições judaica e cristã denominam Criador — pode ser visto como fluido que permeia tudo e liga todos os seres. É, então, a Realidade Última. É onde a criação encontra sentido. Onde tudo se inicia e para onde tudo converge em um *escathon* a ser consumado em uma renovação do universo que a linguagem bíblica identifica como novos céus e nova terra. Uma utopia tornada *topos* (caminho) que a fé cristã identifica como *pleroma* ou plenitude do Cristo Ressuscitado, e que outras compreensões do Mistério podem ver na Terra sem Males, ou em outras expressões que, cada uma de sua forma peculiar, tentam balbuciar a fé na consumação esperançosa de um novo mundo possível.

3.4.2 Realidade Externa

Feita a caminhada que nos trouxe ao entendimento sobre a Realidade Última, fica a provocação para o aprofundamento da reflexão. Por ser "última", podemos inferir que haja outra realidade que se interponha entre nós e essa. Pois, se ela é última, deve haver um caminho, uma conexão, uma condição, uma ponte que nos conecta a essa Realidade Última, ou ela a nós, que possa nos levar à interação com ela.

Do ponto de vista soteriológico, e ainda mais na concepção da teologia bíblica, podemos entender que, se a Realidade Última se encerra ou, dizendo de outra forma, é o próprio Criador — como fluido que tudo contém e a tudo liga —, essa mesma teologia bíblica e soteriológica nos aponta Jesus como o mediador entre a humanidade e Deus (I Tm 2:5, 6), haja vista o distanciamento causado pelo erro da própria humanidade. Contudo, tendo tudo isso como pétreo e inquestionável do prisma do cristianismo, o ponto onde desejo chegar é mais crítico, a julgar que, para que se cumprisse a vontade do Criador em seu filho unigênito, essa mediação do Cristo precisou se dar numa determinada dimensão que não é fora do Pai, mas também não é o Pai. Apresenta-se, então, uma questão para que o nosso entendimento defina o meio através do qual o

Criador se relaciona e exerce a sua missão de reconciliação através do Filho. Essa dimensão é um meio, não de ligação, mas de atuação, bem como destinatária dessa redenção; não é o Criador, porque esse é a Realidade Última, mas, ainda assim, está nele.

Essa é, então, a Realidade Externa, e o é a partir do intérprete, do narrador, da percepção humana. Ou seja, ela é externa ao meu corpo, mas esse corpo está contido nela.

Elizabeth Mburu define Realidade Externa como “o mundo ao nosso redor” e faz uma provocação muito pertinente para a trilha que estamos vivenciando neste trabalho quando afirma que “A forma como vemos o mundo em que vivemos, se nossa percepção é precisa ou não, determina como escolhemos interagir com ele” (Mburu, 2023, p. 49). Ou seja, a forma com que me relaciono com a Realidade Última, o Criador, molda a forma como eu vejo o mundo ao meu redor e determina o modo pelo qual vou me relacionar com ele — a Realidade Externa — que não é o Criador em si, mas que é permeada por ele e onde Ele se manifesta transparente, imanente e dando condições para que essa mesma possa subsistir.

É na Realidade Externa que aplicamos toda a potência da nossa espiritualidade. Nesse momento da caminhada, é necessário nos mantermos muito atentos/as, porque essa discussão será muito útil adiante neste trabalho, quando apontarei caminhos possíveis para percebermos a encruzilhada dos diálogos como modo de fazer ecoteologia onde os textos sozinhos não dão conta por carecer da agência no chão da vida concreta e real. Onde a racionalidade não é suficiente. É aqui que se define também toda a questão da espiritualidade. Espiritualidade é como interagimos com o nosso entorno. “O homem bom tira coisas boas do bom tesouro que está em seu coração, e o homem mau tira coisas más do mal que está em seu coração, porque a sua boca fala do que está cheio o coração” (Lc 6:45).

3.4.3 Cosmovivência

É aproveitando a trilha que a Realidade Externa nos proporcionou que, dando continuidade à crítica à cosmovisão, apresento a cosmovivência como uma opção

abrangente para a substituição deste paradigma. Assim sendo, e levando em conta a crítica à cosmovisão, como definir, então, a cosmovivência?

Se a cosmovisão apela para a racionalidade imposta e segregadora a partir de um padrão racional colonialista, a cosmovivência é o modo de interpretação dos deslocados a partir do território de Abya Yala. Ela leva em conta, por exemplo, a perspectiva indígena sobre a Pachamama para os povos andinos, que se percebe na coletividade, na doação de vida na qual todos os seres estão imersos e da qual fazem parte. Insisto em dizer que não se trata de uma comparação, ou de uma tradução que, em si, seria desrespeitosa e colonizadora, mas sim de uma tentativa de aproximação com relatos de indígenas que podem falar de dentro de sua própria experiência. É como nos aponta a teóloga indígena Gunadule, Jocabed Reina Solano, ao fazer perceber que a racionalidade é apenas uma parte que forma a cosmovivência, em junção com o que se relaciona com o que há de concreto na vida, ao apontar que...

Outros preferem fazer a distinção entre teologia e espiritualidade, porque espiritualidade não inclui apenas entender a relação com Deus a partir de uma perspectiva cognitiva, mas também a partir de uma perspectiva relacional e concreta na vida, reconhecendo o movimento do Ruah nos povos indígenas de Abya Yala nos modos pluriversos de cosmoexistir e cosmoviver (Miselis; Carvajal, 2021, P. 30)¹².

Essa categoria nos levará a outro lugar de interpretação, um novo espaço para a apreensão dos saberes a respeito da espiritualidade. Nele, não habitam apenas pensamentos embebidos de racionalidade lógica e cartesiana, mas sim um espaço teologal que nos oferece uma alternativa: o cosmosentir, o cosmoviver. Isso se manifesta em uma relação de, por exemplo, Bem Viver, como aponta Alberto Acosta, que nos impulsiona a uma postura real, a partir de outro prisma de reflexão sobre a vida.

O Bem Viver apresenta-se como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida. Não se trata simplesmente de um receituário materializado em alguns artigos constitucionais, como no caso do Equador e da Bolívia.

¹² Otros prefieren hacer la distinción entre teología y espiritualidad, porque la espiritualidad no encierra solo el hecho de entender la relación con Dios desde lo cognitivo, sino también desde lo relacional y lo concreto de la vida, reconociendo el mover de la Ruah en los pueblos indígenas del Abya Yala en las maneras pluriversas de cosmoexistir y cosmovivir (Miselis; Carvajal, 2021, P. 30).

Tampouco é a simples soma de algumas práticas isoladas e, menos ainda, de alguns bons desejos de quem trata de interpretar o Bem Viver à sua maneira. O Bem Viver deve ser considerado parte de uma longa busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas populares, particularmente dos povos e nacionalidades indígenas. São ideias surgidas de grupos tradicionalmente marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados. São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper radicalmente com conceitos assumidos como indiscutíveis. Estas visões pós-desenvolvimentistas superam as correntes heterodoxas, que na realidade miravam a “desenvolvimentos alternativos”, quando é cada vez mais necessário criar “alternativas de desenvolvimento”. É disso que se trata o Bem Viver. (Acosta; Breda, 2019, p. 69-70)

Isso nos ajuda a entender que, para apontar caminhos ecoteológicos, é necessário olhar para a espiritualidade com os pés bem-postos na materialidade de onde essa vida espiritual se movimenta. Por vida espiritual, quero dizer o exercício do que se crê, o fazimento de uma ecoteologia verdadeiramente pautada no Cristo e com os olhos na Decolonialidade, que lança luz sobre os que historicamente foram postos de lado. Assim, munimos nosso olhar teológico de interpretação e subsídios que brotam do território, do espaço teologal.

O que estou dizendo é sobre um sistema societário que pode ser percebido na impressão da história que o Fluido faz em diversas experiências espalhadas pela existência na Criação. Estou falando de outros sistemas societários/civilizatórios e, por que não dizer, de outras formas de interpretação da vida que sejam possíveis, porque outro mundo é possível, porque outros mundos são possíveis.

Cumprindo o que nos pede a construção epistemológica Decolonial, compreendo que não somente as ferramentas e técnicas da racionalidade nos são úteis — como temos percebido a partir do entendimento de cosmovivência —, mas também são ferramentas muito potentes as obras que a arte faz brotar e que entregam outros tipos de contatos e sensações no processo de construção do saber.

É assim que se dá a reflexão ao se deparar com a letra "Clandestino" do poeta francês Manu Chao, mostrando que, ao mencionar alguém de nacionalidade do Norte Global, demonstro que a intenção não é desfazer o conhecimento ou a cultura europeia, mas descentrar essa posição unívoca para povoar o centro epistêmico com a maior diversidade possível. E, como dito acima, demonstro que a questão do Sul Global não está ligada a uma questão geográfica e, bem como, a postura decolonial pode ser

expressa por uma pessoa europeia que se coloca na posição contra-hegemônica, mostrando a sina do subalternizado em um mundo lastreado nos escombros da colonialidade:

Solo voy con mi pena
Sola va mi condena
Correr es mi destino
Para burlar la ley

Perdido en el corazón
De la grande Babylon
Me dicen el clandestino
Por no llevar papel

Pa' una ciudad del norte
Yo me fui a trabajar
Mi vida la dejé
Entre ceuta y gibraltar

Soy una raya en el mar
Fantasma en la ciudad
Mi vida va prohibida
Dice la autoridad

Solo voy con mi pena
Sola va mi condena
Correr es mi destino
Por no llevar papel

Perdido en el corazón
De la grande babylon
Me dicen el clandestino
Yo soy el quiebra ley

Mano negra clandestina
Peruano clandestino
Africano clandestino
Marihuana ilegal

Solo voy con mi pena
Sola va mi condena
Correr es mi destino
Para burlar la ley

Perdido en el corazón
De la grande Babylon
Me dicen el clandestino
Por no llevar papel

Argelino clandestino
Nigeriano clandestino

Boliviano clandestino
Mano negra ilegal

(Chao, 1998).

O poeta fala da profunda tristeza que ocupa o coração de todo/a subalternizado/a e deslocado/a por ser alijado/a do que lhe constitui, buscando alguma possibilidade de viver numa estrutura construída pelo Norte Global, em sua própria terra. Isso ocorre mesmo que sua existência seja negada e ela precise ser tal como a de uma raia no mar, escondendo-se na areia da invisibilidade social como um fantasma.

Nossa epistemologia, nossa forma de ser e existir não são aceitas por não termos o papel que nos define como iguais ao padrão de ser e estar em uma sociedade colonialista e estruturada na colonialidade.

Cosmovivência, então, é o que nos permite, como diferentes e deslocados/as, interpretar o mundo e construir formas dignas de existir. Isso se dá a partir de nossos centros de cultura, sob e sobre os escombros coloniais, mas de forma digna e plena, superando o que foi dito — a partir de um pretenso lugar superior e padronizante — a respeito do que somos e do que deveríamos ser. Passamos, assim, a protagonizar nossa história, sobretudo no entendimento de como interpretar a espiritualidade, pautando-a no/a subalternizado/a que, sequestrado/a e deslocado/a pelo colonialismo, foi posto/a, como projeção do colonizador, como evidência de si mesmo/a e, mediante a não conformidade do que lhes era modelo, para justificar e legitimar a opressão e desumanização de outros povos não brancos.

Há, então, a necessidade premente de cosmoviver, cosmosentir e cosmoexistir.

3.5 ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL

Para fechar esse capítulo de conceituações, pensando que a teologia eurocentrada é colonial e entendendo que todo processo de colonização é um processo de violência, torna-se imprescindível o estabelecimento de uma Ecoteologia Cristã Decolonial que proponha outro caminho, distinto da violência, da subalternização, da desumanização e, sobretudo, olhe nos olhos do diferente com equidade, como seu outro, não como menor. Isso, mesmo que essa seja uma forma ocidentalizada de dizer.

Recordo que mencionei no início desse trabalho o fato de estar inserido numa construção societária e educacional calcada na ocidentalidade, o que me leva a carregar as marcas e conceitos desse sistema civilizatório. Entendo que as palavras são sempre resultado da cultura onde se está inserido e elas, por si mesmas, carregam os atravessamentos dessa cultura e, por vezes, encobrem mais do que se queira expor, dizer ou denotar.

Contudo, é preciso dizer que, embora ofereça resistência ao colonialismo, a Decolonialidade não pretende anular nenhuma forma de saber ou conhecimento, nem mesmo o europeu. Desde que esse não aponte na direção de suplantar a autonomia do outro e possa compor a maior diversidade de *epistemes* possível, será uma colaboração em favor da construção de uma forma de ser e estar no mundo. A Ecoteologia Cristã, então, coloca-se como uma possibilidade de servir nessa interpretação da vida, com a contribuição do qualificador “decolonial” como forma de demarcar seu lugar de operação e a fonte da qual pode auferir conceitos e técnicas para interpretar, como já foi apresentado aqui no que se refere à Ecoteologia, Colonialidade, Decolonialidade e o Contracolonialismo.

Em sua construção etimológica, é preciso que se perceba os indícios sobre o que ela diz e o que denuncia para caminhar na direção de confirmar sua definição conceitual.

A Ecoteologia Cristã Decolonial deveria ser desnecessária, caso a teologia cumprisse seu papel de fazer sua reflexão sobre a fé e o relacionamento com o Deus Criador, sua existência e sua operação no todo que fora criado com base no amor profundo (Jo 3:16-17).

Nesse sentido, o lugar da Ecoteologia Cristã Decolonial é, em primeira instância, de denúncia profética, de abertura de novas trilhas na mata fechada do conhecimento antropocósmico — para usar uma palavra de Leonardo Boff —, com proposições para a vivência dessa espiritualidade e, só então, de construção de novidade de vida para o ambiente teológico. Ou seja, sempre Categorias Teológicas com proposta de anúncio baseadas numa interpretação para o hoje e, como dito anteriormente, ouvindo a voz do subalternizado/a.

Porque dizer o quê e como fazer, em vez de aprender como procurar a melhor forma de fazer, por intermédio da própria experiência do outro que, chamado de primitivo,

lida com a revelação que completa a tradição escrita e oral na imanência do Deus Criador no natural? Disso se ocupa a Ecoteologia Cristã Decolonial. Por isso, ela é profética ao denunciar a limitação dos/as teólogos/as e abrangente ao oferecer suas ferramentas para se relacionar e colaborar com as teologias contextuais e do genitivo.

Como afirma Afonso Murad...

Não se contenta em ser teologia práxis. Acentua o caráter contemplativo da teologia. Não somente age para transformar. Mas também silencia, sintoniza, reverencia o mistério de Deus na história humana e nos processos cíclicos e evolutivos da biosfera (Murad, 2019, p. 88).

Há um cosmo-sentir nessa sintonização que ultrapassa o conceito de contextualidade, fazendo com que a Ecoteologia extrapole o genitivo e colabore com as teologias do genitivo de forma transversal. Nesse extrapolar, ela alcança uma transversalidade como a proposta por Gustavo Gutiérrez para a Teologia da Libertação (TdL), que abordaremos mais adiante neste trabalho.

Para seguirmos para as sementes que germinam a Ecoteologia Cristã Decolonial, é preciso compreender que...

Para Guridi, a ecoteologia não é meramente uma “teologia contextual”, pois abrange mais do que a resposta a desafios locais. A crise ecológica, embora encarnada em manifestações locais, consiste numa realidade mundial. Além disso, a ecoteologia visa a alcançar não somente um setor da teologia, como também sua totalidade. [...] Com relação à ecoteologia, enfatiza que ela não é simplesmente uma teologia contextual, ou uma parte da ciência da fé. A ecoteologia nos permite recuperar, reinterpretar e reconstruir elementos da Escritura e da Tradição Cristã, em diálogo com a sensibilidade ecológica contemporânea. Atualiza e revigora a fé cristã. (Murad, 2019, p. 94)

Agora que estabelecemos as bases conceituais, é hora de pensar nos caminhos para germinar a semente da Ecoteologia Cristã Decolonial.

4 SEMENTES PARA UMA ECOTEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL

Para que a Ecoteologia tenha relevância em seu fazer e na realidade da comunidade de fé, é necessário que se elaborem seus rudimentos, que suas sementes sejam lançadas, de forma que possam germinar as estruturas para que, tal qual as ervas medicinais das nossas florestas, possamos tratar as questões da vida comunitária.

Para tanto, dedico este capítulo a uma construção que somente pode ser feita pelo lançar das sementes de novidade de vida. A partir do que foi demolido pela opressão de uma teologia colonial, busco emergir dos escombros de forma decolonial, artesanalmente, um novo modo de ser e estar no mundo com as mãos que têm a cor da terra que sustenta a vida nesse território, construindo em nossa espiritualidade a harmonia no meio da Criação.

Trabalharei este capítulo apoiado na obra do biblista Brian Kibuuka para fazer o aprofundamento necessário no que diz respeito à revelação escrita. Estou ciente de que as teologias que se fazem a partir da existência e da experiência do povo de Israel no Êxodo influenciaram e foram interpretadas ao longo do tempo para chegarmos ao que temos hoje.

De um lado, minha intenção foi acessar o trabalho que Kibuuka fez ao comentar a Torá – documento importantíssimo para a existência do que temos como Bíblia atualmente –, utilizando-a para elucidar e iluminar esse caminho de fazer uma interpretação bíblica.

Por outro lado, busquei, nesta parte do trabalho, pensar na espiritualidade, olhando para teologias contextuais. Compreendo que elas já ultrapassaram a teologia cristã tradicional na reflexão sobre Deus, mas que partem de seus genitivos e especificidades para interpretar as questões e oferecer respostas para a vida. Foi com o que lidei no plano de fundo dessa escrita como contribuição que pudesse oferecer a essas.

Dito isso, asseguro que aqui, mesmo não tratando do genitivo, busquei fazer um exercício para que, desde a Ecoteologia Cristã Decolonial, se torne nítido que é possível e se deve buscar a perspectiva da imanência que se complementa na transcendência, e não a manutenção no dualismo maniqueísta.

Tendo como lastro a experiência negra e indígena, podemos nos referir ao Criador e à sua relação com a Criação que está nele, em vez de uma busca que tem origem unívoca na ocidentalidade, que segue tentando tutelar mentes, corpos, territórios e espiritualidades, reproduzindo esse mesmo maniqueísmo excludente.

Por isso, a desobediência epistêmica é um método neste capítulo, embora utilizada através da mediação rigorosa do trabalho de Brian Kibuuka, com quem dialogo aqui.

Pensando nessa relação entre teoria e práxis, é necessário ter em conta que não é razoável pensar que o fazer ecoteológico possa partir de gabinetes e dos espaços frios da academia. E talvez muito já se concorde sobre isso, mesmo no próprio ambiente do pensamento acadêmico e eclesiástico.

Pensando dessa forma, não é razoável que a elaboração da intersubjetividade parta de outro lugar que não seja o da realidade da vida, do chão da vida real, onde as coisas – e consequentemente o que é dito sobre as coisas – façam sentido e encontrem apoio no que faz sentido para quem compõe o território. Porém, é preciso levar em conta que uma coisa é o que faz sentido a partir dos códigos assimilados pela incidência da colonialidade, que apresenta uma gramática inerente à eurocentralidade; outra coisa é a gramática que faz sentido pela dinâmica cultural e vivência da espiritualidade de um povo em seu território. Para os meus ancestrais, por exemplo, essa gramática se tecia nas relações com os rios e o mar, nos rituais de fortalecimento e resiliência, e na cosmovisão que via a vida como uma grande teia, onde cada ser tinha seu lugar e função.

Explico.

Tal dicotomia está presente na vida de parte do povo chamado brasileiro, composto pelos povos indígenas e africanos da diáspora brasileira, pois o colonizador impôs, com a força da religião e com a força das armas, um modo de ser e estar no mundo que atende aos interesses da dominação. Isso, até o momento em que essas terras pertenciam à coroa de Portugal, chamava-se colonialismo. Porém, a partir do momento em que a coroa não mais se impõe e passa-se pelo processo de descolonização, o colonialismo não é mais exercido. Contudo, tal sistema deixa marcas insuperáveis e inesquecíveis, que se perpetuam no agir de quem assume o poder, mas também de uma sociedade que se beneficia dele, ou que sofre o peso desse sistema,

marcas que nos forçam a viver de acordo com tais princípios. O nome disso é colonialidade, termo que já foi trabalhado a partir do pensador peruano Aníbal Quijano.

Por sua vez, essa gramática, esse modo imposto de ser e estar, contaminou, mesmo a contragosto, os povos subalternizados. Nesse caso, sim, posso abordar a visão de mundo desses povos, que foram alvo da colonização e foram sistematicamente levados à categoria de não-ser.

Essa gramática se mantém colidindo com o que faz ou fazia sentido na cultura desses povos e os mutila no tempo presente, onde tentamos reconstruir nosso modo de ser e estar no mundo. Por isso, a dicotomia.

O autor Aimé Césaire faz uma crítica contundente a isso quando constrói o cenário ideal à desobediência frente ao epistemicídio em seu texto "Uma Tempestade" (1969). Ele coloca Caliban, um homem negro escravizado por Próspero, não mais como o homem desumanizado e bestializado da versão shakespeariana — que seu senhor tenta convencer a aceitar essa condição —, mas como um protagonista de sua história, com voz e resistência às imposições que lhe são feitas por Próspero. Esse seria o objetivo de libertação frente ao condicionamento feito ao longo do tempo por uma estrutura que se mantém soberba e oprimindo através da teologia colonial, que imprime no estereótipo não branco o que há de pecaminoso, primitivo e mau, tentando convencer — e convencendo — as pessoas não brancas desse argumento por intermédio da dita gramática que apresenta uma “visão de mundo correta” — eurocentrada.

Nesse sentido, continuo a refletir neste texto a partir do chão da vida, através do lugar e da voz de primeira pessoa, como desobediência epistêmica, partindo da oralidade — característica, mas não única, dos registros da sabedoria dos nossos povos subalternizados —, que ganha codificação escrita para oferecer um caminho de superação sobre os limites ofensivos e opressores que nos alcançam no ambiente acadêmico com a impessoalidade do texto e, por consequência, chega à comunidade de fé através de dogmas enrijecidos e doutrinas estabelecidas, estéreis, inertes. Isso ocorre por intermédio de uma narrativa territorializada e racializada, pela ótica da teologia colonial já mencionada aqui, que, desde a chegada do cristianismo, se fez e se faz — através das missões, tanto europeias quanto do evangelho de missão estadunidense — a regra e o

prumo do padrão que diz quem pode ser, quem pode saber e quem pode se relacionar com o Criador inexplicável e como interpretar a mensagem desse Criador.

Essa narrativa surge como um bloqueio ao que pode simbolizar a realidade da vida e transferir a atenção para o campo do etéreo, que retira do corpo, através de uma superespiritualização, a realidade onde se materializa a espiritualidade, por onde passam as danças, a fome e o saciar dela, os desejos, a sexualidade e o que faz sentido nesse campo. Constrói-se uma “verdade” que distancia o texto de seu objeto – o contexto da vida. E através desse jeito, modo impessoal de tratar as coisas, com distanciamento, cindindo em partes, e não encarnando a realidade, mas se pondo a dizer sobre ela o que não se vê em suas origens, porém, define regras e padrões para o seu fazimento, quer isolar e sintetizar o que é orgânico (Santos, 2023). A teologia eurocentrada demonstra querer artificializar o que é natural de tão espiritual que se apresenta. Assim, no transcurso da história do cristianismo, encontra-se uma das tentativas de amainar os graves danos que a colonização religiosa nos causou e continua causando até os dias de hoje. Dentre esses modos, o mais aproximado dessa relação de inteireza, através do qual as igrejas evangélicas e católicas conseguiram chegar institucionalmente, foi fazendo inculturação.

Talvez esse tenha sido o modo mais bem-acabado de encontrar um caminho para acolher a espiritualidade do território, em que os elementos da cultura encontram um pouco de espaço de representatividade no rito religioso. Mas, muitas vezes, isso se dá sem ser o meio pelo qual se pode identificar “o que fazer” para a espiritualidade que é contínua no cotidiano da vida. Do contrário, nossas estruturas eclesiais, mantendo o enrijecimento religioso, contam com as barreiras firmes da demonização, da classificação como profano, pagão ou primitivo.

É nesse ponto que se encontra o cerne deste trabalho: propor a encarnação. Encarnação na cultura, encarnação nas contradições da vida, encarnação nas perguntas que geram respostas novas, encarnação nas complexidades que não estão descritas nos sistemas da doutrina da teologia colonial, encarnação no mistério que o cânone não consegue alcançar e que, mesmo assim, a vida não depende desse cânone para exhibir o Criador. Isso se manifesta como meio de vivenciar a espiritualidade por parte de uma comunidade de fé que sente o chão da vida real através do sentipensar, já conceituado

anteriormente e que bebe do conceito indígena de corazonar, tão presente na obra da teóloga indígena Gunadule Jocabed Solano através do termo cosmovivência, que constitui a verdade posta pelo território onde se existe. Essa lógica obedece ao sentido do nascedouro, do que no território é constituído, “onde os pés pisam”, como diz Leonardo Boff (2021), pela vida e não representa apenas o solo, o chão em que se pisa, como Milton Santos define quando diz que:

O território não é apenas um conjunto de sistemas naturais e sistemas de coisas sobrepostas; Território deve ser entendido como o território utilizado, não o território em si. O território utilizado é o solo mais a identidade. Identidade é o sentimento de pertencimento àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho; o lugar da resistência, das trocas materiais e espirituais no exercício da vida (Santos; Becker; Da Silva, 2007, p. 14).

Contudo, esse olhar pode ser muito facilmente confundido com o sincretismo, mesmo que Milton Santos esteja falando da relação íntima que os seres vivos, incluindo o ser humano, têm com o entorno, e isso é o que forma a noção de território. Esse território é onde o Criador se manifesta e apresenta sua agência como ser autônomo, dando sentido à existência dos outros seres.

É neste ponto que convido Kibuuka para a conversa com sua reflexão sobre o território do povo de Israel. O autor não o afirma explicitamente, mas fica nítido que o território daquele povo não é o Egito e também ainda não é a terra prometida, mas sim o deserto.

Com a partida do Egito, Israel adquire não apenas sua liberdade como nação, mas no Sinai Israel se torna um povo, o povo de Deus, e começa sua trajetória como uma nação santa, dedicada à adoração de Deus. O Êxodo destaca a importância desse acontecimento desenvolvendo a narrativa no contexto de sua estrutura histórica (Kibuuka, 2020, p. 345).

Ao descrever a segunda parte do livro do Êxodo, Brian Kibuuka nos faz perceber, assim como a Teologia Negra se origina, que o encontro com o Criador constitui a teologia do deserto, a teologia do caminho, definindo-o como território. Em outras palavras, as ações de relacionamento do Criador com esse povo ocorrem no deserto, no

caminho, na condição que se apresenta, tal como Milton Santos aponta. Esse território liga a libertação à terra prometida como um anel de conjunção, que se inicia com a sarça no Horebe e culmina com as tábuas no Sinai.

Há uma disputa entre correntes – nas quais não vou me aprofundar – que debatem se o Sinai e o Horebe são o mesmo lugar. Contudo, quero focar no fato de que é no território que o Criador inicia o chamado, caminha e celebra sua aliança em relacionamento com o povo. Kibuuka nos indica isso ao dizer que "A segunda parte do livro constitui um anel de conjunção entre a libertação no Egito e a Aliança no Sinai. As ações narrativas acontecem durante a peregrinação, e Yahweh se manifesta nessa parte como o soberano de Israel." (Kibuuka, 2020, p. 343).

Dessa forma, o autor nos ajuda a compreender dois pontos fundamentais na construção deste capítulo. Primeiro, a revelação à qual nos referimos é a do Criador que se relaciona pessoalmente com seu povo, ainda que por intermédio de Moisés, mas não só — basta ver as manifestações de agitação meteorológica no monte. Segundo, ele faz perceber sua presença na inteireza da sua Criação.

Mesmo assim, a razão ocidental elaborou toda sua lógica diante da ontologia e fez questão de desfazê-la, desconstruindo sua própria obra e "superando" a questão de "Deus" como "ser". A ecoteologia aqui se recusa a usar esse paradigma de pensamento como ponto de partida para seu fazer, mesmo sendo escrita a partir de um corpo-território ocidentalizado e parcial como o meu.

O fato de ser decolonial a coloca na posição de resistência frontal e desobediência diante da absolutização de definições arbitrárias que classificam o todo sem mais, reafirmando, assim, sua postura colonizadora.

Como já dissemos, a Ecoteologia Cristã Decolonial é profética por denunciar a autolimitação dos/as teólogos/as e abrangente por oferecer suas ferramentas para se relacionar e colaborar com as teologias contextuais e do genitivo.

Mogobe Ramose, filósofo africano, nos ajuda a perceber que tal absolutização ocidental tem gênese na certeza de que o poder de determinação do que pode ou não pode ser reside nas mãos de quem se autodetermina autoridade de definição.

autoridade situa a questão no contexto de relações de poder. Quem quer que seja que possua a autoridade de definir, tem o poder de conferir relevância, identidade, classificação e significado ao objeto definido. Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados (Ramose, 2011, p. 4).

Você está elaborando uma crítica incisiva sobre a persistência do epistemicídio na pós-modernidade e a limitação do pensamento eurocêntrico em relação ao imensurável, especialmente no que tange ao Criador. Sua proposta de uma espiritualidade ecoteológica cristã decolonial que abranja experiências humanas e não humanas com o Criador é fundamental.

Vamos refinar este trecho para garantir que a clareza e o impacto de suas ideias sejam maximizados.

Do mesmo modo, na conhecida pós-modernidade, o epistemicídio continua ocorrendo. Lastreado nas "guerras corporais" do passado, ele se materializa nas investidas epistêmicas do presente para desprover de sentido o que não é eurocêntrico. As peculiaridades não são levadas em conta nessa ótica.

Isso acontece porque as correntes do conhecimento eurocentrado, isolando o tema Deus (título usado aqui como referência didática, mas que, ao longo do texto, menciono como o Criador) em seu laboratório epistêmico – seja a psicanálise, o materialismo, a filosofia ocidental ou o positivismo – o fizeram para atestar sua própria fragilidade diante do imensurável e constatar sua impotência e incapacidade de verificação, para então negá-lo. Como resultado de suas conclusões, o que não se pode medir ou observar não existe ou, melhor dizendo, não faz parte de sua competência.

Essa competência não a arrego para mim. Pelo contrário, parto do princípio de que, não definindo o Criador como apenas uma experiência humana, existe tanto a experiência humana quanto a não humana com esse Criador imensurável. E isso requer reflexão e sistematização para contribuir com uma espiritualidade ecoteológica cristã decolonial.

Baseando-se nas compreensões de Comte, Manfredo Araújo afirma que...

Deus se torna, simplesmente, uma questão inacessível ao espírito humano, pois o espírito positivo abandona a busca da causa primeira e o fim último e se dedica a pesquisa das leis imutáveis, o único acessível ao espírito humano (Oliveira, 1984, p.39).

É importante pontuar, para quem porventura não conheça o trabalho de Comte, que por “espírito positivo” ele identifica os adeptos do positivismo, que é o seu campo de atuação.

Com isso, podemos constatar que a forma mais sensata é reconhecer a incapacidade de alcançar a verificação com os métodos humanos e perceber suas limitações, em vez de simplesmente definir a inexistência. Isso se mantém mesmo que tal definição seja calcada na estrutura explicativa de que o que não existe é apenas uma construção humana de um deus à imagem da religião que o busca.

É importante pontuar também que, para colocar “Deus” em questão (título usado aqui como referência didática, mas que, ao longo do texto, menciono como o Criador), esses pensadores partiram de sua própria observação, baseando-a em suas próprias ferramentas de verificação para entregar tal definição. Não houve um movimento de sair de seu lugar – a Europa – para buscar compreender se, para além de seu laboratório de verificação empírica, há outras formas de ser, estar e vivenciar a vida em relação direta com o inexplicável.

Ora, se a pós-modernidade é o momento em que a ocidentalidade supera as grandes máximas e as certezas gerais, a decolonialidade povoa o lugar do pensamento, o espaço de reflexão, com a diversidade de saberes que estão para além da ocidentalidade. Seu objetivo é também colaborar com a superação de suas grandes certezas. Com isso, quero dizer que este trabalho não parte do ambiente do pensamento ocidental, mas do Sul Global, tirando, assim, o pensamento da filosofia ocidental da centralidade e pluralizando o cerne da questão com outras formas de pensamento. Trago, então, a filosofia africana como uma dessas formas, dentro dessa diversidade de saberes.

Nesse sentido, ao fazer esse caminho em busca de lançar as sementes que alicerçam a fé cristã no contexto de uma Ecoteologia Cristã Decolonial, convido o/a leitor/a a seguir a metodologia que escolhi: o texto em primeira pessoa e a desobediência

epistêmica. Isso é lastreado na oralidade ancestral e na filosofia africana como uma prática não da hegemonia, mas dos povos subalternizados, dos quais este trabalho busca ouvir a voz. Abordaremos a Realidade Última (para usar o termo da teóloga Elizabeth Mburu), que estrutura essa fé — o Criador inexplicável com quem nos relacionamos através de uma espiritualidade que alcança a Realidade Externa, ou seja, toda a sua Criação. Essa é uma decorrência desse relacionamento, que supera as estruturas religiosas, mas se apresenta como estrutura de espiritualidade.

Assim, como já me dediquei a abordar no capítulo anterior o conceito dessas duas categorias, Realidade Última e Realidade Externa, neste capítulo me deterei a esmiuçar de forma parcial e limitada a Realidade Última. Dando continuidade à opção por não utilizar o título “Deus”, mas uma de suas funções que é mais importante para este trabalho: a de Criador. Lançaremos, portanto, mão da reflexão sobre a transcendência/imanência do Criador como condições inter-relacionadas e características de sua revelação, sabendo que são termos cunhados pela filosofia grega. Mas, como já foi dito anteriormente, a função decolonial não é desfazer, mas descentrar.

4.1 A SEMENTE PRIMORDIAL: O CRIADOR

“Para que todos os povos da Terra reconheçam que o Senhor é Deus, e ninguém mais” (1Rs 8: 60).

Talvez, à primeira vista, o texto acima pudesse parecer excessivamente pretensioso, sobretudo em um contexto de realidade excludente que a contemporaneidade apresentava.

Em última análise, devia-se levar em conta que nós, povos não brancos, fomos obrigados a nos contentar com tudo que nos era imposto, calados/as e a despeito de nossos conhecimentos e experiências, em favor da univocidade da branquitude. Contudo, como sempre, pedi um pouco mais de paciência para que olhássemos mais uma vez para o Senhor apresentado no texto acima e pudéssemos enxergar isso menos pelas lentes do cristianismo e sua opressão, e mais pelo Criador que não cabia dentro dos limites de uma religião, relacionando-se com o todo criado.

Foi possível que a forma pela qual precisávamos aprender a ler textos como o citado acima, necessitava passar pela compreensão, ou interpretação ecoteológica. Nesse processo, acrescentou-se o instrumental da decolonialidade e, mesmo onde a teologia ocidental e colonial não enxergava a presença do Criador, o/a ecoteólogo/a cristão/ã decolonial pôde reler compreendendo "os povos da Terra reconheçam o Senhor" como uma instância mais ampla do que o povo contido em uma ou outra instituição. Essa compreensão deu-se diferentemente do sentido que aceitava a imposição institucional que moldou um arquétipo – um Senhor criado à imagem e semelhança do cristianismo, dissidente do Criador encarnado em Jesus. Em vez disso, essa abordagem permitiu perceber o Senhor revelado na Criação.

Neste trabalho de dissertação de mestrado em Teologia, este capítulo se apresentou como o mais bíblico, pois entendi que o texto sagrado operava como parte escrita da revelação do Criador, e a extração de seu sentido e sua interpretação se apresentaram extremamente importantes na construção do tema em questão. O fazer ecoteológico passou a se construir no diálogo dentro da comunidade de fé, partindo desse mesmo texto bíblico, onde encontramos pistas e encaminhamentos para compreender. Assim, orientados/as, vislumbramos o restante da revelação sobre o Criador de forma mais ampla, para além do texto. Por esse motivo, na maior parte do capítulo, dediquei-me à extração do sentido do texto bíblico e sua interpretação, fazendo uso da análise histórico-crítica, através da hermenêutica da suspeita e da ecologia de saberes. Contextualizando, busquei quais respostas podiam ser trazidas para as perguntas feitas na contemporaneidade, porém, oferecendo caminhos para que, no futuro, esse texto pudesse contribuir em novas leituras, interpretações e respostas necessárias às comunidades de fé que iam se construindo no território.

4.1.1 Pai Criador

Neste ponto, preciso lembrar que o Criador só é compreendido como tal durante o exílio babilônico, momento histórico em que alguns pesquisadores entendem que o texto que estamos observando foi escrito. Faço essa ressalva porque, mesmo ciente de que o povo cuja história estamos narrando ainda não fazia essa reflexão, meu objetivo é

reafirmar que a utilização desse atributo, "Criador", como identificador, dá-se porque estamos aqui refletindo sobre a relação de Yahweh com sua Criação.

Para propor outro caminho, diferente do que faz as pessoas pensarem que tudo o que se pode falar da relação do Criador com sua Criação e de sua revelação está registrado apenas no livro do Gênesis, tomarei por base outro texto. Este texto representa um dos momentos mais emblemáticos que demonstra como o Criador se apresenta e se deixa conhecer na história dos povos judeus na África e como isso nos alcança na contemporaneidade, carecendo de uma leitura e interpretação decolonial.

E, como dito no início deste capítulo, o biblista Brian Kibuuka é nosso companheiro estrutural para que, alinhado com outros autores, eu possa refletir sobre a revelação e o Criador.

Tomo esse trecho para dar partida na compreensão sobre o Criador, por compreender que, no registro a seguir, há a demonstração da relação profunda entre o Criador e a Criação, por onde ele se revela, e que nos ajudará a responder à questão: Quem é o Criador para a Ecoteologia Cristã Decolonial?

No encontro com Moisés, temos que:

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horebe, **a montanha de Deus**. 2. O **Anjo de lahweh** lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. 3. Então disse Moisés: "Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei por que a sarça não se consome!" 4. **Viu lahweh** que ele deu uma volta para ver. E **Deus o chamou** do meio da sarça. Disse: "Moisés, Moisés!" Este respondeu: "Eis-me aqui!" 5. Ele disse: "Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa!" 6. Disse mais: **"Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó."** Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus (Bíblia [...], 2003, Ex 3: 1-6, p. 105, 106).

A primeira coisa que precisa ser levada em conta, e que me levou a escolher esse trecho para abordar a revelação do Criador, é que ela ocorre no **território** e em consonância com um relacionamento ancestral. Esse pensamento pode ser observado, levando em conta que:

Êxodo é a continuação da história de Gênesis. O livro mostra como Yahweh libertou Israel da escravidão no Egito, estabeleceu com esse povo uma aliança, a aliança do Sinai, e ofereceu, por meio de Moisés, leis, decretos e instruções para que esse povo se tornasse uma nação santa. Israel.

Êxodo também trata do compromisso de Yahweh de ser o único Deus verdadeiro e vivo, Pai providente e juiz justo de Israel. A *missio Dei* diz respeito à observância, cumprimento e transmissão das promessas que Deus fez aos seus antepassados (Kibuuka, 2020, p. 341).

Kibuuka nos faz perceber que a relevância do território não pode passar despercebida. É nele que se dá a revelação, e a ancestralidade atua como pilar, mantendo os olhos fixos nas promessas feitas por Yahweh aos ancestrais daquele povo.

Dito isso, começamos a observar o texto, percebendo primeiramente como Yahweh se mostra no território ao chamar a atenção de Moisés. Note que há uma diversificação nos termos usados pelo autor do Êxodo para se referir à divindade que se apresentou na ocasião da sarça ardente — texto convencionalmente atribuído ao próprio Moisés.

Para fins de uma construção sobre a pessoa do Criador que se apresenta a Moisés, temos que o primeiro termo a ser revelado é o Anjo de Yahweh (v. 2). Aqui, estamos diante do que a teologia clássica chama de teofania, ou seja, a manifestação do Criador numa forma em que o ser humano pode se manter diante dele, dialogar e interagir sem ser consumido. Porém, é importante questionar, sobretudo por perceber que o autor usa uma diversidade de termos que são etimologicamente distintos, o fato de utilizar aqui o “Anjo do Senhor” ou “Anjo de Yahweh”. Esse termo, com várias inserções nas escrituras, aponta para uma personalidade que, em si, carrega atributos que superam o que se pode compreender a respeito dos anjos, fazendo o leitor e a leitora pensar que se trata de outra figura que não os anjos em suas funções próprias.

Mesmo não sendo um consenso, e tampouco entrando ainda no mérito da cristologia, um acento que precisa ser feito nesse sentido é o que a Bíblia de Estudo Palavras-Chave (2009) menciona em uma nota de rodapé sobre o texto de Êxodo 23:20, dizendo que:

Há fortes evidências de que as aparições do “anjo do Senhor” são, na verdade, aparições pré-encarnadas de Cristo, o Filho de Deus. Sobre o anjo do Senhor, são ditas coisas que vão além da categoria dos anjos, e são aplicáveis somente a Cristo. Agar o chamou pelo próprio nome de Deus (Gn 16: 13). Quando o anjo do Senhor apareceu a Moisés do meio de uma sarça ardente, o texto das

Escrituras, o próprio anjo e Moisés, todos afirmam que o anjo é Deus (Bíblia Palavra-chave, 2009, p. 95, 96).

Vejamos abaixo algumas dessas menções ao Anjo de Yahweh, ou o Anjo de Deus, ou mesmo o Anjo do Senhor, que apoiam em seu próprio texto a reflexão que fazemos neste momento:

O Anjo de Deus me disse no sonho: 'Jacó!' Eu respondi: 'Eis-me aqui!' Então ele disse: 'Olhe e veja que todos os machos que fecundam o rebanho têm listras, são salpicados e malhados, porque tenho visto tudo o que Labão lhe fez. Sou o Deus de Betel, onde você ungiu uma coluna e me fez um voto. Saia agora desta terra e volte para a sua terra natal' (Gênesis 31:11-13).

O anjo do Senhor voltou, tocou nele e disse: "Levante-se e coma, pois a sua viagem será muito longa". Então ele se levantou, comeu e bebeu. Fortalecido com aquela comida, viajou quarenta dias e quarenta noites, até chegar a Horebee, o monte de Deus (1 Reis 19:7-8).

O Anjo do Senhor subiu de Gilgal a Boquim e disse: "Tirei vocês do Egito e os trouxe para a terra que prometi com juramento dar a seus antepassados. Eu disse: Jamais quebrarei a minha aliança com você (Juizes 2:1).

A seguir o anjo de Deus que ia à frente dos exércitos de Israel retirou-se, colocando-se atrás deles. A coluna de nuvem também saiu da frente deles e se pôs atrás, entre os egípcios e os israelitas. A nuvem trouxe trevas para um e luz para o outro, de modo que os egípcios não puderam aproximar-se dos israelitas durante toda a noite (Êxodo 14:19-20).

O Anjo do Senhor respondeu: "Sua mulher terá que seguir tudo o que eu ordenei a você. Ela não poderá comer nenhum produto da videira, nem vinho ou bebida fermentada, nem comer nada impuro. Terá que obedecer a tudo o que ordenei a você". Manoá disse ao Anjo do Senhor: "Gostaríamos que ficasses conosco; queremos oferecer-te um cabrito". O Anjo do Senhor respondeu: "Se eu ficar, não comerei nada. Mas, se você preparar um holocausto, ofereça-o ao Senhor". Manoá não sabia que ele era o Anjo do Senhor. Então Manoá perguntou ao Anjo do Senhor: "Qual é o teu nome, para que te prestemos homenagem quando se cumprir a tua palavra?" Ele respondeu: "Por que pergunta o meu nome? Meu nome está além do entendimento" (Juizes 13:13-18).

Pela segunda vez o Anjo do Senhor chamou do céu a Abraão e disse: "Juro por mim mesmo", declara o Senhor, "que, por ter feito o que fez, não me negando seu filho, o seu único filho, esteja certo de que o abençoarei e farei seus descendentes tão numerosos como as estrelas do céu e como a areia das praias do mar. Sua descendência conquistará as cidades dos que lhe forem inimigos (Gênesis 22:15-17).

Nesse sentido, fiz questão de mencionar este fato teológico para aprofundar as palavras de Jesus a Filipe, quando Ele retruca um pedido do discípulo ao afirmar: “Estou há tanto tempo convosco, e não me tendes conhecido, Filipe? Quem me vê a mim vê o Pai; e como dizes tu: Mostra-nos o Pai?” (João 14:9) e ainda quando em um sermão informa que “Eu e o Pai somos um” (João 13:30).

Afirmar a possível aparição do Cristo antes de sua encarnação, nesse episódio, não nega em nada o que já se tem pensado na teologia clássica no que tange à imanência e à transcendência. Pelo contrário, corrobora com o que tenho proposto nas linhas deste trabalho para a Ecoteologia Cristã Decolonial como sistematização no pensamento a respeito do Criador. O Criador se revela e se relaciona em comunidade e em sua Criação.

Afirmar isso aqui tem grande importância para a compreensão de que o Criador, como um Deus ancestral, revela-se no Filho, com o Filho e através do Espírito, trazendo e fazendo construções ancestrais.

Para não tornar ainda mais complexa a compreensão da linha de pensamento e sentipensar dessa sistematização, não pontuarei ainda o aspecto pneumatológico dessa ocasião, mantendo a reflexão nos termos já apresentados.

Para tratar o aspecto pneumatológico, seria necessário fazer uma imersão nos textos sagrados antigos, em sua concepção original, para entender quem aprendemos a chamar de Espírito Santo, sua função e como age na Criação. Isso nos afastaria, por hora, do aspecto que ora estamos abordando – o Criador – e nos levaria, inclusive, a tratar da perspectiva trinitária, que carece de abordagem específica ecoteologicamente, de forma a não apresentar uma análise rasa. Por esse motivo, os aspectos da pneumatologia e da cristologia serão abordados mais ampla e aprofundadamente em uma oportunidade futura, em outro trabalho.

De toda forma, isso nos permite aprofundar ainda mais a questão sobre o Criador mencionada no livro do Êxodo, com a necessidade de compreendermos a diversificação de termos para referir-se a Ele, ou o que se pode aprender com esse mistério. Posto que, se Cristo e o Pai são um, como cremos que são, e há evidências textuais constantes de que o Anjo do Senhor traz atributos inerentes apenas ao próprio Cristo, começamos, então, a dar passos mais profundos em nossa busca por respostas, entendendo que

Cristo, o Verbo, está com o Criador a todo tempo e se revela para revelar o Pai – o que nos conduz a admitir que, mesmo não fazendo um aprofundamento, isso já se apresenta como uma análise cristológica e pneumatológica. Dessa forma, a Trindade continua evidente, porque cremos que tudo que o Pai fez através do Filho, o fez pelo Espírito. "Quem me vê a mim, vê o Pai" – sendo Ele o primogênito de toda Criação. A diversificação de termos, assim, pode apresentar uma lógica de compreensão onde o Criador se revela em uma diversidade comunitária. E isso implica diretamente na conclusão de que o discurso sobre o Criador é polissêmico porque o Criador é uma comunidade. A fé no Criador de todas as coisas, a partir de sua própria revelação, abandona a ideia de uma relação individualizada entre o sujeito e Ele, e assume, assim, uma revelação polissêmica e, por consequência, uma relação coletiva, uma relação circular.

4.1.2 O Criador é o Elohim Ancestral

Mediante à visibilidade do Criador invisível – que se torna possível através do Filho, esse Filho que permeia e se mostra na Criação palpável, que anuncia e apresenta o Pai na ocasião que analisamos aqui e se apresenta como o Anjo de Yahweh –, podemos observar outra categoria pessoal de identificação que o Criador usa para se mostrar. Na sequência do texto de Êxodo 3, o autor torna nítida a diferenciação, demonstra intencionalidade e permite transparecer a mensagem de coletividade no ser do Criador.

Reafirmo que me refiro aqui ao libertador de Israel, que posteriormente seria reconhecido pelo atributo de Criador no exílio babilônico. Esse atributo é o que decidi usar para referenciá-lo neste trabalho. Não quero, contudo, agora retroceder dessa decisão ao mencionar o termo Elohim (אֱלֹהִים), sabendo que sua tradução da língua original hebraica é Deus. Utilizarei, no entanto, Elohim nesta seção como forma de reconhecer que, através dessa palavra, o Criador se localiza e se identifica na ancestralidade do povo em questão.

É aqui que Yahweh (יְהוָה) viu o movimento de Moisés, mas, como Elohim (אֱלֹהִים), pôs-se a chamar sua atenção de dentro do fenômeno da sarça.

Sendo isso uma instrumentalização da identidade, usando-a como forma de lembrar Moisés de quem o chamava a partir de sua ancestralidade, Yahweh assume o título que o identifica com essa ancestralidade de Moisés. Ao se autodenominar o Elohim dos seus ancestrais, o Criador se torna inconfundível para com a história do povo de quem Moisés é filho. Isso causa aproximação familiar para os ouvidos do homem que, mesmo criado na casa de Faraó e tendo acesso ao mais profundo do conhecimento da cultura e filosofia kemética – a filosofia oriunda dos povos à margem do Rio Nilo, conhecidos como povos do Kemet –, podia reconhecer o que lhe era ancestral pelo fato de sua ama de leite ter sido sua própria mãe biológica, e que o ensinara a cultura de seu povo.

Êxodo relata que Yahweh ouviu o gemido dos israelitas e se lembrou da aliança firmada com Abraão, Isaque e Jacó [...] O que Deus fará em seguida por Israel é feito em função das promessas feitas aos patriarcas. As duas histórias, a de Abraão e de Moisés convergem no Êxodo (Kibuuka, 2020 p. 348).

Na citação acima, vimos Kibuuka relatar a relação que Yahweh estabelece entre a promessa feita aos ancestrais dos israelitas e o motivo pelo qual ele chama Moisés. Trata-se de uma relação ancestral que envolve o povo e o território, a saber, a terra prometida.

Ao fazer isso, o Criador começou a organizar o ecossistema da compreensão para se apresentar. Ele forneceu a base ecoteológica do seu ser, que analisamos aqui, ao entregar sua apresentação viva e ativa na Criação, através do Filho que o introduz, no poder de seu nome impronunciável, mas, de forma inconfundível, como "O Elohim" dos ancestrais de Moisés.

Esse raciocínio nos direciona à compreensão teontológica do fato teológico. Ou seja, identificamos, assim, o Criador em sua revelação, através da filosofia da imanência, por intermédio da definição de Ubuntu e sua constatação sobre o ser, que menciono mais adiante. Dessa forma, imanência e transcendência ocupam a percepção sobre o Criador, sem que haja anulação entre suas duas características. Pelo contrário, à medida que a sarça queima e não se consome, ela mostra o Anjo de Yahweh que apresenta o Criador. De modo que a compreensão teontológica, longe de definir quem é o Criador, cria uma relação improvável de evidenciação em vez de destruição e identifica o Ser do Criador.

Neste ponto, quero fazer um intervalo para uma pequena, porém necessária, abordagem de cunho filosófico, a fim de localizar a categoria do "ser" utilizada ao longo deste trabalho.

Mesmo compreendendo a complexidade e a problemática vivida no campo da filosofia ocidental em relação às questões ontológicas e, sobretudo, na definição do ser, fiz uma consideração inicial neste capítulo, mencionando a desobediência epistêmica como método. Isso me permitiu, ao chegar a este ponto da minha reflexão, pensar no cerne de nossa questão, que não passa pelo Racionalismo Crítico como base epistêmica, mas sim pela vivência da espiritualidade enraizada. É essa espiritualidade que tento rastrear aqui, em meio à poeira levantada pelo epistemicídio permanente na colonialidade, que implodiu os edifícios dos saberes de povos não brancos com suas classificações e definições impostas pela força, como já mencionei. Seguir a razão crítica ocidental só me levaria às mesmas conclusões que distanciam nossos ouvidos das vozes daqueles/as que são sistematicamente tirados da roda e silenciados/as.

Para esse intervalo, gostaria de fazer uma relação entre as perspectivas relativas ao ser, onde a primeira representa, talvez, a síntese do racionalismo crítico e a segunda, a organicidade da filosofia africana. Meu objetivo é apontar a segunda como minha opção epistêmica para a continuidade deste trabalho, alinhada aos saberes ancestrais para a encarnação proposta.

O filósofo brasileiro Manfredo Araújo faz um aprofundado estudo sobre como Heidegger lida com a questão do ente e "supera" a questão do ser, partindo da razão crítica. Manfredo sintetiza o pensamento do autor da seguinte forma:

A tematização da diferença ontológica se faz em "Ser e tempo", precisamente. a partir de uma, radicalização da fenomenologia, de Husserl. Para Husserl só era possível pensar o ente no "como" de sua manifestação, isto é, na medida em que ele é dado a subjetividade transcendental. A percepção da correlação entre dado e consciência significa a superação da postura objetivista (metafísica clássica). Mas Heidegger percebeu, que Husserl conservou um sentido implícito do ser e não o questionou, que é, justamente, o sentido do ser implícito na postura transcendental: se = objetividade, dado e é por esta razão que ele é incapaz de dizer, positivamente, a determinação do eu transcendental, considerado sempre através, de negações: não-mundano, não-dado etc. Ora, a busca de uma determinação positiva para o eu é que vai construir a preocupação da análise existencial de "Ser e Tempo", a qual, por sua vez, está a serviço da análise do sentido do ser, uma perspectiva que a fenomenologia de Husserl deixara não explicitada. E no eis-aí-Ser como abertura originária ao sentido-fundamental, que se dá a possibilidade de qualquer dar-se. Portanto, antes da pergunta pelo dado

e pela subjetividade constituinte, põe-se a pergunta pelo ser. no qual a, subjetividade faz o dado emergir enquanto tal. Não basta, pois, perguntar-se pelas diferentes maneiras do dar-se dos entes. É o próprio dar-se, que deve ser explicitado, o que só é possível através do ente, em cujo ser acontece o dar-se. Daí porque a pergunta pelo ser e pelo eis-aí-Ser são inseparáveis. Chega-se ao ser através da passagem pela compreensão do eis-aí-Ser. Heidegger, provém da problemática do dar-se do ente intramundano e da subjetividade constituinte, mas ele radicaliza e, supera esta problemática, na medida em que ele, antes de se perguntar pelas diferentes maneiras de dar-se, pergunta-se pelo sentido do dar-se enquanto tal, ou seja ele se pergunta pela condição de possibilidade do próprio dar-se em sua multiplicidade. pelo espaço onde emergem o mundo e o eis-aí-Ser. **O ser, compreendido como esse espaço originário de possibilitação da manifestação do homem e do mundo, não foi, propriamente, pensado pela tradição ocidental e é, neste sentido, que ele diz ter a metafísica tradicional esquecido o ser.** Este espaço, não-tematizado, não é nem puramente subjetivo, nem puramente objetivo, mas é a dimensão do pertencer mutuo entre homem e ser, embora nesta primeira fase de Heidegger, o ser seja considerado “projeto” do eis-aí-Ser, o que manifesta seu aprisionamento à postura transcendental a pesar de sua intenção fundamental (Oliveira, 1984, p. 57).

Percebemos que, ao conectar a percepção de Heidegger sobre a fenomenologia de Husserl (especialmente na leitura que o primeiro faz do trabalho do segundo), o pano de fundo é determinado pelo positivismo de Comte. Assim, Manfredo Araújo nos oferece uma percepção em que a lógica de que o "dar-se" ocorre no ente. Desse modo, o ser, que possibilitaria ao ente "dar-se", é deixado de lado, considerando, a grosso modo, o ente como um fim em si mesmo que não necessariamente precisa do ser para se manifestar. Isso ocorre porque "O ser, compreendido como esse espaço originário de possibilitação da manifestação do homem e do mundo, não foi, propriamente, pensado pela tradição ocidental" (Oliveira, 1984, p. 57). Já no caso da filosofia africana, conforme Ramose, podemos observar uma dinâmica mais integrada que proporciona um olhar imanente do transcendente. Isso se dá muito embora o autor não faça essa determinação da filosofia da imanência, como podemos ler sobre o Ubuntu.

Ubuntu é um gerundivo (gerundive) abstrato que exprime a filosofia praticada pelos povos da África falantes do Bantu. Ele compartilha o caráter de gerundivo (gerundive)– isto é, a ideia de tornar-se, Ser (be-ing) e ser como manifestações do movimento como princípio do Ser- (be-ing)- com os verbos egípcios antigos, wnn(unen) “existir”, d d (djed) “ser estável”, “durável” e hpr (kheper) “tornar-se” (Obenga, 2004, 37-39). Como os antigos verbos egípcios referidos, a concepção filosófica ubuntu do mundo é que “Coisas não tem a fixidez e inflexibilidade que acreditamos que elas tenham. As coisas são mutáveis e em movimento na Terra, no céu, embaixo d’água, etc. A Terra e o céu, eles mesmos se movem” (Obenga, 2004, 39; Ramose, 1999, 50-53) (Ramose, 2011, p 12).

O Ubuntu oferece a perspectiva necessária para continuarmos observando o ocorrido no Monte Horebe com Moisés: o Criador se identifica como Aquele que "é" e que continuará "sendo com" seu povo. E essa característica se manifesta em Seu próprio nome, ou no nome que Ele quis revelar.

Quando menciono que, neste texto, olho para o ser do Criador como semente primordial para a Ecoteologia Cristã Decolonial, parto da perspectiva de colaboração da Filosofia Africana. Essa filosofia, subalternizada, silenciada e muitas vezes considerada inexistente pela eurocentricidade, que busca definir a partir de suas perspectivas unívocas, não considera outras vozes que poderiam auxiliar na compreensão do Criador.

Percebemos que o relato sobre o nome do Criador, mesmo não tendo a fixidez almejada pela determinação filosófica ocidental — eurocêntrica —, vai se "tornando com", vai sendo no movimento da autodeterminação para a realização. Isso fica claro quando Ele responde a Moisés, de dentro da chama que não queima, mas evidencia a plenitude: "Diga ao povo que EU SOU!" (Bíblia [...], 2003, Ex 3: 14, 15, p. 106).

Para ilustrar isso, faremos uma rápida comparação entre a leitura das notas da Bíblia de Estudos da Fé Reformada, que conclui que o povo reconhecia o nome divino de Deus como Yahweh (conforme veremos a seguir), e um aprofundamento feito por Brian Kibuuka.

[...]assim serei lembrado de geração em geração. *Yahweh*, o nome divino particularmente associado à relação pactual de Deus com Israel, doravante haverá de ser o nome de culto. As versões inglesas do AT costumam traduzir o nome hebraico *Yahweh* como "o SENHOR". Os judeus pensavam que o nome divino não devia ser pronunciado e, quando faziam a leitura do texto, o substituíam por *adonay* ("meu Senhor") (Sproul, 2021, p. 101).

Ao afirmar sobre o nome divino, a nota na referida Bíblia encerra a questão, impedindo uma análise mais aberta e aprofundada sobre o que realmente importa: a recusa de **Yahweh** em fornecer seu nome divino.

O que parece ser algo muito sutil, na verdade, é o **encobrimento** que as palavras carregam na colonialidade, tema que já discutimos nos capítulos anteriores. Isso se constata perfeitamente nas palavras da socióloga aymara **Silvia Rivera Cusicanqui**

quando ela afirma: "Há uma função muito peculiar para as palavras no colonialismo: elas não designam, mas antes ocultam." (Rivera Cusicanqui, 2013, p. 6, tradução nossa).¹³

Vejamos como a leitura ecoteológica decolonial nos leva a consultar as pesquisas de autores não brancos que partem de uma perspectiva diferente, tal como Silvia Rivera Cusicanqui nos instiga a fazer. Observemos o que Kibuuka nos apresenta sobre essa mesma questão.

A análise filológica do nome Yahweh aponta para a raiz hebraica *hāyāh*, provavelmente em sua forma arcaica *hawāh*, comum em aramaico e que aparece eventualmente em hebraico (Gênesis 27.29; Isaías 16.4; Neemias 6.6). Sendo assim, 'Yahweh' parece corresponder à 3ª pessoa do masculino singular imperfeito do verbo *hawāh* conjugado em sua forma simples (*qal*), tendo assim o significado de "Ele é".

O nome de Yahweh também aponta para a transcendência, unidade, presença contínua e fidelidade perene. O nome revelado manifesta em si uma recusa de dar o nome divino para a manipulação. Sendo assim, ao falar que é, Yahweh afirma também que não quer dizer quem é. Parece que isso está explícito em Gênesis 32.30 e Juízes 13.18, em que a recusa por parte do anjo de Yahweh de revelar a sua identidade parece indicar que mesmo o nome divino não é capaz de expressar o mistério de Deus. Yahweh expressa, portanto, de alguma forma, o sentido da transcendência divina. O nome divino é misterioso, assim como Deus é misterioso; é um nome revelado e quase um nome rejeitado. Deus é, de fato, um *Deus Absconditus* (Isaías 45.15), o que expressa ser a realidade de Deus infinitamente acima do que se pode entender (Kibuuka, 2020, p. 350).

Ao ler a explicação de Brian Kibuuka, percebemos a necessidade de manter a reflexão aberta para nos aproximarmos mais da experiência da revelação. Lidar com o Criador é lidar com o que nossa racionalidade simplesmente não consegue alcançar. Uma interpretação aberta, diferente da razão ocidental e unívoca que prioriza definições fixas, permite-nos essa aproximação.

Este ponto de reflexão põe em questão a tutela que o Sul Global sofre por parte da teologia colonial. Essa abordagem colonial recusa a autonomia do diferente, justificando-se com a premissa de uma "interpretação universal" — uma única versão que, supostamente, representa toda a revelação. Contudo, uma leitura séria, sem as amarras da tradição, constatará rapidamente que essa postura colonial não se sustenta diante de qualquer contraposição da pluriversalidade.

¹³ "Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren." (RIVERA, 2010. p. 6).

Ao notarmos que ela não se mantém, percebemos a possibilidade de ampliar a interpretação. Do contrário, a reflexão permanece manca, talvez livre do domínio formal, mas ainda aprisionada à forma de pensar colonial, tal como no exemplo sistêmico da descolonização de Gana, mencionado por Ramose.

É de se notar que, ao incitar para a realização do “reino político” em primeiro lugar, Nkrumah estava sutil e profundamente consciente da necessidade da liberdade econômica da África colonizada. Quando sua Ghana nativa obteve independência, foi garantida somente quanto à dimensão política. O ouro e as jóias, para usar a expressão de Mazrui significando domínio e controle sobre um país abastado, continuaram nas mãos dos antigos colonizadores. Assim, Ghana teve garantida tão somente uma soberania “manca”, porque a “perna” econômica da soberania foi empossada por uma soberania estrangeira. Neste sentido o antigo colonizador estabeleceu um relacionamento de neo-dependência (Mazrui, 1967, 74-96) entre ele e a Ghana recém independente. Este era para ser o padrão de independência para (Mekonnen, 1983) todo o mundo colonizado, sem dúvidas, com diferenças sutis e substanciais. A chamada nova África do Sul inaugurada em 27 de abril de 1994 não é exceção (Ramos, 2007, 95-128). A transição de África colonial para pós-colonial é caracterizada por pelo menos dois elementos. Um é a estrutura duradoura do controle econômico dos antigos colonizadores. Outro é a condição de subserviência epistemológica aos antigos colonizadores, com relação aos paradigmas científicos e educacionais. Ambos os elementos de dependência econômica e intelectual (Eze, 1997, 10) (Ramos, 2011, p 11).

Usando o relato que Ramos traz sobre o ocorrido em Gana como imagem, podemos verificar o condicionamento epistêmico ao abordar um tema filosófico partindo apenas da perspectiva europeia. Se permanecermos assim, reafirmamos a pretensão colonizadora da eurocentricidade de ser o centro do pensamento e da universalidade. Contudo, o que precisamos para buscar o imensurável é a pluriversalidade.

Para vivenciar uma espiritualidade partindo do Sul Global, precisamos nos emancipar da dependência do pensamento ocidental, que tenta tutelar toda e qualquer epistemologia.

Essa mesma estrutura apresentada por Ramos pode ser usada para interpretar a colonialidade do saber na teologia colonial sobre os pensadores cristãos em território pindorâmico. Calcada na filosofia ocidental, essa teologia produz sua reflexão a partir dos pensamentos muito bem elaborados pelos mestres da suspeita pós-modernos. Porém, há, assim, "a condição de subserviência epistemológica aos antigos colonizadores (evangelizadores/pensadores), com relação ao paradigma científico e educacional

(doutrinário e teológico)" (Ramose, 2011, p. 11), que figuram como elementos de dependência intelectual.

Assim, por um lado, podemos buscar vislumbrar a imanência do Criador, que dá possibilidade de existência a todo contexto observado, dada a riqueza de informações que Ele mesmo quis dispor no encontro da sarça. Por outro lado, o fato teológico se coloca como ponto central e pedra de toque para que a interpretação, como prática ecoteológica em questão, seja a de observar a sarça que queima e não se consome. Ela traz em si a mensagem da plenitude da presença do Criador na Criação. Esta não o contém, não o suporta, mas o revela pleno e em plena relação dialogal, pois o fato de o Criador não consumir a sarça com o fogo pode denotar a evidente preferência pela vida, em detrimento da destruição por seu poder. Pode denotar que essa preferência pela vida tem como principal característica não impor seu poder pela destruição, mas pela demonstração da plenitude de cada agente envolvido, sendo todos no Criador.

A imagem descrita, que constrói o cenário em questão, questiona a possibilidade de permanência íntegra diante de tal revelação. Haja vista que o ser humano, limitado, não tem condição alguma de se manter diante da plenitude do Criador. Essa criatura simplesmente sucumbiria. Do mesmo modo que a Criação não suportaria a entrada do Criador em suas entranhas, nenhuma criatura seria um ente em si, caso o ser do Criador não lhe desse suporte para ser, inclusive para se manter diante Dele intacto, mas não sem compreender o que está testemunhando. Contudo, e ao contrário disso, Moisés é alertado de que aquele era um lugar santo. O território que experimenta a vida em sua forma mais pura e plena implicava que Moisés precisava se despir de suas razões, seguranças e condicionamentos à realidade distanciada que o ser humano experimenta em relação ao Criador. Isso para poder se encontrar na presença da Realidade Última, que ultrapassa os conceitos da razão humana e suas certezas e, em si, apresenta o necessário relacionamento entre os seres que compõem a Realidade Externa.

Yahweh, conquanto queira demonstrar ao ser humano, identifica em Moisés um movimento em sua direção. Moisés se sente atraído pela grandeza e pela curiosidade do fato de algo tão óbvio não se concretizar. Há uma relação incompreensível diante de seus olhos, e isso precisa ser traduzido para que ele entenda. A imagem do Anjo de Yahweh cumpre o papel conceitual de sacerdócio no processo de aproximação do ser humano

com o divino e se lhe apresenta como algo imagetivamente familiar. No entanto, o fato de a planta ter sobre si o fogo e não ser destruída vai além de sua compreensão, elevando a situação para outro nível da relação entre o fogo e a planta, que ainda não encontra correspondente na mente de Moisés. Moisés não encontra cognição equivalente em seu repertório entre o lógico e o aceitável. Isso aponta para algo que, na plenitude do tempo, a comunidade divina do "Criemos a humanidade..." tem por realidade: a essência de uma relação plena sem detrimentos, sem "ses", sem "ous", apenas a vida plena reservada ao Reinado do Criador e evidenciando a relação entre os atores desse reinado sem que estes se anulem, senão que se evidenciem, conforme João 10:10.

Essa essência é, exatamente, o que a linguagem e a compreensão humana não conseguem dar conta de explicar a respeito do Criador dentro de suas categorias controláveis, cognoscíveis, sobretudo teologicamente parciais. É a relação constante e cósmica entre Criador e Criação, onde a ecoteologia faz uma

[...] contribuição em nível formal e outro, de conteúdo. No primeiro caso, a ecoteologia propõe a superação da fragmentação dos saberes, uma visão holística e holográfica (o todo é mais que a soma das partes, e em cada parte ressoa o todo), que integra emoção e razão, experiência e conceitualização (Murad, 2009, p. 288).

Murad, com um olhar plural, apresenta-nos as categorias ecoteológicas holística e holográfica, demonstrando como elas nos impulsionam a uma necessária releitura da revelação escrita e da revelação criada. Isso nos permite um novo olhar sobre o Criador na perspectiva da cosmovivência, já mencionada no capítulo anterior.

É a potência da relação da presença divina que, em vez de destruir, se revela, o que, à primeira vista, causa estranhamento à nossa gramática territorial. Ou seja, apenas um saber não seria suficiente para compreender a questão da revelação, bem como para entender que, em cada parte dela, o Criador estava revelado.

Ele, o Criador, o ser em si, é inalcançável à nossa razão. Por isso, é necessário um subterfúgio, um método, um código para que a mente humana e limitada possa executar uma decodificação. Nela, o signo ganha novo sentido, movendo-se na direção da estatura humana para lhe falar. É o ponto em que, partindo do entendimento da

semiótica, podemos identificar a relação entre "significado" e "significante". O signo perde seu significado intrínseco e, ostentando uma vacância, ganha o *status* de significante puro que "situa-o como elementar atividade vocal, sem significação" (Bezerra, 2013, p. 143), dando, assim, a possibilidade de um novo significado a ser usado como ferramenta para condução de uma informação que amplia a possibilidade de interpretações e entendimento quanto ao objetivo central da mensagem: o Criador. Ele não vocaliza inicialmente, mas se mostra com essa mensagem e somente depois fala. Apresenta-se, então, a necessidade de Ele se identificar.

No entendimento que acabei de descrever, o signo é um arbusto pegando fogo. Isso, pelo entendimento comum, simbolizava tanto a ausência de refúgio (porque o arbusto teria queimado e não poderia abrigar mais nenhum ser vivo), quanto o significado de que o poder do fogo na ocasião era, de fato, apenas queimar. E essas lógicas mudam de lugar para um arbusto intacto, mesmo com a presença do fogo sobre si.

É necessário que Yahweh, como Elohim, assuma um meio que se torne alcançável para nossa compreensão limitada e limitantemente racional. Essa racionalidade, que se apresenta no contexto contemporâneo como o único caminho para interagir com o desconhecido e que, quando não consegue, o nega, torna necessária uma parábola cósmica. Tal parábola, cronologicamente posterior a esse fato, seria apresentada pelo Filho encarnado para introduzir o Reinado de Deus.

O Criador constrói uma narrativa, uma parábola, onde os signos perdem seu significado padrão e comunicam ao ser humano ali diante Dele: o fogo, que é consumidor, não precisa ser destruidor, mas pode exibir a plenitude do encontro entre os pertencentes a esse Ser supremo e revelar Seu poder. Talvez aqui estejamos diante de um fato que antecipa um cenário escatológico de evidenciação da eternidade e do estabelecimento do Reinado do Criador, que poderemos esmiuçar em uma oportunidade posterior.

Mas ali, o Criador consegue acessar outro lugar na construção de uma linha de contato com Moisés. Uma linha na qual Moisés possa começar a identificar o Criador que lhe fala. Ele se mostra Elohim (אֱלֹהִים), nomeia-se com um título. Mostra-se Elohim (אֱלֹהִים) dos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó. E assim não acessa apenas a racionalidade, mas a ancestralidade presente e escrita na história do povo. O Criador faz Moisés cosmovivenciar a presença do Elohim Ancestral (אֱלֹהִים) de seus ancestrais, numa

terra de outro povo, denotando que toda a terra é não somente possessão desse Elohim, como também seu lugar de enunciação, espaço de manifestação – o Deus ancestral de seu povo na Criação: "o lugar em que estás é uma terra santa" (Êxodo 3:5b).

Essa percepção da sacralidade do território – do 'chão da vida' – ressoa profundamente com as cosmovisões dos nossos povos indígenas, para quem cada rio, cada árvore, cada monte era um lugar de manifestação do Criador, uma extensão de seu ser e um espaço de revelação contínua, onde o 'cosmovivenciar' não é exceção, mas a própria essência da existência.

E essa perspectiva de entender que o Criador assume o título de Elohim (אֱלֹהִים) para se comunicar com Moisés é reforçada pela percepção de ser um Deus ancestral. O Elohim (אֱלֹהִים) dos ancestrais, que a pessoa autora da epístola aos Hebreus vai reafirmar em Hebreus 1:1-2, associado ao fato de Moisés estar apascentando ovelhas na terra de Jetro, sacerdote em Midiã, aponta um caminho. Isso atesta que a ancestralidade dos nossos povos reverbera a presença desse Elohim (אֱלֹהִים) que falou de muitas formas aos ancestrais e encontrou uma forma determinante de entrar na história: através do Filho.

Dialogando com Brian Kibuuka nesse processo de observar o Criador como Elohim, vemos que:

'ēlôhîym é o vocábulo que aparece 2570 vezes no Antigo Testamento, sendo um dos termos mais comuns para designar Deus no Antigo testamento. O termo é o plural do vocábulo *'lôá*, forma tardia e expandida do vocábulo *'il*. O termo é usado para designar uma pluralidade de deuses (Kibuuka, 2020, p. 92).

Isso nos conduz a outro ponto desta dissertação, que chamei de projeção. Pela descrição anterior, podemos compreender que, se a palavra "Elohim" pode descrever uma pluralidade de deuses, por inferência, ela pode denotar uma pluralidade de formas de observar o Criador nessa diversidade de territórios, incluindo Abya Yala.

E é a ancestralidade do povo que Ele busca para não ser confundido. É a ancestralidade que aponta a plenitude de uma vida totalmente amparada na relação de interdependência, exibida naquela sarça, que revela Yahweh, o Elohim (אֱלֹהִים) ancestral.

Assim, na busca por facilitar nossa compreensão sobre a identificação do ser do Criador, já entendemos que Ele é libertador e o Deus ancestral. Mas há algo ainda mais

surpreendente na manifestação de Yahweh: como dito anteriormente, Ele se manifesta na largura, extensão e profundidade de Sua Criação, intermediado por Seu Anjo. Isso aponta na direção contrária, indicando o oposto de um ser soberano solitário, um imperador distante. Pelo contrário, exprime a amplitude do que é ser um Elohim (אֱלֹהִים) coletivo, expansivo e que, estando para além da compreensão humana, reveste-se de limitações mesmo sendo ilimitado e incompreensível, para se fazer acessível.

Na ocasião em que o Criador se dá a conhecer, não é em um templo ou numa situação religiosa. Na verdade, o evento ocorre durante uma atividade de trabalho. O início do processo mais importante na história do povo judeu não se dá em um templo, nem em um rito, tampouco na terra prometida, mas sim no Monte Horebe (que é também o Monte Sinai), na terra de Midiã, onde Jetro, sogro de Moisés, era sacerdote. Mas sacerdote de quem? Podemos falar em religião aqui? Certamente não se está falando de um sacerdote judeu, pois essa estrutura ainda não existia. Tampouco se refere a um pastor ou padre cristão. Logo, o Elohim que se revela a Moisés é o Deus de Midiã, o Elohim do Horebe, o Elohim da Criação, que está em toda parte, mas se apresenta na ocasião como o Deus dos ancestrais de Moisés.

O Monte Horebe é conhecido como a montanha de Deus – Elohim (אֱלֹהִים). Esse termo, que no original tem uma construção plural pelo sufixo (-him), corrobora o que já construímos ao longo deste capítulo. Ele aponta como essa pluralidade pode ser pensada no ser do Criador. Será em uma reunião do conselho divino que aparece repetidas vezes no Antigo Testamento? Na relação entre o Criador e Seu Anjo, que fala e se manifesta com o verbo na oralidade? Ou na coletividade com a Terra, que é santificada nessa imanência amalgamada da revelação? É importante ressaltar que, para efeito sistemático deste texto, não é o ser humano que identifica, nomeia e reconhece o Criador, mas sim Este que se apresenta, se revela, se dá a conhecer.

Por isso, construir um discurso, uma linguagem sobre o Criador, exige do(a) ecoteólogo(a) uma abertura tal que dogmas, cultura e vozes de referência não bloqueiem sua busca e sua interpretação a ponto de serem limitadores e redutores da compreensão e do fazer ecoteológico.

Essa constatação se dá na observação do segundo ato do momento de revelação do Criador a Moisés. É fundamental buscar as ferramentas da decolonialidade

para não nos deixarmos levar pelo movimento quase natural, apreendido por anos de exposição à teologia colonial. Esse movimento pode aprisionar nosso pensamento em dogmas teológicos predeterminados que nos levariam, por exemplo, a pensar que o Criador apenas "é". Contudo, é a suspeita de que existe sempre mais a ser descoberto, e que as palavras usadas mais encobriram do que anunciaram, que devemos seguir em busca do aprofundamento. E é o que encontramos no trecho abaixo.

13.Moisés disse a Deus: "Quando eu for aos filhos de Israel e disser: 'O Deus de vossos pais me enviou até vós'; e me perguntarem: 'Qual é o seu nome?', que direi?" 14.Disse Deus a Moisés: "Eu sou aquele que é." Disse mais: "Assim dirás aos filhos de Israel: 'EU SOU me enviou até vós.' " 15.Disse Deus ainda a Moisés: "Assim dirás aos filhos de Israel: 'Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. Este é o meu nome para sempre, e esta será a minha lembrança de geração em geração'(Bíblia [...], 2003, Ex 3: 13-15, p. 117).

Como eu disse, admitir que o Criador apenas "é" não só o reduz a um único aspecto de Sua revelação, mas também o limita em termos de localização, atuação e manifestação.

O verbo hebraico **הָיָה**(*hâyâh* - *haw-yaw*), tradicionalmente traduzido como "eu sou", gerou ao longo dos séculos uma noção de excentricidade em relação à incompreensão dessa expressão. Contudo, ao compreendermos a grandiosidade do Ser que estamos tentando contemplar e ao observarmos as tentativas eurocentradas de definir "Deus", deparamo-nos com as definições da teologia clássica que afirmam:

Outras definições; Calovius: "Essentia spiritualis infinita"; Ebrard: "A fonte eterna de tudo o que é temporal"; Kahnis: "O Espírito infinito"; John Howe: "Um ser eterno, não causado, independente, necessário, que tem poder ativo, vida, sabedoria, bondade e qualquer outra excelência na mais elevada perfeição em si e de si mesma"; Catecismo de Westminster: "Um Espírito infinito, eterno, imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade"; Andrew Fuller: "A primeira causa e o último fim de todas as coisas (Strong, 2003, p. 93).

É evidente que as definições que tentam compreender o que o Criador "é" se restringem ao verbo ser. No entanto, ao examinarmos a estrutura que Ele mesmo apresenta em Seu encontro com Moisés, o verbo **הָיָה**(*hâyâh* - *haw-yaw*) aponta para algo

ainda mais extraordinário, que vai além do excêntrico "Eu Sou". Isso talvez comprometa a garantia da teologia colonial de manter esse "Deus" limitado a um ambiente eclesiástico controlado, privando o mundo de Sua permanência. Ao se revelar, o Criador indica algo mais intenso, que a racionalidade humana não consegue alcançar ou suportar.

Nessa leitura breve e parcial, consigo observar algo como "Eu estou aí, sendo, fui e virei a ser na minha Criação". Embora essa conclusão não possa ser definitiva, principalmente porque a forma verbal apresentada no texto não admite mais de uma ação, é possível elaborar nessa direção, baseando-me no que Ramose nos mostra sobre a filosofia Ubuntu, lastreada nos verbos egípcios.

A leitura decolonial não me direciona a uma definição fechada, mas amplia o espaço para futuras interpretações. O que me encanta como pesquisador é que, em seu contexto, essa expressão é trazida no coletivo, superando a função destruidora do fogo e colocando-o na posição de evidenciar a plenitude do Anjo de Yahweh com o Criador em Sua Criação. Assim, essa expressão extrapola a possibilidade de ser definida, levando a uma inquietude ao perceber que a abordagem de Moisés trazia consigo a intenção de descobrir algo que sempre foi objetivado nas civilizações africanas antigas, como no caso do Kemet (Egito), sobre o nome divino do Criador.

Para o pensamento das Religiões de Magia daquele período, saber o nome divino de um deus era o mesmo que acessar seu poder. E, ao que parece, Yahweh demonstra perceber essa intenção em Moisés, assim como percebera em Manoá quando o orientava, dizendo:

O Anjo do Senhor respondeu: "Sua mulher terá que seguir tudo o que eu ordenei a você. Ela não poderá comer nenhum produto da videira, nem vinho ou bebida fermentada, nem comer nada impuro. Terá que obedecer a tudo o que ordenei a você". Manoá disse ao Anjo do Senhor: "Gostaríamos que ficasses conosco; queremos oferecer-te um cabrito". O Anjo do Senhor respondeu: "Se eu ficar, não comerei nada. Mas, se você preparar um holocausto, ofereça-o ao Senhor". Manoá não sabia que ele era o Anjo do Senhor. Então Manoá perguntou ao Anjo do Senhor: "Qual é o teu nome, para que te prestemos homenagem quando se cumprir a tua palavra?" Ele respondeu: "Por que pergunta o meu nome? Meu nome está além do entendimento" (Bíblia [...], 2003, Jz 13:13-18, p. 322).

‘Meu nome está além do entendimento’ — essa frase parece entregar ao ser humano o estritamente necessário, expondo, essencialmente, o que o Criador deseja revelar: ‘estou aqui com vocês’.

Para aprofundar essa compreensão, vejamos o que André LaCoque e Paul Ricoeur dizem a respeito:

Moisés levanta uma questão médio-oriental ou, mais precisamente, considerando os antecedentes de Moisés. “egípcia” sobre o nome da divindade. A base ideológica é claramente estabelecida pelo papel dos nomes divinos no antigo Oriente-Próximo (Lacocque, 2007 p. 330).

Mas, vamos retomar a Torá Comentada de Brian Kibuuka para observar à que conclusão ele chega

O nome de Yahweh também aponta para a transcendência, uni- dade, presença contínua e fidelidade perene. O nome revelado manifesta em si uma recusa de dar o nome divino para a manipulação. Sendo assim, ao falar que é, Yahweh afirma também que não quer dizer quem é. Parece que isso está explícito em Gênesis 23:30 e Juízes 13:18, em que a recusa por parte do anjo de Yahweh de revelar a sua identidade parece indicar que mesmo o nome divino não é capaz de expressar o mistério de Deus. Yahweh expressa, portanto, de alguma forma, o sentido da transcendência divina. O nome divino é misterioso, assim como Deus é misterioso; é um nome revelado e quase um nome rejeitado. Deus é, de fato, um Deus *Absconditus* (Isaías 45:15), o que expressa ser a realidade de Deus infinitamente acima do que se pode entender. Outro aspecto importante é a ideia de que em hebraico o tempo imperfeito tem valor presente e futuro (presente contínuo). Portanto, Yahweh parece ser “eu sou/fui/serei”, isto é: a revelação a Moisés aponta para uma ajuda divina que nunca faltará, dando sempre e continuamente tudo aquilo que é necessário para sua futura missão. Yahweh também é a expressão da fidelidade perene de Deus. Porque o tempo imperfeito em hebraico indica uma ação contínua (Kibuuka, 2020, p. 350).

Brian Kibuuka nos ajuda a compreender a intenção de André LaCoque e Paul Ricoeur. Há, no Criador, uma reserva quanto a se mostrar completamente, e isso pode ter diversas motivações: desde a questão da manipulação por aqueles que conheciam o que circundava o nome divino até a incapacidade do ser humano de compreender os mistérios do que se revelava.

Desse modo, não é minha função definir quem ou o que é o Criador, tampouco listar Seus atributos como quem tenta identificar Seus contornos para alcançar algum vislumbre. A função do(a) ecoteólogo(a), diante desse Ser, é reconhecer o que o próprio

Criador quis dar a conhecer sobre Si. Ou seja, sem tentar me ater aqui a identificar contornos que me deem a sensação de poder medir ou vislumbrar o Criador, o que ecoteologicamente podemos alcançar do que Ele mesmo quis revelar consiste em observar que o Deus ancestral se revela no Filho e com o Filho, através do Espírito. Ele faz isso construindo conexões ancestrais, de forma que se manifesta em uma diversidade comunitária. Isso implica diretamente na conclusão de que o discurso sobre o Criador é polissêmico porque o Criador é uma comunidade. A fé nessa comunidade, criadora de todas as coisas, a partir de Sua própria revelação, abandona a ideia de uma relação individualizada e assume, assim, uma revelação polissêmica e, por consequência, uma relação coletiva: uma relação circular. Assim, o Deus Criador é uma comunidade, uma comum-idade que faz em Si os diversos convergirem em vida plena.

O Criador é espírito e não pode ser visto. Sendo Ele espírito, é necessário buscar formas de perceber Sua presença materializada na Criação e na história para a compreensão humana. Logo, a resposta que nos faltava dentro do enunciado ‘Quem me vê, vê o Pai’ apresenta-se respondida no contexto em que o Filho anuncia a presença do Pai. Assim, vê-se o Pai nas coisas que estão sustentadas no Filho. Vê-se o Pai manifestando-se no que Ele criou. O Deus Criador é muito grande e não pode ser contido em apenas um sistema teológico-doutrinário que dita, dentro de seus limites, onde e como se vê o Pai para definir Seu ser. Assim, o Criador se revela em toda a Sua Criação, sem distinção dos limites da teologia colonial. Isso me leva a fazer uma reflexão, como dito anteriormente, a respeito da *sola scriptura*, base fundamental de Reforma Protestante.

4.2 UM CAMINHO PARA VER O PAI

Neste ponto do texto, para refletirmos sobre o enunciado de Jesus a respeito de ‘ver o Pai’, é fundamental, primeiramente, abordar a questão da revelação. Afinal, viemos da sarça, onde o Criador se revela na plenitude de Sua Criação. No entanto, nossa tradição de fé cristã reformada nos leva a pensar na revelação apenas através das escrituras, como algo especial e concedido a pessoas específicas.

Assim, quero me aprofundar um pouco e refletir, à luz da Ecoteologia Cristã Decolonial, sobre a revelação do Criador.

4.2.1 Sola Scriptura

No capítulo anterior, mencionei o termo *Sola Scriptura* com o intuito de elaborar melhor a questão da revelação do Criador neste momento.

É sabido que a *Sola Scriptura* é um dos cinco *solas* (somente) que resumem a teologia reformada, sendo os outros: *Sola Gratia* (somente graça), *Sola Fide* (somente fé), *Solus Christus* (somente Cristo) e *Soli Deo Gloria* (somente a Deus a glória). As igrejas evangélicas, sendo filhas da Reforma Protestante, herdaram essa construção que fundamenta a fé e a prática cristã, ou seja, estabelece as estruturas para a religião.

Isso difere, em tese, do que estamos construindo neste trabalho: uma tentativa de sistematização para a espiritualidade. Em última instância, trata-se também da religião, pois a espiritualidade, em si, está para além de qualquer tentativa de sistematização. O que propomos, contudo, é uma reinterpretação dessa espiritualidade à luz da decolonialidade.

Digo isso, porém, para que observemos que a construção da *Sola Scriptura* está ligada à orientação eurocentrada da Bíblia como texto que direciona a fé cristã. Em outras palavras, o ordenamento dessa estrutura religiosa é atravessado pela cultura e pelo espírito do tempo e território onde ocorreu, no século XVI. Em síntese, isso não deveria aprisionar a revelação do Criador. Na prática, no entanto – não mais em tese –, a realidade do cristianismo diverge, apontando para a sacralização do texto bíblico como a forma última de determinação da revelação do Criador, muitas vezes tratando-o como um deus em si.

Observemos o que o teólogo John Stott fala a respeito dessa questão:

Deus se revela de uma forma ativa e pessoal através desses atos, primeiro na história do Antigo Testamento, mas de modo supremo em Jesus Cristo. Por essa razão, alguns teólogos consideram importante fazer uma distinção bem clara entre a revelação "pessoal" (através das obras de Deus) e a revelação "proposicional" (através de suas palavras), rejeitando, então, a última em favor da primeira. Entretanto, essa polarização é infeliz e desnecessária. Não

precisamos escolher entre esses dois meios de revelação. Deus usou ambos (STOTT, 1997, p. 19).

Percebemos que o autor entende a importância da Criação e a grandiosidade do Criador, reconhecendo que Ele não se limita às escolhas humanas sobre como se revelaria.

É preciso pensar decolonialmente: o mesmo Criador que possibilitou formas compreensíveis e métodos científicos acadêmicos e eurocentrados também concedeu conhecimentos a outros povos, revelando-Se a eles de maneiras distintas daquelas sistematizadas pela igreja do terceiro século. Esses povos foram classificados como "primitivos", e sua espiritualidade e conhecimento foram demonizados simplesmente por serem diferentes do que o europeu cristão – que chegou às suas terras como invasor – reconhecia.

Aílton Krenak faz a seguinte reflexão sobre isso:

Esse pacote chamado humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos (KRENAK, 2020, p. 7).

Isso ainda pode ser visto na estrutura que perdura no fazer teológico contemporâneo. O pensador porto-riquenho Ramón Grosfoguel nos ajuda a perceber a riqueza epistêmica ao abordar a diversidade dos saberes, afirmando que:

esta não é uma crítica antieuropeia fundamentalista e essencialista. Trata-se de uma perspectiva que é crítica em relação ao nacionalismo, ao colonialismo e aos fundamentalismos, quer eurocêtricos, quer do Terceiro Mundo. O pensamento de fronteira, mas das perspectivas epistêmicas que serão discutidas neste artigo, é, precisamente, uma resposta crítica aos fundamentalismos, sejam eles hegemônicos ou marginais. O que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a Verdade e a Universalidade. No entanto, há três aspectos importantes que têm de ser aqui referidos: 1) uma perspectiva epistêmica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva descolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstracto (um particular que ascende a desenho – ou desígnio – universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projectos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um mundo pluriversal e não a um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico raciais/sexuais

subalternizados. Enquanto projectos epistemológicos, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento (Grosfoguel, 2008, p. 117).

O pensador [Ramón Grosfoguel] nos ajuda a perceber que a universalidade é uma forma colonizadora de observar o todo, pois impõe um único ponto de vista. O que se faz necessário, contudo, é a pluriversalidade, que considera a diversidade epistêmica.

Voltando a Stott, chegamos ao que podemos nomear de contradição hermenêutica, usada para legitimar a colonialidade.

De fato, aqui está a principal diferença entre a revelação de Deus na criação ("natural", porque é dada através da natureza, e "geral", porque é dada a todos os seres humanos) e a sua revelação na Bíblia ("sobrenatural", porque é dada por inspiração, e "especial", porque é dada para pessoas específicas, através de pessoas específicas). Por meio do universo criado, Deus revela caminho seu poder, glória e fidelidade, mas não o da salvação. Se quisermos descobrir seu plano gracioso para a salvação dos pecadores, precisamos nos voltar para a Bíblia, pois é através dela que ele nos fala de Cristo (Stott, 1997, p. 23).

De fato, é impossível enxergar a complementaridade entre as revelações propostas [pela teologia colonial]. Forçar esse entendimento seria uma falha. Se a revelação na Criação não é suficiente para a salvação – porque Jesus só pode ser conhecido através do texto escrito –, por que o texto escrito seria suficiente sem a revelação na Criação? Afinal, como vimos anteriormente, tudo o que se pode conhecer de Deus está no que foi criado, segundo o apóstolo Paulo.

A afirmação [da teologia colonial] poderia ser compreendida por esta ecoteologia se a revelação fosse restrita às pessoas específicas para quem o texto foi inicialmente revelado. Contudo, o problema reside justamente quando esse texto é direcionado a *outras* pessoas específicas.

Observa-se, então, uma nítida intenção de manter uma hierarquização por meio da codificação e de um formato que mais domina do que permite o conhecimento de Deus. Invoco, assim, o teólogo Jürgen Moltmann para expressar a perspectiva do teólogo em seu fazer, agora Ecoteológico Cristão Decolonial, ainda que este autor não assuma explicitamente essa categoria ou esse lugar de fala.

Com certeza, ele é europeu; mas a teologia europeia deve deixar de ser apresentada eurocentricamente. Com certeza, ele é um homem; mas a teologia deve deixar de ser apresentada androcentricamente. Com certeza ele vive no 'Primeiro Mundo'; mas a teologia que ele desenvolve não pode ser o reflexo dos pontos de vista dos dominadores. Ele deseja, acima de tudo, contribuir para que a voz dos oprimidos seja ouvida. O conceito de 'contribuições para a teologia' visa a indicar a suspensão do absolutismo tácito e preconcebido das ideias particulares de um contexto. (Moltmann, 1999 p. 12)

Sendo assim, isso nos provoca a observar de forma crítica como o *Sola Scriptura* aparece nas teologias sistemáticas que orientam o fazer teológico contemporâneo e do último século.

Para isso, faremos uma rápida análise do trabalho de três teólogos sistemáticos, a fim de oferecer uma **mirada decolonial** a essa questão. Esses pensadores são **A. H. Strong, A. B. Langston e Wayne Grudem**.

Começando por Strong, em sua obra *Teologia Sistemática*, na Parte III – "As Escrituras, uma Revelação da Parte de Deus", e no Capítulo III – "Inspiração nas Escrituras", o autor aborda a revelação escrita como primazia, ou seja, como fonte normativa para a teologia, acima de tradições, experiências ou da razão autônoma. Com isso, ele corrobora o entendimento de Stott, afirmando na introdução ao Capítulo II que "As Escrituras, como revelação especial de Deus, constituem a fonte suprema e final para todo ensino teológico, em contraste com a natureza, a razão, o misticismo ou a tradição romana." (Strong, 2003, p. 53, 54). Assim, não basta fazer uma afirmação totalizante; é preciso rivalizar para anular qualquer pensamento que difira do horizonte interpretativo defendido.

Ao analisarmos Wayne Grudem, percebemos que o autor segue a mesma linha da universalidade, restringindo toda a centralidade da revelação ao código do texto fechado no terceiro século. Isso não se aplica apenas ao ordenamento religioso, mas também à subjetividade da mensagem, gerando a impossibilidade de perceber o Criador revelado para além do texto. Ele traveste essa mensagem com o desfecho da salvação ao afirmar: "A Escritura é necessária porque somente nela Deus se revelou suficientemente para nos mostrar o caminho da salvação." (Grudem, 2009, p. 42).

Ao analisar rapidamente esses textos, tenho a impressão de que se coloca deliberadamente à margem da interpretação o fato de o **Criador** ter construído Sua obra de forma conectada, interdependente e harmônica. Essa construção, desde o início, já

apontava a plenitude de Seu Reino, que anteriormente analisei como salvação. O pecado surge, então, da intenção humana por poder, sendo o problema que desorganiza a Criação. As invasões europeias, por sua vez, perpetuam esse pecado da exploração da obra do Criador, causando toda sorte de morte e destruição na atualidade.

A esses autores falta, ainda que reconheçam que o Criador se expressa por Sua Criação, a percepção do movimento duplo que a ecoteologia apresenta: ser holística e holográfica. Essa perspectiva desfaz a fragmentação dos saberes e permite perceber a presença do Criador em todas as partes da Criação.

Nesse sentido, A.B. Langston destoa dos colegas citados anteriormente. Ele observa a Criação inteira como fonte para a teologia, e aqui sigo ampliando para a Ecoteologia Cristã Decolonial.

De onde vem o material da teologia sistemática? Quais as suas fontes? De toda parte vem o material, são inúmeras as fontes. Devemos aprender de tudo o que nos possa ensinar alguma verdade acerca de Deus e das suas relações com o mundo. A teologia cristã só conhece um Deus: o Criador de tudo quanto existe. Todas as coisas, por isso, têm relação com ele e podem ensinar-me muitas verdades a seu respeito. O material da teologia pode vir, pois, de toda a criação. A teologia é ciência tão vasta que, de certo modo, abrange tudo: as montanhas, os rios, os campos, as estrelas, o oceano, o céu, o inferno, o homem, as Escrituras, a história, Jesus, tudo, enfim, nos fala de Deus. «Os céus declaram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos. Um dia faz declaração a outro dia, e uma noite mostra sabedoria a outra noite. Não há linguagem nem fala onde se não ouçam as suas vozes. A sua linha se estende por toda a terra, e as suas palavras até o fim do mundo» (Salmos 19:1-4). «Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e em muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo Filho» (Hebreus 1:1)(Langston, 2018, p. 10)

A.B. Langston, inclusive, menciona o texto da carta aos Hebreus – já citado neste trabalho – que alude à ancestralidade, apontando que o Criador é o Elohim Ancestral daquele povo. O Deus de Jesus é, portanto, um Deus ancestral.

Com isso, Langston nos mostra a importância das escrituras. E é fundamental reafirmar que não pretendo deslegitimar o texto bíblico. Meu objetivo é demonstrar que não somente as escrituras, mas também elas, em conjunto com toda a Criação, apontam para a revelação do Criador.

E nesse movimento, a revelação converge em Jesus, o verbo encarnado, como a imagem do Criador invisível que Ele apresenta como Pai.

4.2.2 Um enunciado para ver o Pai

Vamos observar com calma, por um minuto, o enunciado: "Quem me vê a mim, vê o Pai" (João 14:9).

É inegável que o Criador não pode ser visto. O próprio Jesus atestou para a mulher em Samaria: "Deus é espírito" (João 4:24a). Sendo Ele espírito, é crucial buscar formas de, não sendo possível vê-Lo, perceber Sua presença materializada na Criação e na história para a compreensão humana.

Nesse processo de construir conhecimento sobre o Criador, não nos cabe objetificá-Lo, se Ele não pode ser visto. Retomando o conceito de corazonar, ou cosmosentir (sentipensar), este se apresenta como um modo de interagir com o Ser invisível que criou todas as coisas.

No exercício que proponho aqui, em vez de cedermos à razão ocidental e objetificadora, busquemos perceber a presença do Criador e alcançar essa materialidade por intermédio do conceito que envolve o Anjo de Yahweh e Sua manifestação na ocasião em que Moisés está inserido, como sugere a reflexão da Bíblia Palavra Chave, que vimos anteriormente.

Assim, o Apóstolo Paulo talvez tenha trazido uma forma mais refinada em sua teologia sobre o Criador para se perceber isso, pois facilita a compreensão ao dizer que o Ser invisível do Criador pode ser visto por intermédio do Filho, conectando-se diretamente com o enunciado "Quem me vê, vê o Pai" quando ele demonstra que:

Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação, pois nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos ou soberanias, poderes ou autoridades; todas as coisas foram criadas por ele e para ele. Ele é antes de todas as coisas, e nele tudo subsiste (Bíblia [...], 2003, Col 1: 15-17, p. 2054).

Nessa construção, o apóstolo Paulo colabora, apontando inclusive a necessidade de desmantelarmos as **armadilhas construídas pela teologia colonial**.

Essa teologia, ao se debruçar sobre o "outro", frequentemente elabora narrativas e categorias que são propriamente suas para descrever o que não lhe pertence.

Assim, da mesma forma que estamos analisando um enunciado, a teologia colonial constrói os seus próprios, agindo quase como uma tocaia. De maneira maniqueísta, ela sacraliza o que sincretiza, polarizando e cercando um rebanho de ovelhas em um curral. Isso não serve apenas para proteger, mas para mantê-las sob seu domínio e influência. Desse modo, se uma determinada ação de espiritualidade não obedece aos padrões da religião eurocristã, é prontamente classificada como nada menos que "doutrina de demônios".

Mas, "Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez" (Bíblia [...], 2003, Jo 1:3, p. 1842).

A afirmação anterior nos apresenta duas possibilidades interpretativas para a expressão "todas as coisas" (παῦς - *pâs*).

Por um lado, podemos estar diante de uma compreensão que contempla a Criação em sua totalidade e especificidade, sem restrições.

Por outro lado, precisamos considerar se a interpretação é condicionada pelos parâmetros da teologia colonial, mesmo reconhecendo que "Ele é antes de todas as coisas, e nele tudo subsiste." (Bíblia [...], 2003, Col 1: 17, p. 2054) – com mais uma ênfase à completude da Criação.

Se decidirmos seguir pela trilha da segunda forma [de interpretação], submetemos o Criador e o Verbo Encarnado à redução da religião, que é, em si, uma estrutura humana limitada e uma ferramenta de tentativa para aproximar o ser humano do Criador. Seria atestar que não estamos diante de um Ser onipotente, mas de um personagem produto dos desejos humanos e de uma parcela limitada desses mesmos seres humanos.

Para manter essa reflexão ainda em termos iniciais – que podemos aprofundar em ocasiões mais pertinentes adiante –, tomemos como exemplo a questão da cura como manifestação do Criador. Entendendo a religião eurocristã como manifestação da teologia colonial, observamos que a percepção do Criador no que tange à cura passa por uma restrição de pensamento. Essa restrição remonta à Reforma Protestante e à *sola scriptura*, a partir das 95 Teses de Martinho Lutero em 1517. Naquele momento, com o

intuito de frear os devaneios que levavam à construção de "verdades" não contidas na revelação escrita do Criador, a Reforma propôs os cinco *solas* como suas bases. Desse modo, ela defendia que somente o que está escrito no texto sagrado deveria ser considerado verdade. Observo que isso ocorreu, guardadas todas as devidas proporções referentes ao cânon e às diversas traduções, impactando o entendimento sobre o ser do Criador e Sua manifestação.

Consequentemente, isso levou a uma prática que evoluiu no campo protestante, obedecendo a uma estrutura bem definida, onde qualquer outra revelação foi secundarizada e, portanto, passou a ser tida como divergente do entendimento sobre a revelação do Criador. Assim, a verdade única é tomada através de uma interpretação específica do que o texto traz:

Alguém dentre vós está doente? Mande chamar os presbíteros da Igreja para que orem sobre ele, ungindo-o com óleo em nome do Senhor. A oração da fé salvará o doente e o Senhor o porá de pé; e se tiver cometido pecados, estes serão perdoados (Bíblia [...], 2003, Tg 5: 14, 15, p. 1806, 1807).

O termo "salvará" exige uma necessidade hermenêutica ainda mais profunda, da qual me absterei por agora para focar na questão em pauta: identificar o Ser do Criador por meio da cura. Pensar sobre a salvação de forma mais aprofundada requer um mergulho na soteriologia, algo que não será contemplado neste texto.

A epístola de Tiago afirma que o Criador se manifesta na cura do doente – "o Senhor o porá de pé" – e até perdoa pecados por meio da oração, intercessão e unção. Não me oponho a nada disso, pois percebo o agir desse Deus e sou experiência viva desse processo. Desde criança, os conhecimentos sobre ervas de minha avó negra e descendente de indígena vinham acompanhados de orações fervorosas ao Criador de todas as coisas, que havia colocado nessas mesmas ervas o poder de cura. A oração, nesse contexto, apresentava-se como um diálogo que expunha ao Criador a dependência de Sua vontade para a cura.

Por isso, não estou questionando o Criador, mas sim tentando identificá-Lo e, ao observar como a religião eurocristã se comporta diante Dele, percebo divergências latentes com o que está posto no transcurso da história desse Deus com o Cosmos.

Assim, utilizando a hermenêutica da suspeita, podemos questionar: será que o significado desse texto é tão direto assim? Minha intenção é focar na exclusividade que a teologia colonial impõe sobre esse fato, mesmo Tiago, autor da epístola "às doze tribos da Dispersão" (Bíblia [...], 2003, p. 2107), A epístola de Tiago, por exemplo, não menciona que a manifestação da cura na pessoa doente ocorreria somente dessa forma.

O problema reside em como essa ideia se sistematiza de maneira única, especialmente quando se trata do Criador. Isso recai em processos de negação do conhecimento que Ele mesmo concedeu para a produção de medicamentos. Esses elementos não vêm de outra dimensão nem são produzidos de forma transcendental; são substâncias extraídas da Natureza. Esse ponto precisa ser considerado – mesmo que pareça óbvio – para que não seja banalizado com base nas conclusões que apresentaremos.

Contudo, a partir da negação do conhecimento científico, testemunhamos, por exemplo, o movimento antivacina, que assassinou milhares durante a pandemia da COVID-19 no Brasil e alhures. Este movimento foi apoiado por uma parte gigantesca dessa religião eurocristã, dogmática e calcada na colonialidade. O que dizer, então, dos saberes ancestrais não científicos, mas sim do conhecimento de mestras e mestres dos saberes nas aldeias e quilombos?

Como lidar, então, com a afirmação de Nego Bispo, que traz a realidade quilombola onde:

Os pássaros, depois que saem do ninho, já sabem tudo o que precisam para viver. Os roedores, quando adultos, já sabem tudo o que precisam saber para viver. É assim com todos os outros viventes, que através da alimentação curam e previnem doenças, exceto os humanos... Os outros animais só adoecem quando entram em contato com os humanos. Por que adoecemos menos nos quilombos no contexto de pandemia? Um grande mestre nos explica: "Nos quilombos temos relacionamentos, não temos aglomerações. Aglomerações são feitas de corpos que não se conhecem, que não se tocam". E como não se relacionam, não se imunizam. Nós, que nos relacionamos, que nos abraçamos, estamos imunizados (Santos, 2023, p. 66).

É claro que o mestre Nego Bispo não está incentivando a imunização de rebanho tão buscada pelo governo durante a pandemia. O que ele demonstra é que, apesar da

volatilidade das relações contemporâneas, os quilombolas mantêm relacionamentos comunitários constantes, e isso inclui o cuidado, a alimentação e a cura.

De forma semelhante, Nego Bispo exemplifica que, em um ambiente equilibrado, os seres não-humanos também encontram suas próprias maneiras de sustentar a vida. Assim, os mais novos são criados e educados pelo coletivo na comunidade e, ao se tornarem independentes dos pais, partem para o mundo conscientes de como conduzir a vida.

Essa é, essencialmente, uma base sólida para a Ecoteologia: uma base de “biointeração” (Santos, 2019, p. 81) que propõe uma unidade equânime onde a interdependência é a realidade cotidiana.

A teologia colonial não consegue, em seus próprios termos, dialogar com as questões da ampla manifestação do Criador e da interdependência na Criação. Por isso, meus colegas teólogos insistem em afirmar que a teologia da revelação escrita é especial e destinada a pessoas específicas. Contudo, eles esquecem de perceber a necessidade que os seres têm uns dos outros, e isso também revela o Criador. A complementaridade entre a revelação escrita e a criada será abordada ainda neste capítulo.

Essa limitação se dá porque esses termos foram estabelecidos como barreiras. No entanto, percebemos que nada pode limitar Aquele que é espírito, o Grande Espírito, agindo na extensão, largura e profundidade do que criou. Assim,

Os povos indígenas brasileiros utilizam várias técnicas de hidroterapia, incluindo banhos de rio, cachoeira ou lagoa, sauna indígena, e o uso de plantas medicinais na água. Por exemplo, alguns povos usam a folha de jenipapo para tratar doenças de pele e o chá de raízes de plantas para tratar problemas respiratórios (Paes, 2024, p.12).

Desse modo, a cura de um organismo doente, seja humano ou não, transcende os limites da religião e alcança a espiritualidade, a vivência de interdependência e a plenitude de vida na Criação.

Isso atinge frontalmente o dogmatismo que, por um lado, utiliza a ciência para negar os conhecimentos, saberes e a espiritualidade dos povos tradicionais e, por outro, emprega o dogmatismo religioso para refutar a ciência quando esta não atende a seus interesses de dominação e manipulação de fiéis incautos. Em essência, nega uma

sistematização da fé que seja libertadora para a vida. Sim, a teologia colonial é, inerentemente, dominadora.

Ainda no que tange à epístola de São Tiago sobre a cura, na qual o Criador se mostra presente, os povos indígenas e quilombolas nos oferecem uma orientação que responde à nossa suspeita de que há um sentido mais profundo a ser extraído desse texto. Ao observar mais de perto o que o texto escrito pelo irmão de Jesus nos revela, percebemos que ele corrobora com o saber dos mestres ancestrais. Este é um dos pontos em que a Ecoteologia Cristã Decolonial difere da teologia colonial. Não há como negar que a harmonia na Criação reflete o caráter do Criador, de modo que os conhecimentos curativos – mesmo que a ciência, ao tentar discorrer sobre eles, afirme que não se trata dessa presença – manifestam-na. A imanência/presença do Criador na Criação estabelece as ferramentas necessárias para cumprir o chamado à plenitude de vida, seja através da concepção da vida, da instrumentalização da cura, ou da provisão do sustento. Essa é a verdade do Reinado do Criador, o conceito que estrutura todo o complexo da Criação: a própria Vida.

O azeite mencionado no referido texto, antes de ser percebido como um elemento sagrado ou místico – no sentido de emanar algum poder –, é utilizado como medicamento, oriundo das ervas da Terra e largamente manipulado naquela cultura para tratamentos, assim como o vinho. É preciso recordar a parábola apresentada pelo próprio Jesus, na qual um homem foi deixado quase morto no caminho e um samaritano, tornando-se seu próximo, o tratou com azeite e vinho.

A sequência do texto na epístola de Tiago, na língua original, não nos deixa dúvidas de que os presbíteros, que entre suas funções cuidavam dos doentes, lhes ministravam o saber ancestral das ervas. Isso nos é traduzido como "unção com azeite". E o é, de fato; contudo, em primeira instância, trata-se da ministração de um medicamento, um tratamento com a riqueza que o Criador disponibilizou na Criação. Não como um elemento religioso ou mágico, mas de espiritualidade. E, tendo ungido, a oração é feita em nome do Senhor, entregando à Sua vontade a possível melhora e salvação da pessoa doente.

Como descendente dos povos subalternizados por um sistema de crenças opressoras, posso afirmar que a "religião do branco" nos fez feios. A religião do branco

transformou nossos corpos em objeto de trabalho e de seus desejos mais sórdidos. A religião do branco transformou em mal o que nos era mais caro: nossos antepassados. A religião do branco tirou de nós nosso nome, nossa cultura e nossa família. Tirou-nos de nossa terra e de nossa história para uma terra de dores e de sofrimento. Em uma diáspora diabólica, nos espalhou como poeira num vendaval em nosso próprio chão. Matou nossos filhos, violentou nossas mulheres e nossas filhas. Foi com base na religião dos brancos que as folhas que nos curam e nos alimentam foram transformadas em maldição e, logo depois, em mercadoria que querem nos vender para tratar, mas também para entorpecer e, novamente, nos matar. Foi a religião dos brancos que, dizendo nos apresentar Deus, nos aprisionou ao diabo do capataz e seus açoites. A felicidade é que, mesmo a religião se pondo a representar o Criador, Ele não é uma religião.

Vejamos como essa leitura exegética é necessária para que possamos superar as armadilhas de uma teologia lastreada na colonialidade a partir da nota apresentada pela Bíblia Palavras-Chave:

Na época da igreja apostólica, os presbíteros realizavam muitas tarefas. Uma delas era tratar os enfermos, da maneira que fosse possível. Essa perícopa afirma: "que orem sobre ele, ungindo-o com azeite em nome do Senhor". O texto grego esclarece a ordem em que essas duas coisas deviam ser realizadas. No original, a palavra "ungindo-o" é o particípio aoristo *aleipsantes* (de ἀλείφω, aleíphō, 218) esse vocábulo descreve um ato que antecedeu a oração, e deve ser traduzido como "tendo ungido". Porém, alguns entendem que esse caso indica a aplicação do remédio, inicialmente, e, somente depois, os presbíteros deveriam orar pelo enfermo. [...] A aplicação do remédio pode ser feita por crentes e também por descrentes, mas a oração, como um exercício de fé, é a chave para buscar a vontade de Deus, com relação à cura (Bíblia [...], 2009, p. 1296).

A pergunta que nos guia para estruturar esse sistema é, então: "Onde vê-se o Pai?"

No sistema "Quem me vê, vê o Pai", podemos concluir que quem olha para o Filho, vê o Pai. Isso carrega uma mensagem de profundidade extrema, fundamental para nossa fé e para a vivência da espiritualidade que dela emana. O Criador não é uma religião. Aquele a quem chamamos de Deus não é uma religião.

Conforme observamos no texto do Apóstolo Paulo, há algo peculiar na revelação do Filho, que é a imagem do Deus invisível. Ele não é apenas o primogênito da Criação,

mas também Aquele em quem toda a Criação se encontra sustentada, pois "nele foram criadas todas as coisas" (Bíblia [...], 2003, Col 1: 16, p. 2054). Assim, olhando para o Filho, veem-se também, sustentadas n'Ele, todas as coisas que o Pai criou por Seu intermédio. Logo, a resposta que nos faltava dentro do enunciado "Quem me vê, vê o Pai" apresenta-se no contexto em que o Filho anuncia a presença do Pai diante de Moisés na sarça. Desse modo, vê-se o Pai nas coisas que estão sustentadas no Filho; vê-se o Pai manifestando-se no que Ele criou. O Deus Criador é grandioso demais, na verdade, imensurável, para que possa ser contido em apenas um sistema teológico-doutrinário que, dentro de seus limites, define onde e como se vê o Pai para conceber Seu ser.

A Criação é um organismo vivo (Boff, 1999), de conexões interdependentes, feita para funcionar harmoniosamente e honrar o Criador que nela se revela. Leonardo Boff nos diz, a partir de uma perspectiva ecológica, que a Criação é esse superorganismo interdependente e sustentado por relações de cuidado, um "superorganismo que precisa ser respeitado como sujeito de direitos". Isso é suficiente para justificar uma ação que venho tomando ao longo deste trabalho e que precisa ser registrada como opção e intenção: o fato de escrever os termos "Natureza" e "Criação" com a inicial maiúscula.

Na língua portuguesa, idioma oficial no Brasil, escrevem-se com letras maiúsculas os nomes próprios. Entendendo que essa regra se aplique a sujeitos de direitos – garantidos ou a serem conquistados, conforme a reflexão de Boff –, reivindico aqui esse lugar de reconhecimento da Criação como um ser vivo de ações autônomas. Do contrário, na revelação do Jubileu, o Criador não haveria mencionado ao povo que "a Terra reserve um sábado de descanso em louvor ao Senhor" (Bíblia [...], 2003, Lv 25: 2, p. 195). Só toma uma ação, como a de reservar um sábado, quem tem condições de fazê-lo. É por esse motivo que decidi pela grafia com letra maiúscula para os termos Natureza e Criação.

Nesse sentido, estamos falando de um organismo sustentado. É nele que estão os povos subalternizados pela colonização. A exemplo do que ocorreu na revelação no deserto, onde o biblista Brian Kibuuka nos ajudou a compreender que o território é o canal por onde o Criador se revela, é aí que esse mesmo Criador assume Seu atributo de Libertador. E, igualmente, deseja libertar os povos subalternizados da opressão

cosmológica ocidentalizada para a plena coexistência harmônica que Ele planejou e apresentou. É onde se localiza o princípio político para a teologia negra, bem como onde os povos indígenas, animalizados pelo pseudoprogresso eurocentrado, podem haurir vida – na Criação, essa que a teologia indígena reconhece como Mãe.

Foi em Jesus, um corpo periférico e descendente dos povos indígenas palestinos daquela terra, que o Criador invisível historicamente se deixou visibilizar. Para que fique nítido que o Criador tem uma agenda de libertação integral de humanos, em sua diversidade, e de não humanos, igualmente diversos, para revelar Sua glória. Essa libertação supera a noção de evangelização que visa mudar a cultura e transportar as comunidades para uma religião. Mas, é a atuação do Criador que liberta para o estabelecimento de plenitude de vida n'Ele. Visto que o povo de Israel primeiro reconheceu que seu Deus é libertador e, somente depois do exílio babilônico, percebeu Seu atributo de Criador.

5 GERMINAR SEMENTES: UM CAMINHO PRÁTICO PARA A ENCARNAÇÃO

Semei as palavras biointeração, confluência, saber orgânico, saber sintético, saber circular, saber linear, colonialismo, contracolonialismo... Semei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes (Santos, 2023, p. 9).

Início este capítulo com a citação do saudoso mestre dos saberes Nego Bispo. Não busco aqui aprofundar seus conceitos, que são transversais a este trabalho, ao menos não neste primeiro parágrafo. Minha intenção é tomar emprestada a tônica de seu pensamento para introduzir propostas de prática para o fazer ecoteológico nas comunidades de fé, a fim de germinar as formas de fazer ecoteologia na jornada de ecoteólogos/as que venham a consultar este texto.

Semear palavras vai além de ditar o que deve ser feito ou entregar definições fechadas. Como vimos, na Ecoteologia Cristã Decolonial, a dinâmica é manter o caminho aberto para a reflexão séria e comprometida com a revelação imanente do Criador na Criação.

Tal como o tecer de uma rede, seja de palha ou algodão, lançar as sementes para uma espiritualidade ecoteológica – ou seja, a sistemática para uma Ecoteologia Cristã Decolonial – passa, como uma bela metáfora, pela produção e pelas funções da própria rede. Entende-se esse lugar onde se está e de onde se parte como aquilo que faz vibrar o sangue nas veias, pulsar mais forte o coração. Corazonar, como diz Jocabed Solano¹⁴, é a necessidade de a humanidade voltar a sentir essa relação com a Criação como o voo de um carcará – a águia do sertão – ou de um condor.

Patricio Guerreiro Arias em seu livro *La chakana del corazonar* destaca que o coração foi falado na sabedoria das profecias. Para a sabedoria dos Andes existe um dever cósmico: fazer com que a humanidade volte a percorrer os caminhos do coração anunciados pelas profecias dos nossos antepassados. Esta é a hora do Pachakutik, para se tornarem runas, seres totalmente humanos, eles devem

¹⁴ Indígena do povo Gunadule, Jocabed é teóloga e elabora seu pensamento e interpretação da fé a partir de seu território, seus ancestrais e sobre tudo da relação profunda com a Mãe Terra.

voar juntos pelo mesmo céu que a águia e o condor (Carvajal e Miselis, 2021, p. 53, tradução nossa)¹⁵.

Trilhar os caminhos naturais como o carcará e o condor é compreender com todo o corpo, não apenas a mente, que a rede é um utensílio fundamental nas aldeias indígenas, servindo para sustentar o corpo, apoiar o descanso e manter a vida. Feita de cipó ou, mais contemporaneamente, de substratos sintéticos, ela pode ser concebida para trazer do mar os alimentos necessários à comunidade, como resultado das interconexões de espiritualidade presentes no cosmos.

A rede pode, ainda, configurar-se como uma estrutura figurativa para a construção do entendimento da Ecoteologia, necessitando de compreensões prévias, como o trançar da trama que torna um fio dependente do outro, que o sustenta. Isso nos mostra que, para que suas funções de rede sejam alcançadas, a interdependência entre os fios precisa ser uma realidade constante. Do contrário, simplesmente não há rede.

Assim, o que percebemos com o corazonar – apresentado aqui por Jocabed Solano sobre os caminhos naturais – é que, pensando nas fibras naturais que emergem de sementes lançadas anteriormente, o corazonar é esse sentipensar, um caminho que emerge dos sentidos além da razão. Ele se projeta na direção da construção coletiva do conhecimento, formando um entrelaçar de fios que dão origem à nossa rede.

Nesse sentido, antes da estruturação das fibras que compõem a rede, precisamos pensar em que essas fibras se firmam. Da mesma forma, para puxar uma rede de pesca, é fundamental observar quais mãos a sustentam e puxam; e para deitar-se em uma rede, é preciso observar quais ganchos dão suporte e de que são feitos a parede ou a coluna que a mantém suspensa.

Percebemos, então, que os fundamentos são necessários para que um sistema seja concebido. É essencial também que se compreendam bem as origens de tal sistema e a partir de quais intenções ele é elaborado, verificando se dialoga com as questões da vida real no território – questões que exigem respostas e reflexões que coadunem com suas particularidades. Questionamos ainda para quais finalidades o sistema teológico é

¹⁵ Patricio Guerreiro Arias en su libro *La chakana del corazonar* señala que del corazonar se hablaba en las sabidurías de las profecías. Para las sabidurías de los Andes existe un deber cósmico: hacer que la humanidad vuelva a transitar por los senderos del corazón como anuncian las profecías de nuestros ancestros. Este es el tiempo del Pachakutik, para llegar a ser runas, seres humanos en plenitud humanos, deberán volar juntos por el mismo cielo del águila y el cóndor

orientado em sua aplicação. Aqui se configura a função das sementes como fontes germinadoras para essa sistemática que busco iniciar a construção.

Logo, sementes e redes são duas imagens mentais, dois significantes que trago aqui para apresentar a ideia de sistematização da Ecoteologia Cristã Decolonial.

Enquanto as sementes são o gancho para sustentar a rede, o que fundamenta o sistema teológico para responder às particularidades do território são as experiências dos povos subalternizados com a espiritualidade enraizada nesse território. É na dor da subalternização, mas também na contemplação da encarnação do Criador como evento cósmico a ser repetido em cada passo de fé na direção da reconciliação de todas as coisas.

As paredes e colunas são o território que está no Criador, ao qual o sistema deve se adequar para poder oferecer segurança, ou seja, as respostas para as questões apresentadas pela vida real. Essas respostas são fruto da reflexão diante da revelação do Criador, para assim propor a rede em suas tramas, que serão nossas práticas ecoteológicas, sistematizando essa espiritualidade de harmonia na Criação.

Minhas anotações me lembram que, numa conversa com a teóloga Priscilla dos Reis Ribeiro sobre o que seriam os prolegômenos – termo utilizado por nós, teólogos/as, para apresentar os princípios, o prefácio, ou seja, os fundamentos para a doutrina teológica –, ocasião em que buscávamos identificar os fundamentos, as fontes para a nossa Ecoteologia Cristã Decolonial, ela me respondeu: "É o gancho onde tudo se pendura. Prolegômenos é isso, o gancho que segura a rede."¹⁶ Como uma mais velha, munida de sabedoria, Priscilla entrega uma frase simples, mas cheia de conhecimento ancestral. E é partindo desse conhecimento, com os olhos fitos no Elohim Ancestral como semente primordial lançada e gancho fixado na parede do capítulo anterior, que vou armando minha rede. Seu punho estará bem apoiado em dois pensadores fundamentalmente diversos da teologia colonial:

- Para abordar a Cristologia, dialogo com James Cone e sua Teologia Negra.

¹⁶ Reflexões construídas no diálogo ancestral com Priscilla dos Reis Ribeiro, Mestra em História da Religião e Indigenista Mestranda em Antropologia no Rio de Janeiro, em 27 de julho de 2024, por ocasião de sua belíssima consagração pastoral.

- Para tratar do Diálogo Inter-religioso, conversei com Marcelo Barros e sua fecunda contribuição, que ele mesmo descreve como surgida de "rodas de conversa entre amigos".

Esses nomes, com sua experiência e interpretação dos aspectos da teologia, auxiliaram-me a iniciar o desdobramento prático para esta caminhada, que é o diálogo com o processo de germinar os entendimentos prévios, tecendo a rede.

Para tanto, é essencial lembrar um canto indígena muito conhecido que nos impulsiona a pensar na urgência do nosso fazer ecoteológico, cristão, mas, sobretudo, decolonial: "Vamos minha gente que uma noite não é nada. Ói quem chegou foi Kaeté no romper da madrugada. E vamo ver se nós acaba com o resto de empreita." Este canto é entoado por vários povos, e aqui o utilizei para falar a partir do meu lugar de indígena em retomada Kaeté e no contexto urbano de Recife-PE.

5.1 O PONTO DE PARTIDA CRISTOLÓGICO

Posiciono este trabalho como uma perspectiva sistemática para a Ecoteologia Cristã Decolonial delimitando o ponto de partida para definir essa categoria reflexiva-estruturante da expressão da fé.

Esse passo é fundamental pelo simples fato de reconhecer o valor incalculável da reflexão e vivência no Sul Global no que tange à espiritualidade. Esta não encontra legitimidade no individualismo, nem tampouco no trabalho como pré-requisito meritocrático para o alcance de favores ou da plenitude de vida. Em vez disso, a espiritualidade do Sul Global se atém à vida e cultura dos povos subalternizados, que contêm em seu *locus* de enunciação a essência vital para responder a questionamentos críticos da vida e, portanto, se apresentam como um espaço teológico.

Assim, a ecoteologia que brota desse espaço é, por sua própria natureza, coletiva, vivenciada e pautada na circularidade da vida. Ela se manifesta nas danças dos povos indígenas, que não dissociam o corpo da espiritualidade, mas o colocam na integralidade do ser espiritual. Da mesma forma, está intrinsecamente ligada à circularidade da partilha dos povos negros oriundos da diáspora forçada da África para

os territórios em colonização, sendo, portanto, decolonial e também dos povos indígenas em diáspora em sua própria terra.

Nesse sentido, o ponto de partida para a compreensão deste trabalho deve ser o ambiente do subalternizado, do deslocado, do esvaziado, do rejeitado pelos dominantes. Contudo, esse lugar, de forma subversiva e contra toda imposição, afirma que o Reinado de Deus se constrói a partir do menor. Ele se constrói no "dizer contradizendo", numa proposta de hermenêutica da contradição aqui apresentada, baseada no trabalho de Nego Bispo. Isso significa enfraquecer as palavras que nos enfraquecem enquanto povos subalternizados e fortalecer as palavras que nos fortalecem (Santos, 2023). Assim como a teologia colonial tentou nos adestrar, por séculos, a falar suas palavras – desde nossos antepassados –, agora vamos readestrar a língua. Faremos isso para praticar a Ecoteologia Cristã Decolonial e, então, falarmos nossas próprias palavras, como afirma Paulo Freire (Freire, 2011).

Partindo do princípio do abaixamento do Verbo que se fez carne, em Tupi antigo, esse movimento seria expresso como MO-GÛÊ-Î-YBA (verbo transitivo: fazer descer, abaixar) ou GÛÊ-Î-YBA (verbo intransitivo: baixar, descer).

Portanto, em vez de "kênosis" – o ato de esvaziar-se de todo poder de imposição, que pode ser traduzido do grego como o maior dos exemplos –, precisamos utilizar essas palavras. Isso é fundamental para que um sistema ecoteológico fortaleça as palavras que nos fortalecem.

Esse ato de autoesvaziamento é crucial para que o Verbo se ponha na história como um horizonte escatológico, um corpo renovado a partir da espiritualidade encarnada.

Readestrar nossa língua, mesmo no idioma do colonizador, o português, é subverter a ideia contida na palavra "Senhor" – que nos remete aos chicotes escarnecendo as costas de nossos ancestrais e aos aldeamentos que desenraizaram nossos antigos. Em vez disso, devemos usar nossas próprias palavras: IRMÃO, GRANDE ESPÍRITO. Elas entregam a presença de Jesus encarnada na história.

Assim, como expressa James Cone:

Para que Jesus Cristo tenha sentido para nós, ele deve deixar a segurança dos subúrbios juntando-se às pessoas negras na condição em que elas estão. Que

necessidade nós temos de um Jesus Branco se não somos brancos e sim pessoas negras? Se Jesus Cristo é branco e não negro, ele é um opressor, e nós temos que matá-lo. O surgimento da teologia negra significa que a comunidade negra está pronta para fazer algo a respeito do Jesus Branco para que ele não se meta no caminho da nossa revolução (Cone, 2020, p.188).

‘Matar’ esse Jesus Branco, tão fortemente descrito na obra de James Cone, significa enfraquecer o que nos enfraquece e dismantelar o que é apresentado como opressor.

Observando como o Criador, cujo Espírito pairava sobre as águas preenchendo tudo, apresenta Seu Reinado, percebemos que servir, em vez de dominar, enfraquece a teologia colonial de dominação de territórios e corpos. Essa dominação é simbolizada por esse Jesus Branco, contrastando drasticamente com o sonho do Criador para a interdependência em Sua Criação.

É necessário subverter a ordem da dominação desde as palavras. Porque as palavras possuem força política do ponto de vista sociológico e têm poder do ponto de vista místico, podemos reposicionar cada afeto em sua devida posição. Que esta seja uma ação de retomada e de equidade.

Assim, em Cristo, é-nos apresentado o primeiro MO-GŨÉ-Î-YBA — o ponto estrutural e fundamental de subversão de uma ordem de dominação para propormos a Ecoteologia Cristã Decolonial: a Encarnação. É o ato de deixar uma posição de poder e glória para ocupar um lugar de limitação, de igual ao menor.

É a partir de Jesus Cristo, origem de toda a vida como Verbo encarnado, que o "Haja" proporciona a existência e o destino para onde tudo se dirige. É no "Está consumado" que Ele propõe o direcionamento indicativo que situa, não o fim, mas a permanência da plenitude (João 10:10), descrevendo o destino escatológico consumidor desse todo, o *oikos*.

Antes de mais nada, preciso dizer que este trabalho traz consigo duas características que serão percebidas novamente neste capítulo. Por um lado, já se apresenta na transversalidade dos capítulos anteriores como cristão em perspectiva, no sentido mais básico da palavra, pelo fato de ser um autor cristão evangélico. Por outro lado, traz uma construção de conhecimento ancestral em execução, pelo fato de ser um autor dedicado à busca da ancestralidade que reflete o Criador. E, muito embora possa,

da perspectiva do cristianismo ou mesmo dos povos tradicionais, parecer algo que se anula mutuamente, ao longo desta caminhada essa percepção veio se desfazendo, por percebermos que o Cristo não é um signo representante da religião. Pelo contrário, a religião é que busca formas de se aproximar d'Ele e representá-Lo.

Dito de outro modo, demonstro que, ao olhar da perspectiva ancestral para a ecoteologia como forma de espiritualidade, é através de Cristo que busco fazer esse olhar e Seu movimento como modo de expressão ancestral. Tento não o fazer através da religião, mesmo sabendo de seu atravessamento em meu ambiente vital — sobretudo na identificação do *espaço teologal* como interpretação d'Ela. No entanto, entendo que a religião não O define, mas, em si, é uma tentativa humana de O encontrar. Por ser assim, uma tentativa humana, é uma dentre as demais em seu objetivo.

Diante disso, uso aqui uma das ferramentas da religião para demonstrar que é não somente possível, como necessário, um exercício de descolonizar nosso modo de interpretar o texto da Criação, mas também o texto escrito.

Trata-se, agora, de uma breve exegese no Novo Testamento para dialogar com a ancestralidade na espiritualidade baseada em Jesus Cristo, visto de outra forma que não o Jesus Branco mencionado por James Cone em seu livro *Teologia Negra* (já citado anteriormente), mas o Jesus encarnado.

5.1.1 Uma exegese de Hebreus 1: 1-3

O objetivo, ao fazer uma exegese de Hebreus 1:1-3, é observar que a ligação do Criador é a de um Elohim Ancestral com o povo de Israel e a Igreja que se forma através de Jesus Cristo. Isso possibilita a compreensão de que esse mesmo Elohim Ancestral também se revelou aos nossos ancestrais no Sul Global de muitas e diversas formas.

Tal percepção nos leva a concluir que, sendo Jesus um corpo divergente da dominação e, sim, ocupante de uma categoria subalternizada, Ele se conecta diretamente com a fundamentação que desenvolvemos neste texto.

5.1.1.1 Delimitação do Texto e Contexto Imediato

A perícopes em estudo é Hebreus 1:1-3. Esses versículos servem como a proposição inicial e tese principal de todo o livro de Hebreus, introduzindo o tema central da superioridade de Cristo. Imediatamente após, o autor desenvolve a superioridade de Cristo sobre os anjos (1:4ss), que é a primeira de uma série de comparações ao longo da epístola.

5.1.1.2 Contexto Histórico-Cultural e Literário

Analizando a perícopes escolhida, não é possível fazer uma análise dos textos que a antecedem, já que ela inicia a epístola. Além disso, há um desafio em encontrar textos de mesma autoria que pudessem anteceder-la, devido ao mistério que cerca a autoria desta carta. Tradicionalmente tida como anônima, algumas abordagens a atribuíam ao Apóstolo Paulo.

Hoje, contudo, a maioria dos estudiosos rejeita a autoria paulina. Eles apostam na possibilidade de Priscila, esposa de Áquila, como uma das candidatas contemporâneas mais fortes para essa composição, enfrentando diversas barreiras que veremos mais adiante. Outros nomes considerados incluem Apolo e Barnabé.

A datação aproximada para a composição dessa epístola está entre 60 e 90 d.C., por coincidir com registros históricos e da igreja daquela época (Hoppin, 2000).

Embora não seja possível analisar os textos que a antecedem, podemos reconhecer o contexto em que a epístola está inserida com a ajuda de comentários presentes em algumas Bíblias de estudo consultadas. São elas: a Bíblia de Jerusalém, a Bíblia King James Atualizada, a Bíblia de Estudos da Fé Reformada, e a Bíblia de Estudo Palavra Chave – Grego e Hebraico.

Como ainda não consegui encontrar um exemplar com comentários de alinhamento decolonial, farei um apanhado desses quatro para construir uma perspectiva decolonial dentro da estrutura exegética. Para isso, utilizarei uma construção textual que aponta o que foi abordado por esses exemplares.

Em relação ao público-alvo, provavelmente tratava-se de uma comunidade cristã de origem judaica que enfrentava desânimo e perseguição, com a tentação de retornar às práticas judaicas tradicionais. Por esse motivo, o livro busca reanimar sua fé, exaltando a superioridade de Cristo sobre tudo o que lhes era familiar do Antigo Testamento. A epístola utiliza um gênero literário com estrutura de sermão, uma homilia que emprega um estilo retórico sofisticado, comum em círculos helenísticos – uma "palavra de exortação" (Hb 13:22), escrita para alimentar a espiritualidade daquela congregação.

5.1.1.3 Um aprofundamento sobre a autoria da carta

Inicialmente, todas as versões da Bíblia que consultei apontam para um mesmo alinhamento quanto à autoria da Epístola aos Hebreus. Elas concordam sobre a incerteza dessa autoria e sobre as diversas tentativas de identificá-la.

A Bíblia de Jerusalém inicia mencionando que, desde a antiguidade, a autenticidade da epístola foi questionada, embora nunca sua canonicidade. Isso ocorreu mesmo com a igreja ocidental relutando em aceitar a autoria do Apóstolo Paulo até o final do século IV (Bíblia de Jerusalém, 2003). Não faltam argumentos para essa discussão, mesmo que a visão ocidental fosse contrária à perspectiva da igreja do Oriente.

Entre os que expressaram sua opinião, destaca-se Lutero, que atribuiu a autoria do texto a Apolo. Essa informação aparece logo no início da Bíblia Palavra Chave, que aponta o embasamento de Lutero para essa opinião em Atos 18:24-28. Nesses versículos, o texto bíblico afirma que Apolo era "eloquente" e "poderoso nas escrituras" (Bíblia Palavra-chave, 2009). A Bíblia Palavra Chave ainda menciona que Clemente de Alexandria defendia que o Apóstolo Paulo havia escrito a epístola em hebraico, e Lucas a teria traduzido para o grego. Contudo, essas são apenas opiniões de estudiosos, não um consenso estabelecido.

Já a Bíblia King James Atualizada é mais direta ao afirmar que, após as descobertas arqueológicas dos séculos XIX e XX, houve um acordo entre os exegetas para manter o mistério que os próprios originais apresentam. Ela também cita, concordando com as versões já mencionadas, a opinião de Tertuliano, que, por volta do

ano 200 d.C., "se referia a esse livro como 'uma epístola aos Hebreus com o nome de Barnabé'" (Bíblia Sagrada, 2011, p. 2386) A Bíblia King James Atualizada também menciona a opinião de Martinho Lutero sobre a autoria de Apolo, somando-se às demais.

O que realmente chama a atenção, e aqui podemos aplicar nossa leitura decolonial, é a predominância de homens, não só no ambiente da pesquisa exegética, mas também nas menções sobre as possíveis autorias da carta. É quase impossível encontrar uma mulher sendo considerada para esse feito. Por isso, a teologia feminista tem todo o direito de levantar uma suspeita ao fazer essa exegese.

Nas duas únicas Bíblias onde o nome de Priscila aparece em relação à autoria do texto, a Bíblia King James Atualizada a atribui ao casal Áquila e Priscila, sugerindo que a mulher não seria autora sem o marido. Contudo, o que mais surpreende está na Bíblia de Estudos da Fé Reformada. A introdução à carta aos Hebreus, nessa versão, afirma que a autoria não poderia ser de Priscila, alegando: "No período moderno, algumas sugestões incluem Priscila (mas, cf 11: 32, o autor refere-se a si mesmo com um particípio masculino)" (Sproul, 2021, p. 2191)¹⁷. Isso soou estranho porque encontro o seguinte, nesse texto que em primeiro momento não daria espaço para uma conclusão tão definitiva:

E *καί* que *τίς* mais *ἔτι* direi *λέγω*? Certamente *γάρ*, me *μέ* faltará *ἐπιλείπω* o tempo *χρόνος* necessário para referir *διηγέομαι* o que há a respeito de *περί* Gideão *Γεδεών*, de *τέ* Baraque *Βαράκ*, de *καί* Sansão *Σαμψών*, de *καί* Jefté *Ἰεφθάε*, de *καί* Davi *Δαβίδ*, de *τέ* Samuel *Σαμουήλ* e *καί* dos profetas *προφήτης*, (Hb 11: 32)

Dessa forma, aprofundei-me um pouco na exegese de **Hebreus 11:32**. Embora, em tese, esse texto não pareça diretamente relacionado com a mensagem inicialmente escolhida, ele se mostra fundamental para a discussão sobre a autoria da epístola.

Ocorre que, em **Hebreus 11:32**, o particípio masculino foi empregado na redação da frase onde se encontra a expressão "dos profetas" (*προφητῶν*). Mais precisamente,

¹⁷ A ficha catalográfica dessa versão traz a informação de que as notas teológicas foram adaptadas da obra de R.C. Sproul.

o termo que vemos no original grego, **προφητῶν**, é o substantivo masculino "profeta", no genitivo plural, indicando posse ou origem ("dos profetas"). Contudo, quando paro para pensar sobre o "particípio masculino", isso me leva a uma análise mais detida de como os particípios funcionam e como eles poderiam estar presentes nessa frase ou em outra parte do texto.

O particípio em grego é uma ferramenta linguística muito versátil, e sua forma e função podem trazer nuances fundamentais para a interpretação (Wallace, 2001).

No caso de **Hebreus 11:32**, é olhando para o texto original que encontraremos o caminho para essa compreensão. O versículo é:

Καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει γὰρ με διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαρακ, Σαμψών, Ἰεφθαΐ, Δαβὶδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν.

E sua tradução: "E que mais direi? Certamente, me faltará o tempo necessário para referir o que há a respeito de Gideão, de Baraque, de Sansão, de Jefté, de Davi, de Samuel e dos profetas."

A parte que me interessa aqui sobre o particípio é "**me faltará o tempo necessário para referir**", onde o particípio está de fato presente no grego: **διηγούμενον** (diēgoumenon). Este é um particípio presente, de voz média/passiva, masculino, acusativo singular, do verbo **διηγέομαι** (diēgeomai), que significa "contar, relatar, narrar, referir".

O uso de **διηγούμενον** em Hebreus 11:32 é um exemplo, na gramática clássica, de um particípio adverbial (ou circunstancial) com função causal ou temporal/condicional implícita, embora sua função mais direta aqui seja predicativa em relação ao sujeito implícito que se refere ao próprio autor (Merkle; Plummer, 2020).

Apresento a seguir a análise:

- a. Aqui, a concordância está no acusativo singular masculino e se alinha com o sujeito implícito da frase, que é o narrador ("me" - **με**), o qual está no caso acusativo em grego. Em outras palavras, a construção indica algo como "faltará tempo a mim que estou narrando/referindo" (Merkle; Plummer, 2020).
- b. No que diz respeito à função adverbial/predicativa, a forma **διηγούμενον** não atua como um adjetivo que modifica diretamente um substantivo explícito

(como "o profeta que fala"). Em vez disso, ela descreve a circunstância ou a condição em que o tempo faltará ao próprio narrador (Merkle; Plummer, 2020).

Na prática, o particípio descreve a atividade do autor de Hebreus que o leva à falta de tempo. Essa é uma forma clássica no grego de expressar uma ação simultânea ou a condição em que a ação principal ocorre, sem a necessidade de uma oração subordinada completa.

Assim, ao observar "o particípio masculino" nesse texto, especificamente *διηγούμενον*, que está no masculino singular, a compreensão que se impõe é que o pronome implícito "eu/a mim" é masculino singular e descreve a ação do narrador.

Com base nisso, essa análise poderia levar à conclusão de que o exegeta da Bíblia de Estudos da Fé Reformada estaria correto em negar a autoria da carta a Priscila.

No entanto, seguindo a suspeita característica da teologia feminista, é preciso questionar outro ponto fundamental para a exegese: a conjuntura, o espaço vital no qual o texto é concebido.

A biblista Odja Barros faz uma provocação necessária para darmos o próximo passo nessa análise sobre a autoria do texto aos Hebreus. Ela diz que:

A Bíblia é uma das matrizes formadora da sociedade ocidental e cristã. Ana Tepedino em seu livro *As Discípulas de Jesus* fala da importância de estudarmos a Bíblia e o contexto em que foi escrita, pelo fato de ser a Bíblia um livro não apenas religioso, mas também um livro de dimensões cultural, social e política e por ser uma matriz formadora da sociedade ocidental e cristã (1990, p.15). Por isso acreditamos que uma interpretação crítico-feminista das Sagradas Escrituras pode contribuir para quebrar o sistema patriarcal fechado da igreja e da sociedade (Barros, 2010)¹⁸.

Odja nos provoca a pensar que talvez uma questão gramatical não seja suficiente para determinar a impossibilidade de a autoria da epístola de Hebreus ser de Priscila, ou mesmo sua coautoria com Áquila. Odja utiliza a hermenêutica da suspeita, método da autora feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza, para apontar a necessidade de métodos e movimentos que nos ajudem a desviar das armadilhas culturais e sociais que invisibilizam a presença das mulheres no protagonismo teológico.

¹⁸ Barros, 2010. Disponível em: < <http://novosdialogos.com/lendo-a-biblia-a-partir-da-perspectiva-da-mulher/>> acesso: 09/07/2025

Esse papel, de ampliar o número de vozes no centro epistêmico, é também decolonial. Insistir na possível autoria por parte de uma mulher é, portanto, uma posição política necessária.

O argumento tradicional do particípio masculino contra Priscila, ou qualquer outra mulher, ser a autora de Hebreus baseia-se na identificação do particípio **διηγούμενον** (diēgoumenon) em Hebreus 11:32. A lógica desse argumento é que:

- *διηγούμενον* é um particípio presente, de voz média/passiva, no acusativo singular masculino;
- Ele concorda com o sujeito implícito que está "narrando" ou "referindo", que é o próprio autor;
- Na gramática grega, se o autor fosse uma mulher (como Priscila), esperaríamos o particípio feminino correspondente, que seria *διηγουμένην* (*diēgoumenēn*);
- Como o particípio é masculino, o argumento é que o autor deve ser um homem

(Wallace, 2001).

É por isso que o exegeta da Bíblia de Estudos para a Fé Reformada se apoia nesse ponto. É uma observação gramatical precisa, conforme as regras padrão do grego koiné. No entanto não é conclusiva.

A validade absoluta desse argumento pode ser muito debatida e, não é conclusiva para descartar a autoria de Priscila.

Vamos analisar algumas razões para essa lógica:

A. Convenções Literárias e Masculinas da Época:

- Mesmo que uma mulher escrevesse um texto, era comum na antiguidade que ela usasse **formas gramaticais masculinas** ao se referir a si mesma como autora. Era uma maneira de seguir as normas sociais e literárias patriarcais, que dificilmente aceitariam uma mulher como "autora" em seu próprio direito.

- Havia também casos de **pseudonímia masculina** ou da adoção de uma **voz "neutra"**. O grego, assim como outras línguas daquela época, frequentemente usava o masculino como padrão para referências genéricas ou para a primeira pessoa em contextos e textos formais.

B. A Natureza de Hebreus como Sermão/Epístola:

- Hebreus é frequentemente descrito como uma "palavra de exortação" ou um "sermão escrito". Se Priscila estivesse escrevendo para uma comunidade, a autoria pode ter sido deliberadamente ambígua ou "masculinizada" para garantir que o texto fosse bem recebido. Afinal, um ambiente daquela época talvez não aceitasse abertamente a voz de uma mulher pregando ou ensinando publicamente.

C. Outras Evidências e Debates sobre Autoria:

- A autoria de Hebreus é, de fato, uma das maiores incógnitas do Novo Testamento. O próprio Orígenes, um dos pais da Igreja do terceiro século, costumava dizer: "somente Deus sabe quem escreveu Hebreus". (Bíblia Sagrada, 2011, 2386)
- A teoria de Priscila como autora ganha força, em parte, porque ela é descrita em Atos como uma das pessoas que "tomaram-no [Apolo] consigo e, com mais exatidão, expuseram-lhe o caminho de Deus" (Bíblia [...], 2003, At 18:26, p.1937) demonstrando profundo conhecimento teológico. Além disso, a ausência de uma saudação inicial (comum em cartas paulinas) e a presença de uma saudação final são compatíveis com uma autoria que não queria se identificar ou que estava enviando um sermão mais do que uma carta.

D. A Perspectiva Decolonial e Feminista na Autoria de Hebreus

- De uma perspectiva decolonial e feminista, usar um único ponto gramatical para descartar a autoria feminina é problemático. Isso é um exemplo claro de como as estruturas patriarcais e coloniais podem influenciar a interpretação e a "verdade" histórica;

- A prioridade aqui não é apenas a gramática, mas as dinâmicas de poder e as convenções sociais que moldavam a produção textual e a identidade autoral na antiguidade. Descartar Priscila com base apenas nisso seria ignorar a complexidade do contexto sociolinguístico e reforçar uma visão eurocêntrica e patriarcal da erudição bíblica (Barros, 2010).

Em resumo, do ponto de vista da gramática grega clássica, o exegeta reformado tem uma base para seu argumento. De fato, o particípio está no masculino, o que pode sugerir um autor masculino para a Epístola aos Hebreus.

Uma leitura apressada em português, porém, poderia nos levar a uma rejeição imediata dessa conclusão. Contudo, essa postura seria precipitada e nos deixaria com uma reflexão rasa, vulneráveis à argumentação tradicional.

É necessário, portanto, buscar um aprofundamento para tentar superar as barreiras que são postas à interpretação libertadora.

Assim, o argumento gramatical seria suficiente se as regras fossem aplicadas de forma rígida e sem considerar nuances contextuais. No entanto, essa não é a palavra final. Estudos mais aprofundados, especialmente com lentes feministas e decoloniais, apontam para a possibilidade de convenções literárias e sociais da época que fariam com que uma autora usasse a forma masculina, ou que o texto fosse deliberadamente genérico para facilitar sua aceitação.

Isso não é uma afirmação definitiva sobre a autoria de Priscila. Contudo, me permite, a partir de agora, fazer alusão à autoria dessa carta no gênero feminino. Além disso, é mais uma vez um reforço quanto à necessidade de mantermos as possibilidades abertas no que diz respeito à epistemologia na Ecoteologia Cristã Decolonial.

5.1.2 Estrutura da Epístola aos Hebreus e a Intertextualidade

A epístola, como já mencionamos, é uma carta exortativa dirigida a uma igreja que, aparentemente, necessitava de ânimo.

A carta, posteriormente dividida nos 13 capítulos que conhecemos hoje na Bíblia, distribui-se em demonstrar a soberania de Jesus. Para isso, ela utiliza figuras proeminentes do judaísmo, posicionando-as secundariamente para superar as tendências de retorno às práticas judaicas que surgiam na igreja.

Ao apresentar os principais temas teológicos, a estrutura da carta revela essa soberania de Jesus até o capítulo 6. Nela, figuras como os anjos, Moisés e o Sumo Sacerdote são colocadas em segundo plano diante de Jesus, considerando Sua humanidade e o fato de ter encarnado na história como a face visível do Criador. Isso pode ser observado no esboço proposto na introdução à carta na Bíblia King James Atualizada (Bíblia Sagrada, 2011).

Nos capítulos 7 e 8, a epístola aborda as funções de Cristo como sacerdote e mediador entre a humanidade e o Pai. Essas funções culminam nos capítulos 9 e 10, que descrevem o sacrifício único e definitivo de Jesus, confrontando mais uma vez a prática sacrificial do judaísmo. Os capítulos finais (11 a 13) se dedicam ao encorajamento, exortação e perseverança na fé e no amor fraternal.

Posto isso, pretendo focar a intertextualidade interna à Bíblia, especificamente no que se refere à perícopes escolhida para esta análise. Faço isso para otimizar a perspectiva que intento apresentar como construção de conhecimento, ciente de que uma intertextualidade mais abrangente possibilitaria um aprofundamento ainda maior sobre a carta.

Nesse aspecto, a perícopes de Hebreus 1:1-3 dialoga com alguns textos, fato que demonstra a habilidade da autora e seu profundo conhecimento das Escrituras, tanto do Novo quanto do Antigo Testamento. Essa divisão é uma convenção natural apenas para os nossos dias.

São necessárias apenas três alusões para ilustrar isso:

- Êxodo 3:4-6 e Números 12:6: O versículo 1 de Hebreus, ao afirmar que o Criador se manifestou "muitas vezes e de muitas maneiras aos pais", ecoa passagens como Êxodo 3:4-6 (o exemplo da sarça ardente e dos patriarcas de Israel) e Números 12:6 (o Criador falando pelos profetas em sonhos). Isso revela, logo de

início, o profundo conhecimento da autora sobre as manifestações divinas no Antigo Testamento.

- Colossenses 1:15-16: A autora de Hebreus, nos versículos 2 e 3a, menciona que Jesus foi constituído herdeiro e que n'Ele tudo se faz. Isso se alinha a Colossenses 1:15, que alude a Jesus como a imagem do Deus invisível, e a Colossenses 1:16, que aponta que n'Ele foram criadas e se sustentam todas as coisas.
- Salmo 110:1: A autora de Hebreus faz uma nítida menção a este salmo no versículo 3b da perícopa estudada. O Salmo 110:1 apresenta a autoridade do Criador que reconhece o poder de Seu ungido e coloca todos os seus inimigos sob os Seus pés.

Essas poucas ocorrências, apenas nos três primeiros versículos, demonstram como a autora de Hebreus é mestra na citação e interpretação do Antigo e do Novo Testamento, reinterpretando-os à luz de Cristo.

Sigo agora para uma análise lexical da perícopa, seguida de uma síntese exegética, com a intenção de concluir esta parte cristológica do trabalho.

5.1.2.1 Tradução e Análise Lexical/Sintática

Observando os textos da perícopa escolhida, temos:

- **Hb 1:1**

**Πολυμερῶς και` πολυτρο`πως πα`λαι ὁ θεο`ς λαλη`σας τοῖς πατρά`σιν ἐν τ
οῖς προφη`ταις**

- **Πολυμερῶς (Polumerōs) e πολυτρο`πως (Polutropōs):** Traduzidos como "de muitas partes" ou "em muitas porções" e "de muitas maneiras" ou "de muitos modos". Esses advérbios duplos enfatizam a diversidade e a fragmentação da revelação divina no passado. É importantíssimo notar que a revelação não foi monolítica ou uniforme, mas se deu de diversas formas.
- **Πα`λαι (Pálai):** Significa "antigamente", "outrora", "há muito tempo". Este termo reforça a ideia de uma revelação que ocorreu em um passado distante e contínuo. É um eco da ancestralidade.

- **τοῖς πατράσιν (tois patrasin):** "Aos pais", "aos antepassados". Este dativo plural aponta para os ancestrais do povo de Israel como receptores dessa revelação antiga. Reforço aqui que o Criador usou uma diversidade de formas para fazê-la.
- **ἐν τοῖς προφήταις (en tois prophētais):** "Nos/pelos profetas". A preposição ἐν aqui indica o instrumento ou o meio da revelação. Os profetas foram os veículos, os porta-vozes.

• **1:2** —

ἐπ' ἔσχατου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας,

- **ἐπ' ἔσχατου τῶν ἡμερῶν τούτων (ep' eschatou tōn hēmerōn toutōn):** "Nesses últimos dias". Este termo estabelece um contraste direto com "**πάλαι**" ("antigamente"), marcando uma nova era na história da revelação. No entanto, essa novidade não anula o que veio antes; pelo contrário, configura-se como uma continuidade, uma concordância com a revelação ancestral. Dessa forma, a ligação entre **ancestralidade** e o tema central da carta, **Jesus**, torna-se perceptível.
- **ἐν υἱῷ (en huiō):** "No Filho", "por meio de um Filho". A preposição ἐν aqui, novamente, pode indicar o instrumento ou a esfera da revelação. O **Filho** não é meramente o mensageiro, mas o próprio meio e conteúdo da mensagem. A ausência do artigo definido antes de "Filho" (**υἱῷ**) é uma nuance gramatical significativa. Embora a teologia posterior o compreenda como "o Filho" único, aqui o foco reside na **qualidade de "ser Filho" como o modo definitivo da revelação**. É fundamental lembrar que a intertextualidade nos mostra que é esse mesmo Filho que sustenta toda a **Criação**, conforme **Colossenses 1:16**, já mencionado.

- **κληρονομόν πάντων (klēronomou pantōn):** "Herdeiro de todas as coisas". Esta expressão enfatiza a autoridade e o domínio universal do Filho.
- **δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας (di' hou kai epoiēsen tous aiōnas):** "Por meio de quem fez também os mundos/eras". O Filho não é apenas o herdeiro, mas o **agente criador**. O termo **αἰῶνας** (aiōnas) pode significar tanto "mundos" (no sentido cósmico) quanto "eras" (no sentido de períodos de tempo, a totalidade da existência). Reforçando o que foi dito anteriormente, a revelação que se dá no Filho se manifesta **ancestralmente na Criação**.

• 1:3

ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,

- **ὢν (ōn):** Particípio presente ativo masculino singular do verbo "ser". Este termo enfatiza a **natureza existente e contínua do Filho**, sublinhando Sua essência eterna;
- **ἀπαύγασμα τῆς δόξης (apaugasma tēs doxēs):** "Resplendor da glória". Essa imagem sugere tanto um **reflexo** quanto uma **irradiação**. O Filho não é apenas uma "cópia" da glória do Criador, mas o próprio **brilho que d'Ela emana**, a manifestação intrínseca de Sua glória;
- **χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (charaktēr tēs hypostaseōs autou):** "Expressão exata (ou 'caráter', 'impressão') da Sua essência/ser". **ὑπόστασις (hypostasis)** pode significar "substância", "natureza" ou "realidade essencial". A imagem aqui é a de um cunho ou selo que deixa uma marca perfeita. Assim, o Filho é a **exata e perfeita representação do Criador**;

- **φε´ρων τε τα` πα´ντα τῷ ρῆ´ματι τῆς δυνα´μεως αὐτοῦ (pherōn te ta panta tō rhēmati tēs dynameōs autou):** "Sustentando todas as coisas pela palavra do Seu poder". O particípio **φε´ρων** (*pherōn* – sustentando, carregando) indica uma ação contínua de **manutenção e sustentação cósmica do Filho**. A "**palavra do Seu poder**" (*rhema* – palavra falada, dinâmica) é o instrumento dessa sustentação ativa;
- **δι' ἑαυτοῦ καθαρισμοῦ τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος (di' heautou katharismōn tōn hamartiōn poiēsaménos):** "Tendo feito purificação dos pecados por Si mesmo". O particípio aoristo médio **ποιησάμενος** (*poiēsaménos*) indica uma **ação concluída e realizada pelo próprio Filho**, destacando Sua agência exclusiva na redenção;
- **ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (ekathisen en dexia tēs megalosynēs en hypsēlois):** "Sentou-se à direita da Majestade nas alturas". Esta frase indica o **status de glória, autoridade e a conclusão** da obra redentora e criadora do Filho. (Wallace, 2001)

5.1.2.2 Síntese Exegética

Em uma síntese tradicional, Hebreus 1:1-3 serve como uma proposição grandiosa que estabelece a primazia e a suficiência de Jesus Cristo. Ele contrasta a revelação fragmentada e instrumental do Antigo Testamento (através dos profetas e dos pais) com a revelação final, completa e pessoal em Jesus, o Filho. Este Filho é apresentado como o herdeiro de tudo, o agente da criação, o resplendor da glória divina, a exata representação da essência de Deus, o sustentador de todo o universo e, finalmente, o purificador dos pecados que ascende à glória. O propósito é solidificar a fé dos leitores na singularidade e supremacia de Cristo.

No entanto, para a construção sistemática que busco provocar aqui, não é suficiente manter as coisas como estão sem uma reinterpretação do que pode ser encontrado nas orientações da carta aos Hebreus. É necessário um recorte exegético com lente decolonial, observando a ancestralidade e o Elohim Ancestral.

Agora, vamos reinterpretar os pontos acima com essa lente.

A frase Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ("De muitas partes e de muitas maneiras") não é apenas uma descrição histórica, mas uma afirmação cosmológica. O Elohim Ancestral, em Sua essência, não se limitou a um único canal ou cultura para se revelar, embora essa seja a orientação da teologia colonial, que além de tudo sequestra essa interpretação para seu berço eurocentrado.

Essa diversidade da revelação pode ser expandida para além da tradição judaico-cristã, incluindo as manifestações do divino em diversas cosmovisões ancestrais do Sul Global (africanas, indígenas, etc.). A revelação "aos pais" (τοῖς πατράσιν) pode ser lida não apenas como os antepassados de Israel, que são africanos, mas como os ancestrais de toda a humanidade e de todas as culturas, que receberam sabedoria e conhecimento do divino em formas e línguas diversas. Os "profetas" (προφῆταις) podem, assim, englobar todos os portadores de sabedoria ancestral, os anciãos, as anciãs, os curandeiros e os sábios de todas as tradições, que foram veículos para a manifestação desse Elohim Ancestral.

Isso não anula, de maneira nenhuma, a encarnação histórica do Criador em Jesus Cristo, mas evidencia o Filho como culminância e encarnação do Elohim Ancestral Cósmico.

A vinda do Filho "nesses últimos dias" (ἐπ' ἔσχατου τῶν ἡμερῶν τούτων) não anula a revelação ancestral prévia, mas a completa e a unifica. O Filho é a plenitude da autorrevelação do Elohim Ancestral. Ele é a manifestação mais concreta e imanente dessa divindade primordial.

Sendo "herdeiro de todas as coisas" (κληρονομόν πάντων) e "por meio de quem fez também os mundos" (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας), o Filho encarna a ancestralidade cósmica do Elohim Ancestral. Ele é o princípio gerador e sustentador de toda a existência, conectando a divindade a toda a Criação. Isso ressoa com cosmologias que veem o divino como intrinsecamente ligado à Terra, aos ciclos da vida e à teia de relações ecológicas.

Assim, como "resplendor da glória" e "expressão exata do ser" (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), o Filho não é distante, mas a presença imanente e tangível do Elohim Ancestral.

Sua sustentação de "todas as coisas pela palavra do seu poder" (φε'ρων τε τα' πα'ντα τῷ ῥήματι τῆς δυνα'μεο's αὐτοῦ) reafirma a agência contínua do Elohim Ancestral na manutenção da vida e do cosmos, tornando a destruição ambiental uma ofensa direta a essa divindade sustentadora.

Dessa forma, na cristologia observada pela Ecoteologia Cristã Decolonial, Jesus Cristo é a encarnação do Criador, o Elohim Ancestral que, como um fluido, permeia tudo e interliga todos os seres e elementos de Sua Criação, manifestando-se.

É Ele, Jesus, quem torna possível esse pensamento ecoteológico existir. Digo isso enfatizando que o conhecimento deve se realizar no processo, no chão da vida, onde a história se desenrola, na história, onde o Elohim Ancestral encarnou. Essa é a experiência em que há condições de apresentar tal resultado.

Dessa forma, podemos retornar, à luz do que foi citado acima, à apresentação da cristologia de James Cone na Teologia Negra.

Cone inicia o sexto capítulo de sua Teologia Negra apresentando a importância de observar Jesus Cristo do ponto de vista do cristianismo, porque Ele é, por assim dizer, a lente através da qual essa religião lê o mundo, sua organização e o Criador.

Observemos o que ele diz:

A teologia cristã começa e termina com Jesus Cristo. Ele é o ponto de partida para tudo o que é dito sobre Deus, a humanidade e o mundo. É por isso que a cristologia é o ponto inicial da *Dogmatics* de Karl Barth e por isso que Wolfhrt Pannenberg diz que a "teologia pode esclarecer sua auto compreensão cristã somente através do envolvimento temático e abrangente com os problemas cristológicos" (Pannenberg, 1968, p. 11). Falar sobre o evangelho cristão é falar sobre Jesus Cristo que é o cerne desta mensagem e, sem ele, não existe cristianismo. Portanto, a resposta para a pergunta "Qual é a essência do cristianismo?" Pode ser dada em 2 palavras: Jesus Cristo (Cone, 2020, p. 187).

Cone estabelece uma ponte para que se compreenda a importância fundamental da encarnação de Cristo e sua ligação ancestral. Essa encarnação se manifesta na realidade da vida com suas contradições, e não apenas como um ato piedoso e etéreo.

É na existência presente no cosmos, sustentado no Criador que a tudo permeia e tudo liga, que tal tarefa se realiza. O Cristo encarnado aponta para a materialização que se concretiza na história, enquanto o Cristo ressuscitado realiza em Si mesmo o *eskathon* do porvir.

É crucial, contudo, compreender o meio, o transcurso entre a ressurreição e a consumação no *eskathon*. Porque é nesse entremeio que se dá a ecoteologia e sua defesa interpretativa da vida. E é nesse processo de construir sua cristologia que Cone apresenta a necessidade premente de que o Jesus querigmático seja o mesmo Jesus histórico. O Jesus histórico pisa no chão da vida real e realiza sua missão na materialidade da vida com os povos subalternizados desde a sua ancestralidade.

James Cone nos diz que:

Para levar a sério o Jesus do Novo Testamento, a teologia negra acredita que o núcleo histórico seja a manifestação de Jesus como o Oprimido cuja existência no mundo foi ligada aos oprimidos da terra. Isso não é negar que outras ênfases estejam presentes. Pelo contrário, é afirmar que qualquer coisa dita a respeito da conduta de Jesus (Fuchs), a respeito da manifestação do futuro escatológico esperado nos feitos e palavras de Jesus (Bornkamm) ou a respeito de sua ressurreição como a “confirmação final da reivindicação por autoridade da parte de Jesus” (Pannenberg), deva servir para evidenciar a única razão para a existência de Jesus: atar ferida dos aflitos e libertar aqueles que estão na prisão (Cone, 2020, p. 190, 191).

Essa compreensão se liga diretamente ao que foi percebido na exegese de Hebreus, porque a revelação do Criador é a revelação do Elohim Ancestral aos ancestrais no passado. A manifestação de Jesus Cristo é a história desse mesmo Elohim, em execução com o estabelecimento do Reinado de Deus a partir de Sua encarnação, e a ser concluída com a renovação de céus e terra. (Bíblia [...], 2003, 2Pe 3; Ap 21) “quando o filho do homem vier em sua plenitude” (Bíblia [...], 2003, Mt 25: 31, p. 1750).

Isso aponta para um entendimento que inverte a lógica do Cristo imperial, pregado hegemonicamente de cima para baixo. Em vez disso, a motivação do plano salvífico do Criador germina e se direciona para o mais básico de todos os elementos: a terra, da qual o corpo é feito. É nesse corpo que o Verbo, o Cristo, decidiu encarnar. Ou seja, se o Verbo se fez carne (Bíblia [...], 2003, Jo 1: 14), carne que é feita a partir do *adamah* (Bíblia [...], 2003, Gn 2: 7) onde Ele decidiu encarnar, decidiu colocar-se como semelhante. Decidiu sentir a mesma dor, vivenciar as mesmas contradições e viver a vida como carne, como Criação, em harmonia nessa Criação. Decidiu ir até aquele que, mesmo sendo semelhante, era o diferente de Si. E esse Verbo é a cabeça da Igreja. Há aqui um mandato silencioso em andamento que precisa ser interpretado para o nosso

fazer ecoteológico, que precisa ser relido para construir a ecoteologia como outra forma de espiritualidade.

Tal qual o silêncio estrondoso do absurdo da Criação, que é extraída do mais profundo do Criador, o silêncio do "sem forma e vazia" é rompido pela explosão de vida que passa a existir a partir do Verbo que age no "Haja". Assim, é preciso compreender que o Verbo causa o acontecimento e segue para a ação na história, a ação de encarnar, o que nos leva a entender a encarnação como iniciada no próprio exemplo de Cristo, e que deve ser seguida por Seu corpo (a Igreja)

Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste. Ele é a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. Ele é o Princípio, o Primogênito dos mortos, (tendo em tudo a primazia), pois nele aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz. (Bíblia [...], 2003, Col 1: 15-20, p.).

Compreender a encarnação como ponto focal da espiritualidade não diminui a importância do sacrifício de Cristo, nem minimiza a ressurreição. Pelo contrário, a partir do sentipensar, ela elabora qual é o lugar da espiritualidade para quem vê em Jesus seu objetivo: uma pertença profunda.

O novo testamento descreve Jesus como o oprimido que veio para libertar os pobres e os fracos (Cap. 4); mas outra coisa é perguntar: quem é Jesus Cristo para nós hoje? [...] não podem simplesmente repetir a história do que Jesus fez e disse na Palestina, como se ela fosse se auto interpretar para nós hoje. A verdade é mais do que a recontagem da história bíblica. A verdade é o acontecimento Divino que invade a nossa situação contemporânea, revelando o significado do passado para o presente, para que sejamos feitas novas criaturas para o futuro. [...] a conexão entre as palavras e os atos de Jesus na Palestina do primeiro século e a nossa existência. Este é o cerne da questão cristológica que nenhuma teologia cristã pode evitar. [...] A interação do contexto social com as escrituras e a tradição é o ponto de partida para uma investigação do significado de Jesus Cristo para os dias de hoje. O foco no contexto social significa que não podemos separar nossas perguntas sobre Jesus da concretude da vida quotidiana. [...] Se a nossa existência não estivesse em jogo, se não experimentássemos a dor e as contradições da vida, então a questão cristológica não seria mais do que um exercício intelectual para teólogos profissionais (Cone, 2020, p. 165).

Nesse sentido, mais uma vez a cristologia de Cone aponta um senso de unidade que se revela no ato anterior a todos os sacramentos: encarnar foi o resultado do MO-GÛÊ-Î-YBA, mas foi em si um convite, a partir do exemplo, para que a Igreja encarne, se torne uma só Criação, mesmo com a heterogeneidade. Isso porque, conforme pode ser percebido no sistema radicular de uma floresta como a Amazônica ou a Mata Atlântica, as árvores, embora diferentes entre si, não competem. Pelo contrário, colaboram junto com fungos e bactérias num sistema de comunicação para que a vida exista. Desse mesmo modo, os diferentes, em colaboração, promovem a materialização do Reinado de Deus, ou melhor, da Comunidade do Criador. Mas isso se concretiza a partir da identificação que é possível se respondermos à pergunta de James Cone.

A práxis da Ecoteologia Cristã Decolonial reside no florescer da harmonia entre os diferentes no que lhes é comum. É o irrompimento da Criação como cerne no plano salvífico do Criador a partir dos de baixo, dos minorizados, dos subalternizados. A percepção que parte de baixo, da terra, não nos inferioriza porque ocorre não em um sentido geográfico ou epistêmico, mas como um autorreconhecimento e, não intencionalmente de imposição, mas como insurreição da espiritualidade que foi soterrada pela pretensa dominação de corpos-território e vida. O Verbo irrompe dos escombros da Criação violada pelo distanciamento em relação ao Criador para reconciliar tudo, não da posição de um Deus supremo, mas de baixo, do pó, do ser subalternizado pela ganância humana de ser como um deus.

Por esse mesmo motivo, como um ato de obediência frente ao chamado à encarnação, a Ecoteologia Cristã Decolonial parte do lugar inferiorizado, do Sul Global.

O Sul Global, assim chamado por se opor ao senso de superioridade do Norte Global, é a gênese dos estudos pós-coloniais que dão origem ao pensamento decolonial, tema também discutido neste trabalho. O Norte Global é composto pelas nações que historicamente se impuseram, seja pela força das armas e da opressão colonial, seja pela estruturação de uma religião dominante como padrão epistêmico em todas as áreas do conhecimento por meio do eurocentrismo, sobretudo, a partir do avanço marítimo e do período iluminista. Advirto que esta será a única ocasião em que se falará neste trabalho sobre o advento da eurocentralidade como referência para qualquer alusão, salvo ao

trazer a compreensão sobre colonialidade como consequência de um sistema de poder que causou a subalternização do Sul Global, como feito anteriormente através da compreensão do trabalho de Quijano. Informo que o Sul Global não existe em função ou sob a referência do Norte Global, e que os povos subalternizados não necessitam da tutela daqueles para sua agência. Isso se fez aqui visibilizando a agência dos povos indígenas e afro-diaspóricos no território denominado brasileiro, observando a espiritualidade e propondo uma doutrina para a Ecoteologia Cristã Decolonial. Essa, assim, enseja uma forma de ser e estar no mundo — entendendo aqui mundo enquanto realidade premente, percebida existencial e peculiar a cada criatura — mas em ligação constante com o todo pelo Criador, fluido que a tudo criou, permeia, liga e no qual tudo está sustentado.

"Uma forma de ser e estar no mundo..."

Talvez essa seja a frase que mais contribui para que se possa pensar em cada uma das palavras que envolvem o trinômio Ecoteologia Cristã Decolonial.

Ailton Krenak, em seu livro "Ideias para Adiar o Fim do Mundo", nos diz que:

A ideia de que os homens brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2019, p. 11).

Esse relato aponta um tipo de espiritualidade que continua a reverberar e a pesar sobre as cabeças dos povos subalternizados. Estes, por sua vez, são marginalizados por, em um primeiro momento, não apresentarem ou assimilarem as semelhanças esperadas pela colonialidade do poder.

Contudo, ao partir de uma estrutura cristológica, este trabalho evidencia Jesus como ponto fundante. Ele nos mostra o Criador do qual o Apóstolo Paulo se refere ser:

[...]imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; porque nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades; tudo foi criado por ele e para ele. Ele é antes de todas as coisas, e nele subsistem todas as coisas; (Bíblia [...], 2003, Col 1: 15-17, p. 2054, 2055).

Desse modo, superar a colonialidade, implica saber que a encarnação como ponto central do plano salvífico não aponta para a implementação de um código de regras a ser seguido no cumprimento de ritos. Com isso quero reafirmar, sobretudo para o povo cristão, o que ao longo da história muito já foi dito, que o Cristo não fundou uma igreja. E por mais que isso já não seja nenhuma novidade, é necessário lembrar pois, mesmo que o espaço acadêmico tenha registro de muitas questões resolvidas, essa e outras permanecem não elucidadas no chão da vida real de nossas igrejas e comunidades, reafirmando assim que o óbvio precisa ser dito.

Não, Jesus não fundou uma igreja!

Ele tinha no ajuntamento a representação de seu corpo que, encarnado, mostrava um modo de viver a vida na Comunidade do Criador e isso extrapolava sua religião judaica, tanto que seu movimento recebeu a alcunha de “Seita do Nazareno”. A igreja, então, encarnada, precisa ser o corpo de Cristo através do qual Deus ama o mundo (Bíblia [...], 2003, Jo 3: 16, 17), e isso não cabe na religião cristã.

A cristologia para a Ecoteologia Cristã Decolonial, então, parte de baixo, porque o Cristo é um de nós, os de baixo.

5.2 UMA MISSIOLOGIA DA ENCARNAÇÃO

Normalmente se olha para a história do cristianismo como se fosse algo dado e hegemônico em qualquer parte do mundo. Isso é um engano. Fruto da construção política do próprio cristianismo, para legitimar sua posição de destaque de forma que não ficasse nítido o que de fato ocorreu, o cristianismo moldou um discurso para que a padronização se mantivesse não somente na sua implementação, mas também nos ecos de sua atuação. Ou seja, a cristandade ocupava, se estabelecia através de um movimento missiológico com o discurso da evangelização para implementar um só modelo de religião ao custo que fosse, inclusive o genocídio e o epistemicídio, a invasão de terras, o sequestro de riquezas e o extermínio de povos.

Parfa este tópico, como dito anteriormente, diálogo com o trabalho de Marcelo Barros, que nos guia numa construção afetuosa de diálogo interreligioso. Me concentrei

na obra de Marcelo para fugir um pouco das teorizações e como esse trabalho sugere, mergulhar na encarnação da vida como forma de apresentar uma ação prática de encaminhamento para a Ecoteologia Cristã Decolonial,

Portanto, dialogando com Marcelo, início ouvindo sua constatação no volume dois de comemoração pelos 50 anos de Teologias da Libertação¹⁹, dizendo que

No Brasil, calcula-se que quando os conquistadores chegaram aqui, houvesse nas terras brasileiras, em torno de cinco milhões de índios. Menos de um século depois estava reduzido a menos de uma décima part. [...] O Cristianismo foi em parte responsável por isso, porque a conquista se deu em nome de Deus e da fé cristã (Guimarães, 2021, p.69).

Embora nos deparemos com algo tão doloroso, Marcelo intensifica sua profecia alarmante apontando que esse tipo de dado não se refere somente ao período da invasão mas “[...] até hoje muitas missões evangélicas, e até pouco tempo, também católicas continuam sendo responsáveis por muitos sofrimentos dos povos indígenas” (Guimarães, 2021, p.69).

Diante disso, o que precisa ser feito?

De forma alguma essa é uma amostra dos intentos do Criador para sua Criação. Tampouco o papel do ser humano diante de outros humanos. Este tópico atende a orientação de Barros que aponta que

para se construir uma Teologia verdadeiramente cristã, é necessário e urgente desvincular a missão de qualquer tipo de colonialismo e também do proselitismo. Cada vez mais, é necessária e urgente uma teologia cristã que não somente respeite, mas valorize as tradições culturais indígenas. Não há como separar cultura e religião indígena. Se não se respeita a religião, não se respeita a cultura (Guimarães, 2021, p.70).

Essa é a tônica da proposição do diálogo interreligioso para a Ecoteologia Cristã Decolonial, uma percepção sobre o Criador e a espiritualidade a partir da referência do Cristo, que está para além das estruturas moldadas de uma religião que se pretende

¹⁹ O livro faz parte de um box com dois volumes, escrito por Edward Guimarães e com colaboração de Marcelo Barros e Emerson Sbardelotti. Todas as citações retiradas desse livro, estão contidas no capítulo escrito por Marcelo, com colaboração de Gildo Aquino Xukuru e João Irineu Potiguara.

hegemônica e utiliza de ferramentas de violência para subjugar o diferente, sob a justificativa da evangelização.

Essa percepção de missiologia, ao contrário do que foi feito, precisa se moldar à cada realidade, a cada território, apresentando a beleza do Reinado de Deus, numa perspectiva de harmonia e equidade que não tem parâmetros ou categorias no léxico da ocidentalidade para o definir, portanto esse lexico deve ser superado.

Tenho a firme convicção de que o evangelho, enquanto modo de ser e estar no mundo, que privilegia a vida, e essa em harmonia na Criação, transcende a estruturas eclesiológicas e as referências históricas para se estabelecer no mais improvável dos recantos – por parte da razão eurocentrada - da Criação. Nele, há uma forma de construir essa percepção desse Reinado do Criador, que se apresenta messiânico por sua postura profética, e que supera as tentativas históricas, desde a mais brutal aculturação, à mais inclusiva inculturação, por intermédio de um diálogo franco e aberto, com mais escuta do que fala diante dos povos que foram subalternizados e impedidos de expressar sua espiritualidade e relação com o restante dos seres. Mas que resistem cultural e espiritualmente em harmonia na Criação.

O contrário disso foi uma imposição religiosa que nos trouxe a um ambiente de consumo de produtos da fé e que obrigou os referidos povos a consumirem também para o acúmulo de mais riquezas entre os dominantes. “Nenhuma espiritualidade será profunda e verdadeira se se vestir do individualismo da sociedade dominante e da ambição do lucro dos mercadores de espiritualismo”(Barros, 2023, p. 51). Com essa constatação, Marcelo vai fechando o preâmbulo que profetiza contra as barreiras levantadas diante de da espiritualidade libertadora, e vai alinhavando o apontamento sobre o diálogo interreligiosos que precisamos construir, renunciando ao que foi imposto. Porque “O próprio fato da resistência cultural e do cuidado com a natureza e a liberdade do corpo são elementos proféticos a serem valorizados como messiânicos. Durante toda a história desses séculos, têm sido fatores de resistência e luta” (Barros, 2023, p. 61)

Para aplicar um apontamento prático e de resistência profética para o território subalternizado junto com seus povos, é preciso compreender a historicidade desse fato enquanto relato. Não busco a profundidade da ciência histórica, mas sim um intuito informacional e basilar para a reflexão.

É importante partir para essa análise com a consciência de que, para além do contexto político e econômico, o foco aqui recai sobre a educação e a espiritualidade. Isso porque essas estruturas fundamentam a construção de qualquer entendimento. Tais plataformas foram muito bem instrumentalizadas pela colonização para moldar a forma de ser e estar no mundo dos povos vitimados por esse sistema. Esses povos, por sua vez, deveriam dedicar-se aos instrumentais de coerção social, epistêmica ou religiosa, fossem eles violentos ou não. Assim, ao ditar como pensar, o que é certo e errado, santo ou diabólico, e sobretudo, ao redefinir como se opor às bases que ameaçavam a dominação, outras bases completamente tendenciosas foram estabelecidas. Dessa forma, moldou-se a sociedade brasileira contemporânea: uma sociedade racista, machista, classista, xenófoba, e com tantos outros contornos complicados e complexos que, por não podermos esmiuçar aqui, me contento em listar brevemente como exemplificação do poder que o colonialismo exerceu. Mesmo após sua extinção formal, a colonialidade manteve o controle nas mãos daqueles que utilizam este poder para a exploração de corpos humanos, não humanos e da Terra.

Sim, continuaremos a falar a partir do território onde o Estado Brasileiro se estabeleceu, Pindorama. Um território que foi pré-definido por conceitos educacionais e de espiritualidade europeia, desconsiderando a intelectualidade, cultura e espiritualidade que já estavam presentes a partir dos povos indígenas, como temos visto neste capítulo. Se bem nos lembramos, os Jesuítas foram os primeiros educadores a trabalhar a "educação" com os povos de Pindorama. Conforme podemos ver no relato abaixo, sua estratégia junto aos Guarani, por exemplo, era misturar-se com o povo e aprender sua língua para, tornando-se como um deles, implementar os planos da Igreja.

Os jesuítas que atuaram no âmbito da colonização espanhola tinham por orientação “aprender e estudar a língua guarani ... com sumo cuidado e sempre, não conformando-se em conhecê-la de qualquer forma, mas com eminência”. A motivação principal para isso era o fato de acreditar-se que falando a língua indígena “os sacerdotes se tornariam como um deles (dos Guarani)” (Lozano I, 1754-55, p. 137, 248) (Chamorro, 2008, p. 241).

Chamorro denuncia que essa evangelização era, de fato, estratégia de dominação, tática de guerra para subjugar os povos e sequestrar o que lhes havia de

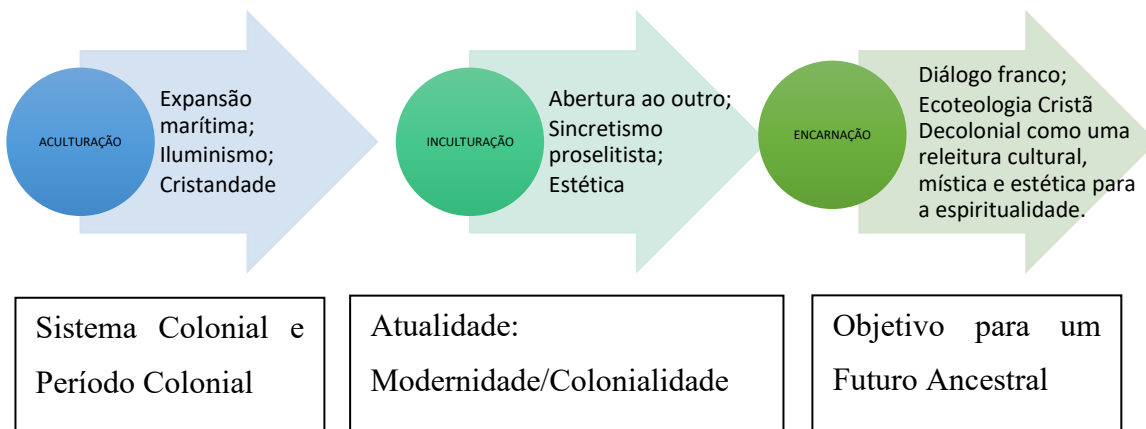
sagrado e simbiótico, a Terra. Para que possamos esmiuçar um pouco o que quero dizer com “os planos da igreja”, vejamos o relato trazido por Nego Bispo sobre um decreto papal:

[...] os povos africanos, assim como os povos pindorâmicos, também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas autodenominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de "negros", estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação. Hoje, algum tempo fora da escola, tenho encontrado/percebido outras fontes de informações que dialogam com essas versões. Dentre as que mais me chamaram a atenção há as Bulas Papais. [...] concedendo amplos poderes aos cristãos para fazerem o que quisessem com os pagãos. Nesse caso, preciso dizer o que compreendo como cristianismo e paganismo. No meu entender, os cristãos citados na Bula são os povos que cultuam um único Deus, o Deus da Bíblia, onipotente, onisciente e onipresente, isto é, que pertencem a uma religião monoteísta. Já os ditos pagãos são os povos que cultuam os elementos da natureza tais como a terra, a água, o ar, o sol e várias outras divindades do universo, as quais chamam de deusas e deuses, e por isso pertencem às religiões politeístas. Nesse período, os povos cristãos concentravam-se predominantemente na Europa. Não entendo que critérios a Igreja utilizou ao escolher Portugal e Espanha para aplicação da Bula Papal, no entanto reconheço que os licenciados não hesitaram na execução da missão recebida. Tanto é que foram os primeiros a chegar às Américas na condição de colonizadores, e aqui cumpriram rigorosamente a Lei Papal, subjugando os povos originários e indo buscar para o mesmo fim os povos do continente africano. Então podemos perceber que esses eram os citados povos pagãos. O estranho é que a escola sempre se refere a esses povos apenas como negros e índios, desconsiderando as suas diversas autodenominações e ocultando a relação colonialista por detrás de tais denominações. Isso porque para os cristãos é necessário justificar que essas pessoas são apenas "coisas", que elas não têm "alma" e que, por isso, delas podem se utilizar como bem quiserem. (Santos, 2015, p. 5-6)

É notório, nas palavras de Bispo, que a intenção da igreja estava em outra direção que não a implementação de uma condição de justiça, paz e alegria no Espírito Santo, como aponta o Apóstolo Paulo em (Rm 14: 17). É importante também perceber que o que chamamos de igreja nesse período consistia na Igreja Cristã, mas que se desdobrou em todas as subdivisões ocidentais após a reforma protestante do século XVI, demarco as subdivisões ocidentais pelo fato de que as culturas negra e indígena não faziam parte das lideranças dessa igreja colonial. Inclusive, quando falo da igreja no período colonial estou falando de algo quase amalgamado com a coroa pois, como veremos no recorte feito da carta de Pero Vaz de Caminha, as intenções do rei de

Portugal oscilavam entre a exploração da terra e a cristianização dos povos indígenas. Ambas como meio para outro fim, o saque.

O imperativo era de pilhagem e apropriação das riquezas de qualquer que lhe fosse diferente. Por isso, é necessário olharmos para esse trecho da história com a lente da encarnação e buscar o que nos está proposto nesse mandado encarnacional. Precisamos ver, como nos orienta Sankofa, apontando que o que ficou para trás devemos buscar e construir o presente e o futuro. Para tanto, proponho no diagrama abaixo, uma sequência que analisa os dois primeiros passos desse processo missiológico, educacional e de espiritualidade e o terceiro ponto como proposta de onde devemos chegar num processo de reconstrução decolonial para uma espiritualidade encarnada.



5.2.1 A aculturação

A expansão marítima europeia, o Iluminismo e a Cristandade, essa última como estratégia de dominação e cristianização, ocorreram basicamente em um mesmo intervalo de tempo, sendo características marcantes de uma mesma época do pensamento ocidental. Esses movimentos remexeram a Europa na certeza de que existe lugares e povos obscurecidos que precisavam da iluminação e do progresso que tinha sido alcançado pelo ocidente e que deveriam ser modificados por um pensamento que trazia como lastro, basicamente, o cristianismo como força e forma de ler o mundo.

Tendo a expansão marítima ocorrido entre os séculos XV e XVII, o Iluminismo sendo compreendido entre 1685 e 1815, e a Cristandade como a expressão que

geralmente remete ao período compreendido entre Idade Média e ao o período moderno, durante o qual o mundo cristão representava um poder geopolítico que rivalizava com o mundo pagão e, especialmente, ao mundo muçulmano, a aculturação figurou como a principal ferramenta para a implantação do cristianismo como religião geral onde quer que o colonialismo chegasse. Não foi diferente nas terras de Pindorama.

Ao lermos rapidamente a carta de Pero Vaz de Caminha, identifica-se logo os termos e expressões que denunciam, para além da expansão das terras da coroa, a utilização da cristianização como ferramenta de desconstrução cultural, de identidade e da espiritualidade local.

Já de início, Pero Vaz relata em sua carta que o capitão mandou um “mancebo degredado”, Afonso Ribeiro, para ficar entre os indígenas dos primeiros contatos, a fim de andar lá com eles e saber do seu viver e modos. Mandou também Pero Vaz e Nicolau Coelho.

Isso não era suficiente, mas necessitava-se investigar com os nativos sobre a existência de riquezas a serem extraídas daquelas terras, e para isso havia um método específico que se estruturava em conhecer os hábitos das pessoas, aproximar-se delas, ganhando sua confiança e substituir sua identidade cultural pela cristianização que os tornava sujeitos aos desejos do rei, como pode ser visto no trecho abaixo.

E depois foi o capitão para cima, ao longo do rio, que anda sempre em frente da praia e ali esperou um velho que trazia na mão uma pá de almadia; falou, estando o capitão com ele, parente nós todos, sem nunca ninguém o entender, nem ele a nós, sobre as coisas que a gente lhe perguntava de ouro, que nós desejávamos saber se o havia na terra. [...] E segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente, não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, do que entenderem-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer como nós mesmos; por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados e convertidos ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar; porque já então terão mais conhecimentos de nossa fé [...] Até agora não pudemos saber se há ouro ou prata nela, ou outra coisa de metal, ou ferro; nem lha vimos. Contudo a terra em si é de muito bons ares frescos e temperados como os de Entre-Douro-e-Minho, porque neste tempo d'agora assim os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infinitas. Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem! (Caminha, [...]. Disponível em: <https://cdn.culturagenial.com/arquivos/carta-de-pero-vaz-de-caminha.pdf> Acesso em 31/01/2025).

De fato, a aculturação apresenta-se como uma violência silenciosa que mata a identidade, levando à constatação de que

Quando se desvaloriza e se destrói a cultura é a própria identidade do povo que é atacada. Comete-se uma destruição profunda da vida e isso é crime social e político, mas também uma iniquidade aos olhos de Deus: um pecado estrutural que o cristianismo de conquista (A Cristandade) cometeu e do qual tem que se converter. (Barros, 2023, p. 69)

Marcelo Barros não pode ser considerado anacrônico aqui, tampouco este autor, pois estamos tratando com o fato da Cristandade naquela ocasião e com o evangelho de missão e o fundamentalismo religioso que segue, contemporaneamente e sistematicamente se movimentando por intermédio da violência e do epistemicídio. E com isso, ao invés de apresentar algo que seja referente ao evangelho não pode porque estão relacionados com a desconstrução da vida, corpo, cultura e espiritualidade alheia.

5.2.2 A Inculturação

Para abordarmos o tema central deste trabalho, que propõe o início de uma sistematização para a Ecoteologia Cristã Decolonial, e para compreendermos, ao menos parcialmente, o fenômeno da aculturação que legitimou a colonização para acessar o objeto do desejo dos impérios, é necessário também analisar outra fase, talvez a atual, da história do cristianismo como religião no território de Pindorama: a inculturação.

Esta, como prática eclesial, incorpora ao ambiente litúrgico elementos inerentes da cultura e espiritualidade locais, ou mesmo se mescla a elas, visando a uma comunicação religiosa que estabeleça uma dimensão comum entre a fé cristã e a cosmovisão local. Trata-se da liturgia como a essência dessa comunicação.

A meu ver, a inculturação funciona como a construção de uma linguagem comum que, no entanto, comunica apenas o cristianismo. Assim como no pensamento semântico do significante puro, já mencionado anteriormente, o conteúdo de sentido presente na linguagem do povo – mesmo que a linguagem seja autóctone – transmite a mensagem cristã como seu único objetivo.

Para observar e abordar parcialmente a inculturação, é necessário compreender que esse processo exige, por um lado, o entendimento sobre cultura e, por outro, a consciência de que se está tratando de religião — e da religião cristã. Para tanto, é crucial recordar que, ao longo deste trabalho, fiz questão de deixar nítida a separação que compreendo existir entre o cristianismo enquanto religião e o evangelho de Jesus como chegada do Reinado do Criador, enquanto espiritualidade. Ao trazer esse ponto para nossa análise, reafirmo que o objetivo deste trabalho é apontar caminhos que perpassem a educação e a espiritualidade. Não pretendo abordar aprofundadamente questões antropológicas ou sociológicas. Dessa forma, apesar de ser um ponto interessante, não discutirei detidamente neste tópico, tampouco aprofundarei a questão conceitual de religião, fé ou cultura. Pelo contrário, as utilizarei como ferramentas para elaborar uma reflexão sobre a espiritualidade e esboçar o princípio de um método que contribua para alcançar um novo lugar na relação com o Criador em Sua Criação: a encarnação.

Isso posto, pensar em inculturação — sobretudo como se manifesta no cristianismo contemporâneo — exige recordar que se está falando da religião cristã. E essa, em contato com uma cultura, um território, suas linguagens e especificidades, precisa ter por certo que: "mesmo em uma teologia indígena cristã, a meta ou o objetivo da teologia indígena não pode ser a integração dos povos originários no universo cultural cristão" (Barros, 2023, p. 45).

Para um dos autores que mais colaboram na minha reflexão ecoteológica, muito embora não seja um teólogo, tampouco cristão, mas um mestre dos saberes tradicionais, a cultura se tornou algo enquadrado no léxico colonialista por suas definições que mais aprisionam do que libertam.

Conforme Nego Bispo elabora essa percepção, em seu último livro “A terra dá, a terra quer”, faz uma crítica a respeito do que vem a ser cultura.

A arte é conversa das almas porque vai do indivíduo para o comunitarismo, pois ela é compartilhada. A cultura é o contrário. Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida. E os modos podem ser modificados. Quando a gira está rolando num terreiro e alguém puxa um ponto, todo mundo canta junto. Colocamos uma toada, compartilhamos essa toada e cada um vai com a letra. É assim que fazemos. Dentro da cultura, é preciso se submeter às notas. A cultura é uma coisa padronizada, mercantilizada, colonial. Os colonialistas dizem que não temos cultura quando não nos comportamos do jeito deles. Quem não sabe tocar piano ou não sabe o que é

música erudita, quem nunca frequentou um teatro, quem não frequenta o cinema, para eles, não tem cultura. Para nós, quem não sabe dançar e cantar no batuque, quem não sabe fazer uma comida, quem não se emociona com a cantiga de um pássaro não tem um modo agradável de viver (Santos, 2023, p. 11, 12).

Isso traz, primeiramente, a necessidade de parar e compreender o que o autor, mestre dos saberes, quilombola do Piauí, quer dizer com essa afirmação. Para Antônio Bispo dos Santos, o que a colonialidade entende por cultura se explica a partir de outra palavra que compartilha o mesmo radical etimológico, no sentido da formação das palavras a partir de uma base de sentido que se alinha tanto com a palavra "culto" quanto com "cultivo".

Isso abrange desde as relações de produção de alimento, em uma estrutura de plantio de subsistência, até as relações interpessoais, que não se separam do processo de plantio nem da elaboração de linguagens artísticas. Tudo se mistura no modo de ser e estar no mundo, na ordinariedade, na cotidianidade. Para Bispo, o modo de fazer as coisas e o modo de cultivar as coisas substituem o conceito eurocentrado de cultura.

Contudo, ao fazer essa crítica, o autor nos dá uma pista sobre o objetivo da inculturação. Há um foco em acessar o modo de vida local dos territórios invadidos pela religião cristã para construir uma cultura – utilizando linguagem autóctone –, mas com conteúdo cristão. Isso fica nítido ao lermos que: "Por ora foi importante deixar claro que toda inculturação da fé implica, sem mais, uma evangelização da cultura, como o outro lado da mesma moeda." (Miranda, 2001, p.58).

Percebemos, assim, que, ainda que renunciando à violência da aculturação imposta pela igreja e pela coroa, a inculturação chega com a mesma intenção de substituição de modos. Com isso, percebo que há uma cultura que deve ser trocada por outra, porque esta seria pior e aquela cumpre os parâmetros de aceitação. Mas, principalmente, essa nova forma busca domesticar aqueles que poderiam ser um empecilho aos anseios da coroa/igreja.

Enquanto uma age energicamente praticando o epistemicídio, a outra parece ser um anestésico aplicado para que não se sintam as mudanças que se impõem. Podemos perceber isso com o movimento que Miranda descreve como belo e positivo, mas é preciso perguntar: o que se deu com a autonomia do povo que agora possui apenas as

mesmas estruturas cristãs, travestidas de traços, movimentos, cheiros e sabores autóctones, como se lê abaixo?

Como tanto a cultura quanto a fé não são realidades estáticas, fixadas de uma vez por todas, mas sofrem continuamente mutações de origem endógena e exógena, a inculturação de fé constitui um processo contínuo, do qual nunca se pode dizer que chegou ao fim. De fato a fé é primordialmente vida: atitudes modos de pensar, de viver, de celebrar, de se relacionar dos próprios cristãos. O mesmo podemos afirmar das culturas: um modo de existir inserido numa cosmovisão, que o fundamenta, dá sentio, e é vivido por determinado grupo humano. (Miranda, 2001, p.58)

Ainda tentando apenas apresentar as características percebidas ao observar a inculturação, podemos perceber em outro momento que Miranda entrega, finalmente a lógica de atuar inculturadamente ao mencionar que

Esta vida cristã pressupõe uma comunidade na qual a Palavra de Deus é proclamada entendida, acolhida, vivida, testemunhada e expressada. A inculturação acontece quando o Evangelho transborda de tal modo a vida da comunidade que se torna o núcleo dinamizador de suas atitudes , cosmovisões, valores e ações (Miranda, 2001, p.59)

Sim, falando com um cristão evangélico e pastor, preciso reconhecer que, somente lendo as linhas de Miranda nesta última citação, me ocorre o sentimento de devoção pelo método de espiritualidade cristã que ele apresenta ao listar as relações inerentes aos da fé cristã. Essa é, de fato, a lógica da espiritualidade cristã. E está tudo bem, se pudermos compreender essa como a intimidade da vida nesse contexto.

Meu papel aqui, ao **ecoteologar** a partir do cristianismo, mas com as categorias e ferramentas da **decolonialidade**, é elaborar como isso toca as relações e quais foram as construções prévias que passaram a ensinar o que o autor propõe como resultado da inculturação.

5.2.3 A Encarnação

Nos tópicos anteriores, pudemos ver que há uma intencionalidade que lastreia a aplicação tanto da aculturação quanto da inculturação.

A aculturação destina-se a romper estruturas para estabelecer formas de alcançar seus objetivos claros, já mencionados em seu tópico. Esta, por sua vez, utilizou métodos extremamente invasivos para constituir uma uniformidade social através da perspectiva religiosa, legitimando seus fins. Assim, criou uma espiritualidade que tinha por meta tornar natural o que fora imposto ao território, ou seja, a aceitação da exploração do território, da força de mão de obra dos povos não brancos e o acúmulo de riquezas oriundo dessas práticas.

A inculturação, largamente utilizada até os dias atuais, parece ser algo natural pela convivência despretensiosa e neutra com os aspectos do cristianismo. Assim, chega a parecer que, ao perceber as características presentes na vida de quem professa a fé cristã, a comunidade passa a absorver e aplicar isso ao seu modo de vida. Porém, o autor utilizado para elaborar a compreensão a esse respeito não menciona que isso não é tão natural assim, sem intervenções prévias que obedecem a métodos específicos. Ele não fala da catequese e da educação cristã, não fala de imposições através da força da lei, nem de todo um ambiente público construído que circunda a existência da comunidade para que essa se perceba compelida a absorver as práticas cristãs e que, no fim, elaborou todo um ecossistema para que essa mudança tão "natural" acontecesse.

[...]a raiz das teologias indígenas no cristianismo é a descoberta e a valorização do modo próprio como cada cultura originária do nosso continente vive a relação com o Mistério Divino, como fala de Deus e se relaciona com o Espírito. [...] em segundo ou terceiro momento, os próprios irmãos e irmãs indígenas fizeram questão de expressar como integraram ou não a fé cristã no conjunto de suas culturas e que tipo de síntese fizeram entre as espiritualidades originárias e a fé cristã. A partir desse momento, podemos afirmar que se desenvolvem teologias indígenas cristãs. Portanto, uma primeira raiz das teologias indígenas cristãs é a Missiologia[...] (Barros, 2023, p. 65)

Marcelo Barros apresenta essa Missiologia que é fruto da encarnação e resulta em sínteses que transcendem a plástica sincrética ou mesmo o lenitivo inculturado. É necessário elaborar uma forma de viver o Evangelho sem que este seja imposto, nem

pela força da lei, nem pela aparente piedade que expõe as comunidades a um condicionamento epistêmico, construindo uma espiritualidade que, na maioria das vezes, se adapta a uma construção sincrética, mas que frequentemente leva à negação das identidades em favor da preservação da existência ou da pretensa salvação. Falo isso com a lembrança muito recente de como a memória da minha própria família foi comprometida por gerações dedicadas ao evangelicalismo.

Contarei uma história para ilustrar esse fato. Para além do comprometimento da memória ser um dos principais entraves na minha retomada ancestral indígena – pois, depois de 20 anos, em 2022, descobri ser Kaeté –, vivenciei um diálogo interessante com Vovó Mocinha.

Ela, mulher negra, de ancestralidade indígena que ainda permanece um mistério, traz consigo uma vastidão de conhecimentos a respeito das ervas medicinais, chás, banhos e o próprio cuidado com pequenas plantações de "horas" em casa que sempre foram nossa farmácia. Vovó Mocinha sempre nos curou com seus chás e muita oração. Dirigente de Círculos de Oração durante muitos anos na Assembleia de Deus, sempre me inspirou com a sua fé, passada para minha mãe, que apresentava uma amizade íntima com Jesus de Nazaré e de como seu diálogo com Ele não dava margem para erros.

Recentemente, nesse processo de retomada ancestral, dei-me conta de que a dita religiosidade popular, fruto do sincretismo religioso, na verdade traz consigo a sabedoria ancestral da parteira, da benzedeira, da raizeira, tão comuns há anos no Nordeste brasileiro e hoje pouco vistas, muito pelo avanço do cristianismo que estamos discutindo aqui, ou pelo racismo religioso, seu filho legítimo.

Nessa oportunidade, conversando com Vovó Mocinha, eu me recordava de Mãe Velha, sua mãe e minha bisavó, que era parteira e se foi há aproximadamente 40 anos. Eu lhe perguntei: "Vovó, Mãe Velha era parteira, né?". Ao que me respondeu: "Sim, ela foi que pegou todos esses meninos", referindo-se à minha mãe, tias e tios. Na continuação do diálogo, falamos muito de como Mãe Velha conhecia de plantas medicinais e de como Vovó Mocinha havia aprendido tudo com ela. Nesse processo, eu queria saber um pouco mais da minha ancestralidade e da relação da minha ancestral

Mãe Velha com o benzimento. Então, eu lhe perguntei: "Vovó, Mãe Velha também era benzedeira?". Sua resposta foi seca e cortante: "Oxe, menino! Sua vó era crente!".

Nesse aspecto, é possível perceber que o discurso da minha avó está carregado de uma estranheza. Por mais que fosse uma prática comum durante a vida de minha bisavó (e eu não tenho essa informação, mas pela sua contemporaneidade e a relação que as parteiras tinham e têm com a hora sublime do parto, de ajudar a trazer uma vida para o mundo, e de como há uma relação cósmica nesse momento de fé, orações, rezas e o trato com as ervas), torna-se muito provável que essa fosse uma de suas funções e práticas. Mas a carga no acento da fala de Vovó Mocinha traz o que lhe foi entregue como cultura nos anos de evangelicalismo e construção de uma cosmologia que lhe faz negar parte de sua identidade.

Aproveito aqui para dizer que não é o sincretismo religioso que estou propondo, tampouco as traduções que fazem com que uma religião queira encontrar suas categorias renomeadas em outros espaços de fé. O que proponho nestas linhas, em que inicio uma possibilidade sistemática, é o que o próximo tópico apresenta como proposta prática no diálogo inter-religioso, na mais pura elaboração decolonial. Isso tem por princípio trabalhar com o que se tem à mão, agora que nos restam os resultados da ação colonial em nossos territórios: fazer germinar uma nova forma de vida por entre os escombros chamados colonialidade, no território, com todas as suas especificidades e contradições.

Proponho uma convivência na ecologia de saberes, crenças e culturas. E que o que brote disso seja resultado, aí sim, de uma relação pura e autônoma.

Proponho a ENCARNAÇÃO, a ser elaborada teoricamente com a observação de comunidades autônomas, "sem placa", de espiritualidade em pequenos grupos de casa em casa, partilhando a mesa, a vida e suas experiências com o Cristo da fé – mas o Cristo como nós, que a tudo sustenta no Espírito que tudo liga –, acolhendo o diferente e aprendendo com suas peculiaridades sem pretender incorporar suas linguagens aos ritos litúrgicos ou denominações organizacionais.

Vivenciar isso é pôr em prática simultaneamente eclesiologia e missiologia. Eclesiologia na forma de ser corpo; missiologia na forma de lidar com o que é do outro.

A encarnação pode ser entendida não apenas como uma forma de ter um corpo sacrificial a ser imolado, mas como um chamado para que a Igreja, que é o corpo de Cristo, incorpore a realidade da vida na Criação. Então, como pode a Igreja incorporar a vida onde a cultura indígena é a realidade dos povos, se tem por certo que precisa apagar essa cultura para impor uma nova em seu lugar? Como pode a Igreja encarnar a vida real num mundo onde as espiritualidades de matriz africana têm seu lugar legítimo, se ela continuar usando de suas categorias para julgar o que não é seu, pondo em lugar de demonização o que é sagrado para o povo de axé?

A encarnação tem em si a necessidade de abertura para um diálogo franco. Onde as pessoas se encontrem no que lhes é comum. E aqui estamos tentando sistematizar uma vida cheia de espiritualidade na Casa Comum, para que, observando o que lhe é necessário, possamos fazer a partir do chão da vida real, a partir de nossas espiritualidades, porém, em harmonia e em busca de harmonizar o que foi desestruturado pelo sistema que não tem essa percepção e objetivo, por manter-se focado na obtenção de lucro pela via da exploração dos corpos humanos, não humanos e da terra.

Nesse sentido, apresenta-se como necessidade a construção de um caminho para alcançar tal harmonia. Para isso, proponho que, no futuro, cheguemos a um método que, no entanto, precisa de elementos prévios que são fundamentais para o seu êxito. Esses elementos consistem no diálogo inter-religioso que, por agora, tratarei entre o cristianismo, a filosofia africana e a cosmovivência indígena – já conceituadas anteriormente – que, conjuntamente, colaboram para construir um futuro ancestral. (Krenak, 2019).

5.3 O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO PROPOSTA PRÁTICA.

Como indígena Kaeté em retomada, a expressão diálogo inter-religioso me impele a reconhecer que qualquer construção — seja teórica, prática, de cunho estrutural, relacional ou intelectual — precisa nascer da relação coletiva. Aqui, mais uma vez, peço a ajuda de cada intelectual da Teologia da Libertação para afirmar que, nesse contexto, a prática dá lugar à práxis. Esta, por sua vez, consiste não somente no exercício da teoria,

mas no fazer teórico que emerge da reflexão sobre o chão da vida real das pessoas, do vivenciar alinhamentos que possam dar contornos para a sistemática que busco iniciar.

Do mesmo modo, Marcelo Barros, sendo esse irmão mais velho que vem nos ajudando desde o tópico anterior, permanece aqui como um constante observador e não somente, mas como quem caminha na prática do diálogo inter-religioso. Dele temos o relato de um caso exemplar da encarnação, fato gerador onde o diálogo inter-religioso vai além da linguagem verbal.

Na América Latina, desde 1970, alguns missionários criaram centros de estudo e formularão a missão com os povos originários de modo novo, não mais para levar a eles a religião cristã (católica ou protestante) e sim para viver o evangelho em seu meio. Já antes ainda em 1952 as irmãs Genoveva Helena, Odila de Jesus e outras irmãzinhas da Fraternidade de Charles de Foulcaud passaram a viver com o povo Apyãwa-Tapirapé, habitantes da região da Serra do Urubu Branco, no Mato Grosso. Quando a fraternidade chegou ao Mato Grosso, em 1952, o povo se encontrava vias de extinção, reduzido a menos de 50 indivíduos, agrupados num território que não era o seu. Hoje, organizados em oito aldeias, estima-se que sejam aproximadamente mil indígenas. “Parteiras de um povo” expressão gestada por Leonardo Boff, resume a missão e a vida das irmãs que trabalharam com os Tapirapé durante essas décadas (Barros, 2023, p; 70).

Diálogo sem homilia, sem homilética, sem proselitismo. As irmãs eram as parteiras do povo. A vida encarnada no chão da realidade, do imediato. Todos e todas experimentando o ordinário para que o extraordinário floresça. Esse milagre da multiplicação da vida ocorre quando o encontro dos diferentes promove o todo diverso do Reinado do Criador.

É isso que Marcelo nos apresenta enquanto teoria a partir da práxis. E nos faz uma exortação em forma de testemunho, em forma de história contada porque

Essa consciência da responsabilidade da igreja (das igrejas) frente ao sofrimento dos povos originários tem sido presente em toda a pastoral surgida a partir da 2ª Conferência dos bispos latino-americanos em Medellín (1968). Um dos testemunhos mais tocantes disso é o que conta o padre José Comblin ao falar do amor de Don Leônidas Proaño, bispo de Riobamba em Equador, tinha em relação aos indígenas. Em agosto de 1985, já em seu leito de morte, ele afirmou para quem quisesse ouvir suas últimas palavras: *“Tenho essa ideia: a igreja é a única responsável pelo peso que, por séculos, os indígenas sofrem. Oh, dor! Estou comprometido com esse peso secular”*. Monsenhor Proaño estava convencido de que a igreja tinha uma imensa dívida para com os indígenas e queria contribuir para pagar a dívida. Seria importante e evangélico que essa dor nos constrange sem a todos e todas que desejamos ser discípulos e discípulas de Jesus e testemunhas do projeto divino no mundo. Dessa dor e dessa pressa em curá-la

surgiram e se desenvolvem as teologias indígenas cristãs (Barros, 2023, p; 71, 72).

Barros nos exorta que pensar em diálogo inter-religioso como desdobramento prático da Ecoteologia Cristã Decolonial é um diálogo franco e honesto. Ele precisa nos levar à conversão. Essa conversão nasce de um constrangimento tal que não permite apenas à piedade se manifestar, mas que seja sede de justiça, que manifeste a necessária reparação da injustiça junto ao/à injustiçado/a.

Vamos, então, a partir daqui, "só pintado de urucum para chamar atenção do que precisa ser observado e de jenipapo, negritando o que precisa ser evidenciado na caminhada", como disse, em outra conversa, minha pastora e parente Tupinambá, Priscilla Reis. A ênfase que precisa ser negritada na observação de Marcelo para uma espiritualidade que nasce do diálogo amoroso e respeitoso entre sujeitos que professam diferentes formas de fé, mas que têm em comum a necessidade de ser um na Criação harmoniosa, é a mão forte que emerge da mata, numa cor negra avermelhada, estendida ao braço negro fujão, e que formam juntas uma espiritualidade de resistência para a existência libertadora.

Assim, entre conversas com Priscilla, aprendizados com Marcelo Barros e na leitura de alguns teólogos/as com suas interpretações, estruturei essa segunda parte no embasamento da sabedoria milenar dos povos indígenas e na filosofia africana. Isso é um exercício, a indicação da prática intelectual que ora observa a vida real para teorizar, e retorna com a teoria para levar para a vida cotidiana e ordinária nas comunidades de fé. A práxis, que por intermédio do Kemetico Rekeht, emerge para construir uma proposta do fazer ecoteológico, brota a partir do chão da vida real dos povos em Pindorama (Brasil) e no restante de Abya Yala.

É no território que, conhecido por América Latina, nos colocamos a observar nas periferias, contextos rurais e retomadas ancestrais de cultura e identidade, as espiritualidades relegadas ao campo do não reconhecido em suas dinâmicas. Ali, podemos encontrar mais sementes, no diálogo, que são o tecer da nossa rede. E esse tecer pode nos impulsionar, não mais a uma religiosidade, mas à espiritualidade da Coexistência Harmônica na Criação, rompendo com questões às quais a religião não

pode dar respostas. Porque, se usarmos os termos da religião, teríamos de encontrar nela as respostas para as perguntas tais como:

- Qual o rito que responde à fome?
- Qual profissão de fé pode despoluir a água do rio?
- Qual eucaristia liberta do avanço predatório do agronegócio, da especulação imobiliária e do garimpo?
- Qual ritual nos impede a intoxicação com os agrotóxicos?
- Qual credo pode frear o degelo das calotas polares?
- Qual das "5 solas da Reforma Protestante" pode impedir o avanço do mar?
- Calvinismo ou Arminianismo podem, um ou outro, desfazer a desertificação da caatinga?
- Amilenismo ou premilenismo podem desfazer as inundações do Saara?
- Seria o avanço do evangelicalismo de missão, o pentecostalismo, a teologia da prosperidade, o destino manifesto, o pietismo, ou mesmo o conservadorismo o caminho para impedir as queimadas e a seca na Amazônia?

As perguntas não parariam de brotar pela diversidade estrutural de ferramentas que a religião cristã elaborou em vinte séculos. No entanto, a única pergunta que ainda não foi respondida, frente a tantas outras, é: "Que espiritualidade ela construiu, ou ajudou a construir?". Talvez essa seja o oposto, ou muito diferente, do que seja necessário à vida plena.

O convite aqui é para que, inicialmente, qualquer pessoa que tome contato com esse trabalho, não vista a mortalha da teologia colonial que já foi mencionada, e que tem por premissa determinar sobre o outro. Mas que possa fazer a leitura e a vivência do lugar proposto para uma construção mais coletiva de equidade, onde identificamos essas fibras que, como dito, são o tecer da nossa rede.

O diálogo inter-religioso não pressupõe assumir a fé de outra pessoa ou passar a frequentar outro espaço de fé, com ritos diferentes ou assumir uma espiritualidade em detrimento de outra. Talvez o diálogo inter-religioso nem exija, em si, as manifestações religiosas, senão a possibilidade de (re)construção, de encontro, a partir de cada espaço

de fé, mediados pelo que eles têm em comum entre si, ou seja, a Casa Comum como elo onde nos deparamos com as contradições que a todos/as afetam e não são apropriadas pela tutela de uma religião em si, mas pela espiritualidade materializada no corpo, no cheiro, no sabor da vida e dos encontros. É sobre se manter abertos e abertas ao diálogo na intenção de promover a vida e dar manutenção a ela.

O contato e inserção com as espiritualidades negras e indígenas podem ajudar o cristianismo a retomar o contato com a corporalidade com os ministérios femininos com a dimensão espiritual do erotismo e com o cuidado com a saúde e a relação com a mãe Terra e a natureza (Barros, 2023, p. 123).

Dialogando com Marcelo Barros, percebo que o diálogo inter-religioso não é a conversa entre as categorias religiosas, pois estas, em si, não podem dialogar. São as pessoas que as utilizam para, internamente a seus espaços, exercerem sua fé. O diálogo inter-religioso precisa das pessoas. Estas, sim, têm a capacidade inerente de dialogar, de sentir o drama da existência e perceber que o outro vive o mesmo.

São as pessoas que decidem por implementar uma relação dialogal ou manter os muros que separam e violentam.

Dessa forma, compreender minimamente o que é caro às realidades das diferentes manifestações de fé pressupõe o respeito, que figura como pressuposto, prefácio e enunciado para um diálogo possível entre pessoas de religiões distintas.

Nessa direção, como já visto ao longo deste trabalho, destacamos a Filosofia Africana por intermédio do Rehket e a Cosmovivência Indígena para nos orientar na construção de passos que nos auxiliem, "azeitando" as relações que propiciem a construção de ferramentas para que, em nossas igrejas, a Ecoteologia Cristã Decolonial possa propor uma forma de ser e estar num mundo tão diverso.

5.4 REKEHT AFRICANO

Durante todo o trajeto desta pesquisa, me dediquei a elaborar uma compreensão de base ecoteológica para propor os prefácios, ou prolegômenos, necessários a expressão da fé cristã a partir das estruturas territoriais em que os povos subalternizados

são fundantes à sua construção, mas foram negados ao direito de expressar sua fé e falar a partir de seu lugar.

Como num eco, trazido pelos ventos marítimos, que também empurravam as velas dos navios que transportavam os algozes dos meus ancestrais indígenas, impondo uma fé apoiada na espada e traficavam corpos negros violentados, explorados e escravizados, é possível ouvir o som, quase como uma melodia, na voz da indiana Spivak perguntando se o subalterno pode falar.

Spivak publicou no fim da década de 80, um ensaio muito importante para este nosso caminho (Pode o Subalterno Falar?) (Spivak, 2010). Esse documento é um dos ensaios mais influentes e complexos da teórica pós-colonial.

Gayatri Chakravorty Spivak, o publicou pela primeira vez em 1988.

O texto questiona a capacidade de grupos marginalizados – os subalternizados – de se expressarem e serem ouvidos nas estruturas de poder dominantes, especialmente no contexto do colonialismo e do pós-colonialismo.

O cerne do ensaio de Spivak é crítico à ideia de que os intelectuais ocidentais ou mesmo os ditos representantes dos subalternizados podem, de fato, dar ouvidos à voz desses grupos.

Spivak argumenta que a própria estrutura do discurso ocidental e as condições de produção de conhecimento, muitas vezes, silenciam ou distorcem a voz dos povos do Sul Global e utiliza o termo "subalterno" para se referir a grupos que estão fora das hierarquias de poder dominantes – como temos demarcado aqui os povos indígenas e negros, entre outros – e que não têm acesso aos espaços de representação e expressão. Ela argumenta que a subalternidade não se resume à uma questão de ausência de poder, mas também à impossibilidade de serem ouvidos ou lidos dentro das estruturas de conhecimento hegemônico.

Gayatri Chakravorty Spivak questiona a forma como os intelectuais e pesquisadores representam o subalterno. Ela distingue entre dois tipos de representação:

- **Vertretung (representação política):** Onde esses intelectuais falam em nome de outro, como um político que representa seus eleitores.

- ***Darstellung* (representação como encenação ou re-apresentação):**
Como um ator que encena um papel. Muitas vezes, os intelectuais acabam por enquadrar os subalternizados em narrativas já existentes, silenciando suas próprias experiências e agência.

A conclusão de Spivak é, de algum modo, pessimista. Ela indica que, dentro das estruturas atuais de poder e discurso – que aqui estamos tratando por colonialidade, vide Quijado -, o subalternizado não pode falar no sentido de ser realmente ouvido e compreendido em seus próprios termos. Isso não significa que não tenha agência ou não tente se expressar, mas que as condições para essa expressão serem reconhecidas e valorizadas estão ausentes. (Spivak, 2010).

A pergunta da autora enseja o questionamento a respeito da construção do pensamento que tornava óbvia a retirada de legitimidade da fala dos povos subalternizados. Isso desconsidera a grande força de conhecimentos presentes nas mestras e nos mestres dos saberes tradicionais, construídos a partir da relação com o Criador de todas as coisas. Essa potência de saberes não se estrutura na construção do pensamento a partir da matriz filosófica grega, mas sim dos saberes africanos e indígenas ancestrais.

Entendendo que a ideia de filosofia grega se mostra como lastro para a razão ocidental — e essa embasa as ideias de dominação, padrão da construção do pensamento eurocêntrico — compreende-se aqui também que essa forma de pensar é a base para a padronização do processo colonial. No que tange à teologia, isso deixou e continua a deixar suas marcas nos territórios dos povos subalternizados como ato contínuo.

Nesse sentido, é necessário apresentar o contraponto do Rekeht africano e da cosmovivência indígena como os condutores no processo de construção do pensamento dos povos. Estes não são totalmente colonizados, mas, em alguma medida, contracolonizadores, como define o mestre dos saberes Nego Bispo (Santos, 2015). Ele se refere àqueles e àquelas que não se submetem ao lugar de colonizados/as, mas apresentam resistência a essa imposição, colocando, inclusive, a vida e seus corpos como campo e instrumento de luta nessa resistência.

Para falar de Rekeht, é necessário ampliar a percepção acostuada à filosofia grega. E, como está se tratando aqui de um discurso no âmbito da teologia — mais precisamente da Ecoteologia Cristã Decolonial — é necessário também ampliar a percepção a respeito do Deus que criou todo o cosmos, e a respeito do qual se quer esmiuçar um pouco no que tange ao "como" da relação com esse ser indescritível.

A filósofa Katiúscia Ribeiro traz o Rekeht como entendimento sobre a prática que ela mesma identifica como "um novo modo de filosofar"(Pontes et al., 2020), mas que transcende esse ato.

Os africanos têm outra forma de filosofar, outra sensibilidade filosófica outro paradigma filosófico, que colocam a reflexão filosófica a partir de uma dimensão antropológica diferente, mas procurando, ao mesmo tempo, como todos os outros povos do mundo, os mesmos elementos constitutivos (Pontes, 2017, p 4).

Katiúscia Ribeiro nos leva a perceber este profundo apego do ser humano à busca pelo saber. Esse ser humano adentra, assim, o espaço onde se dedica ao exercício da procura pela verdade que emana do Criador, que, em si, contém toda a verdade.

É importante pontuar, no entanto, que, ao falar de ser humano, não se pode limitar tal habilidade – relacionada à busca pelo saber e pela verdade – a uma racionalidade ou a poucas categorias étnicas. É necessário observar que essa é uma habilidade humana que precisa se aliar à busca por viver segundo a sabedoria que há no cosmos. Viver segundo os preceitos keméticos é como se nutrir de vida, como veremos a seguir.

Nos estudos sobre os povos Keméticos, africanos antigos às margens do Nilo, esse Ser – usando uma categoria não africana apenas de forma didática para o entendimento – que, em si, contém toda a verdade, recebe o nome de Maat. E a autora mencionada introduz sua definição da seguinte forma:

Viver segundo a natureza e as suas leis universais era viver debaixo das asas de Maat a Ntrt (Netert/ “deusa”, força cósmica, fonte e nutridora da vida). E viver segundo a sabedoria universal era e ainda deveria ser o desejo impulsionador da vida, uma busca, mesmo que infindável, pela verdade (Maat) expressa na realidade (Ribeiro, 2020, p. 44).

Com isso, uso o trabalho da filósofa brasileira para questionar o que mantém o discurso da religião hegemônica onde estou inserido.

Se para a tradição patriarcal da teologia colonial é estranho se referir ao Criador com outro nome que não seja "Deus", uma vez que se convencionou a chamá-lo dessa forma, ainda mais complexo é fazer as mentes ocidentalizadas perceberem essa potência criadora com a referência do gênero feminino.

Dessa forma, faço esse tensionamento para alinhar com o que já viemos construindo ao longo de todo o texto: por exemplo, que muitas espiritualidades subalternizadas pelo cristianismo têm a deidade estabelecida através da figura de uma mãe.

Para isso, é necessário recorrer ao texto bíblico com a intenção de construir um caminho, uma trilha interpretativa na mata densa dessa parte da revelação – a Bíblia. Isso será feito, não sem antes fazer uma pontuação interessante, ainda que não seja possível refletir sobre ela aprofundadamente, mas apenas como um exercício pontual.

Poderia-se pensar, de um modo defensivo na teologia colonial, que, apresentando um tópico ousado como este, se queira fazer a introdução do que alguns buscaram padronizar como "paganismo" ou que estejamos desvirtuando o caminho da teologia para as Ciências da Religião. Isso não vem ao caso por dois aspectos:

Em primeiro lugar, tratando das Ciências da Religião, argumento aqui que o papel da teologia é interpretar o espaço vital, com suas nuances, à luz da revelação para oferecer respostas possíveis aos questionamentos da vida. Em se tratando, então, da Ecoteologia Cristã Decolonial, por ser outro modo de fazer teologia, essa percebe a revelação do Criador em tudo que criou. E isso inclui os corpos e culturas que percebem o divino de forma diferente da padronização cristã que estruturou a razão ocidental.

Em segundo lugar, pensando sobre o panteísmo, o que a teologia colonial disse serem as práticas religiosas relacionadas à natureza e seus elementos não será aqui demonizado, mas considerado como espaço teologal onde o Criador se revela.

Isso se apresenta como reducionista e carente de reflexão, ou seja, de um debruçar-se sobre o assunto com seriedade e honestidade intelectual, porém também no sentipensar, partindo do pressuposto de que tudo que foi criado, o foi no próprio Criador, conforme podemos ouvir na voz do Apóstolo Paulo dizendo: "Por que nele foram criadas

todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades. Tudo foi criado por ele e para ele." (Bíblia [...], 2003 Cl 1:16, p. 2054). Ao identificar a manifestação de vida em toda a sua extensão, percebemos que estamos lidando com o toque do próprio Criador. Não estamos aqui afastando o advento da morte enquanto sequência da vida, mas sim a morte enquanto 'desfazimento' de tudo que se estrutura para a vida. Dito isso, de forma concisa, quero dizer que a relação com o próprio Criador não pode estar limitada às definições construídas pelo ser humano, tampouco definidas por um recorte étnico desse ser.

Retomando o raciocínio anterior sobre Deus enquanto Criador e não enquanto homem do sexo masculino, observe-se quando o texto sagrado diz que: "Deus não é homem, para que minta, nem filho de Adão, para que se retrate." (Bíblia [...], 2003, Nm 23: 19, p. 238). O verso sagrado aponta, na voz do próprio Deus revelada a Balac através de Balaão, em um diálogo no qual, contrariando Balac, Deus insiste em abençoar Israel, fazendo-o por meio do poema de Balaão que explana sobre si mesmo.

Apesar da intenção da hermenêutica patriarcal em interpretar que, nesse verso, lahweh (Deus) está dizendo não ser "humano", um olhar mais detido nos leva além. Ao observar o texto no original hebraico, encontra-se o termo: "אִישׁ" ('îysh) (Kibuuka, 2020).

Transliterando para a palavra "'îysh" e, posteriormente, traduzindo para o português, ela entrega a compreensão de homem, macho (em contraste com mulher, fêmea) – ou seja, "Deus não é homem". Para além de ser essa uma condicionante que teria como consequência a possibilidade de mentir ou se arrepender do que houvesse feito ou dito erroneamente, ela também o aprisionaria nas reflexões humanas de gênero.

Sendo assim, para retomar a reflexão do Rekeht, na afirmação de que o Criador não se enquadra como homem, a leitura humana pode compreendê-lo com o gênero masculino ou feminino. Isso não determinaria ou limitaria sua grandeza como potência criadora, detentora de toda sabedoria e doadora de toda vida, como os Keméticos puderam observar em Maat. Para além disso, todos os textos correlatos a este termo apontam essa imutabilidade do Criador, independente do olhar que o ser humano lance em sua direção, seja como espécie humana ou a partir do gênero. O Criador não pode ser enquadrado ou determinado pelos padrões humanos. Aceite isso.

Nessa mesma esteira do raciocínio, acrescenta-se ainda a perspectiva da cena do Criador revelando-se a Moisés. Já estudada com alguma profundidade no capítulo em que seu interlocutor o solicita que lhe diga como deve apresentar-se sendo seu mensageiro ao povo, o Criador lhe responde: "Eu sou aquele que é". O "EU SOU!" não deixa margem para que se pense qualquer limitação. Logo, a ação limitadora dos povos brancos colonizadores para com os povos não brancos, contracolonizadores e/ou subalternizados, é perversa e intencionalmente dominadora pelo viés da espiritualidade.

E essa reflexão é ainda ampliada em duas outras direções: o momento em que Jesus se volta para Jerusalém e a trata com o amor maternal de uma galinha que quer reunir seus pintinhos, e em todo o modo de reflexão sobre a Ruah divina que, no Novo Testamento, vê-se traduzida por Espírito Santo. É possível estudar esse nome, inclusive, na Pneumatologia, tratando-se de um termo feminino para que se possa abordar o Espírito de Deus que preenche e permeia de vida toda a Criação, não deixando brecha para a ausência do Criador onde quer que seja.

Por esses motivos, é necessário aplicar aqui a suspeita teológica e questionar que aspectos foram retirados da espiritualidade cristã deliberadamente. O porquê de se abdicar de reflexões tão profundas que abrem possibilidades tão mais intensas de relacionamento com o Criador, senão para tornar os povos que assim pensam passíveis de dominação no corpo, na mente e no espírito, e conseqüentemente, da Terra.

Assim, o Rekeht é um ato mais além porque ultrapassa o simples pensar e passa pelo perceber-se no contexto cósmico em que se está inserido/a. Ou seja, o Criador como mãe que abre o espaço em si mesma para que o outro possa existir. E isso não se entende apenas racionalmente.

Katiúscia Ribeiro, ainda no referido trabalho, colabora com essa compreensão levando a reflexão para um ponto ainda anterior ao que se pode perceber, quando fala da gota de sangue ancestral que, ainda na gestação, é transferida da genitora, ou melhor dizendo, do coração da genitora para formar o coração da criança. Ela afirma que: "O coração tem importância, não somente biológica, mas filosófica, pois o coração é o primeiro órgão a ser formado no corpo humano, ele é formado através da gota de sangue ancestral que é sempre passada adiante." (Pontes et al., 2020, p. 52). Por esse motivo, o **sentipensar** é fundamental para esta sistematização. Afinal, não dá para fazer teologia

de uma nova forma com as velhas ferramentas. É necessário sentir para além de pensar, e isso nos impulsiona para a cosmovivência indígena.

5.5 COSMOVIVÊNCIA INDÍGENA

Corroborando com o **Rekeht** está o conceito de **cosmovivência** que a teóloga da etnia Gunadule, a panamenha **Jocabed Solano**, traz ao apresentar seu povo relacionando-se com a **Mãe Terra**, figura ancestral. Essa Mãe Terra está preenchida da vida doada pelo próprio **Criador**, e Solano aponta que essa é uma realidade também repassada na gestação, quando afirma:

"Trabalho com fenomenologia porque entrelaço as memórias da minha cosmovivência que começa no ventre de minha mãe, onde as avós nos transmitem os dons que são concedidos por Deus a cada menina, menino Gunadule." (Carvajal; Miselis, 2021, p. 59)²⁰.

Ao dizer que na gestação os dons são entregues às crianças da etnia Gunadule, Jocabed Solano nos aponta o mesmo caminho indicado por Katiúscia Ribeiro ao falar da gota de sangue ancestral que, doada pela genitora, forma o coração da criança em seu ventre. Isso aponta para o **Rekeht**, o **cosmosentir** e a **cosmovivência**.

Jocabed ainda acrescenta que o caminho para construir uma espiritualidade a partir de ouvir a voz dos que foram subalternizados passa por uma atenção ao conteúdo dessa voz, quando ela afirma:

"Reconhecemos que um dos maiores contributos da teologia indígena é, sem dúvida, a amplitude que ela confere ao conceito de revelação a partir da sua cosmovivência." (Carvajal; Miselis, 2021, p. 195)²¹.

A **cosmovivência indígena** se apresenta, então, como parte da **revelação de Deus**. Ela capta o que o texto formal não tem como mostrar: a vida cotidiana, a relação

²⁰ Trabajo la fenomenología porque entretejo las memorias de mi cosmovivencia que empiezan en el vientre de mi mamá, donde las abuelas nos pasan los dones que son otorgados por Dios para toda niña, niño Gunadule

²¹ reconocemos que uno de los más grandes aportes de la teología indígena es la amplitud que le da al concepto de revelación desde su cosmovivencia

íntima com o Criador, revelando em tudo que Ele criou Sua face e o caminho para o encontro de reconciliação. Isso nos recorda o que está registrado no livro dos **Atos dos Apóstolos**, quando diz:

"Tudo isso para que procurassem a Deus e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-lo, embora não esteja longe de cada um de nós." (Bíblia [...], 2003, At 17: 27, p. 1935).

O que se percebe aqui, no encontro com a definição de Jocabed Solano, é que a teologia dos povos indígenas conta com o encontro direto com o Criador na simplicidade da vida. Essa simplicidade da vida se dá no território porque nos percebemos como um só com a terra. A terra ser a Mãe Terra não é uma mera expressão romântica, mas sim uma convicção de ter sido formado e estar intimamente ligado a ela, que está no Criador..

Para muitas comunidades de culturas originárias, a proteção dos rios, das nascentes e das matas garante a própria relação afetiva com os ancestrais. Uma coisa está ligada a outra. Ao ver a sociedade dominante destruir a natureza, os garimpeiros assassinares, os rios os madeireiros derrubarem as matas, muitas comunidades indígenas se sentem agredidas porque consideram a natureza sagrada[...] É através da relação com a natureza que se dá a comunhão dos vivos com os ancestrais conexão, fundamental para o equilíbrio da vida na Terra e para o bem-viver do povo (Barros, 2023, p. 145).

Marcelo Barros ilumina essa ligação íntima e ancestral, tal como o que temos visto até aqui pela cosmovivência. Ele recorda o salmista mencionar o ser tecido no ventre da Terra, a genitora que se liga diretamente ao ato do Criador. Este toma da terra o insumo necessário para a criação do ser humano e sopra a vida na intimidade da Criação:

"Os meus ossos não te foram encobertos, quando no oculto fui formado e entretecido como nas profundezas da terra." (Bíblia [...], 2003, Sl 139: 15, p. 1009). Para o Criador, há uma ligação inequívoca e indissolúvel entre os seres e a terra. Como a terra está Nele, ela se torna o meio propício para Sua revelação. Não há como buscarmos um modo de revelação do Criador que não seja na **Criação**, pois até mesmo o texto bíblico é dado nela, a história acontece nela, e é na história, mediada pela Criação, que se dá a relação com o Criador. Por isso, entendemos este como o espaço onde propomos a reflexão ecoteológica.

Nesse sentido, busco uma contextualização no instrumental teológico para termos um vislumbre de **como o Rekeht – enquanto exercício filosófico – e a Cosmovivência – enquanto reflexão – encontram sintonia na revelação do Criador. Isso se dará a partir da leitura do livro "Pensando Biblicamente".** Nele, que, como excepcionalidade, não é escrito por autores do Sul Global, deparei-me com uma afirmação sobre a habitação de YHWH (Yahweh) entre as montanhas misteriosas do Sinai. Esse monte, onde fica o Monte Horebe, era conhecido como **a montanha de Deus, o Elohim, e por assim ser, tratava-se do Deus de Madiã, em um território** para além das fronteiras definidas teologicamente como possibilidade, conforme pode ser visto na afirmação:

Numerosos estudos foram publicados, e a maioria deles é intrigante e de profundo interesse. Basta-nos aqui, porém, mencionar com o TDOT que o lar original de YHWH era no sul, nas, ou entre as misteriosas montanhas do Sinai (Deuteronômio 33.2) Seir (Deuteronômio 33.2; Juizes 5.4), Paran (Deuteronômio 33.2; Habacuc 3.3) e Teman (Habacuc 3.3). Dali, o nome “alcançou” Sião ao norte, que é identificado com saphôn no extremo norte, o lar de Baal ugarítico (Salmo 48.2) (Lacocque, 2007, p. 329).

Nessa obra, mesmo antes da reflexão sobre os nomes secretos dos deuses do Oriente Próximo, o autor constata que Yahweh habita o território e, através dele, acessa a racionalidade humana, comunicando-se por meio de seus significantes.

Pensar assim nos direciona a usar a reflexão holográfica da Ecoteologia, conforme já mencionamos em Murad, que aponta que cada ser ressoa o todo. Se tudo está no Criador, logo tudo ressoa o Criador. Assim, o território também ressoa o Criador.

Se juntarmos, portanto, esse conceito com a afirmação de que Yahweh é onipresente, posso propor uma Projeção como ferramenta decolonial para ver o Criador no território ao qual pertencço. Da mesma forma que Yahweh se manifestou no território dos ancestrais daquele povo, a mesma manifestação é esperada no território dos meus ancestrais.

Ou seja, se o Elohim Ancestral, onipresente, se mostra habitando, presente e relacional com os povos do antigo Oriente Próximo, sua onipresença permite que Ele também tenha utilizado, e continue utilizando, os significantes do território subalternizado

de Abya Yala para se relacionar na espiritualidade dos povos daqui oriundos ou aqui plantados. Essa projeção traz consigo o Giro Decolonial, concebido por Bernardino Costa, como a própria mudança do ponto de vista pelo qual se interpreta o mundo, usando aqui uma ferramenta ampliada não apenas pela razão, mas pelos sentidos, e promovendo uma ampliação geográfica para superar os ditames da padronização.

Trata-se de uma abordagem que, além de trabalhar as origens do colonialismo, pretende traçar as continuidades das estruturas de dominação econômicas, políticas e culturais fundadas nesse período e reproduzidas na contemporaneidade. Nesse sentido, a crítica ao eurocentrismo e à sua adoção como modelo de universalidade é crucial para esse projeto. Complementarmente, há o compromisso de amplificar perspectivas epistemológicas, culturais, políticas e econômicas silenciadas nos últimos séculos, como aquelas que decorrem das tradições indígenas e africanas. Há ainda uma crítica vigorosa aos padrões de normalidade que definiram até então “os de dentro” e os “de fora”. Nesse sentido, é explicitada a vinculação entre colonialidade/modernidade e as hierarquias raciais, de gênero, religiosas, de normalização da sexualidade e de apropriação da natureza que se impuseram no continente americano desde o século XV (Bernardino, 2018, p. 55).

Nesse sentido, é preciso, de fato, girar a cabeça, promovendo uma guinada de 180 graus em relação à cosmovisão ocidental. É mudar a perspectiva de que o Criador só se revelou a um povo e que há apenas um modo de refletir sobre essa questão. Com isso, anulamos as perspectivas de povos que são diferentes do que foi padronizado e a forma como se relacionam com o território.

É urgente que um método pautado na encarnação seja trazido à luz, para que o maior número possível de epistemes seja observado. Assim, a possibilidade de uma hegemonia continuar se impondo não fica a cargo de poucos.

No trabalho de Marcos Valença, pesquisador da educação, há a menção sobre o que se conhece por sociologia das emergências e sociologia das ausências (Valença, 2019). Ele aponta, lastreado no trabalho do sociólogo Boaventura de Souza Santos, a urgência de apresentar o olhar do Sul Global, através de um movimento epistêmico que consiste em expandir o presente (pela sociologia das ausências) e contrair o futuro (pela sociologia das emergências). Essas resultam no trabalho de tradução, ou seja, a atualização da revelação do Criador que se mostra possível ao compreendê-la por

intermédio da voz do subalternizado — uma voz que nunca fora considerada e que contém a seriedade da espiritualidade enraizada no território que revela esse Criador.

Assim, a técnica da Projeção — não a da psicanálise de Freud, mas a da decolonialidade, que pega o termo emprestado — nos permite compreender que o Criador, do mesmo jeito que se revelou aos povos no Sinai, diante da sarça ardente, através da luz da onipresença (se cremos mesmo nesse atributo do Criador), se mostra também e podemos vê-lo revelado no nosso território. Essa revelação se dá em relacionamento constante com os povos que vivem em harmonia no território de Abya Yala.

Talvez essa seja a primeira argumentação que possa ser feita sobre a revelação que supera a compreensão meramente escrita. Deus se revela em tudo que criou, apresenta-se em Sua autorrevelação e se identifica como EU SOU.

André LaCocque e Paul Ricoeur fazem um recorte interessante em seu livro. Eles abordam que:

[...]embora as duas tradições do Êxodo e Sinai tenham seus próprios desenvolvimentos independentes, elas eram todas o mesmo *materialiter* reunido. De fato, a tradição do Sinai precedeu a tradição do Êxodo e deu origem a ela. É, realmente, a tradição do Sinai que fornece a base para a associação Yhwh-Israel. Por óbvias razões táticas, percebia-se como necessário que Moisés tivesse experimentado primeiro em Horebe a “revelação das revelações” que seria eventualmente oferecida a todo povo no deserto (Lacocque, 2007, p. 330).

Assim, para pensar na revelação do Criador, torna-se um ponto secundário e incoerente se essa reflexão não for precedida pela concepção de que Sua revelação se dá, primeiramente, na Criação.

A tradição do Êxodo, ou seja, o que foi sendo registrado como experiência do Criador com Seu povo, só foi possível porque esse Criador decidiu se revelar através de Sua Criação, no transcurso da história. Isso deu origem ao que poderia tomar a forma codificada da escrita, permitindo, assim, à humanidade em sua concepção religiosa, decidir o que entendia e classificar como revelação do Criador.

A coerência na busca do que precisa ser entendido está no desapego aos interesses pessoais do Ecoteólogo ou da tradição que se vê tentada a impor suas

compreensões como base. Ou mesmo na manutenção da hegemonia de uma pretensa civilização iluminada pela racionalidade eurocêntrica — e, por isso, antropocêntrica.

Beira a desonestidade intelectual, para usar termos audíveis e legíveis, pretender fazer qualquer interpretação focada em apenas um ponto de todo o contexto. Mesmo que não se possa dar conta de toda a sua complexidade, permitir-se acessível às possibilidades e aberto/a a mais elementos presentes nesse contexto é, no mínimo, responsável. É com a ajuda da decolonialidade que nos retiramos da tentação de absolutizar nosso ponto de vista, mas, mesmo não abrindo mão do rigor no fazer ecoteológico (não sendo imparcial), a observação da maior pluralidade possível diante do fato teológico empodera o resultado alcançado. Isso pode ser visto na fala de Paulo Freire ao abordar a Pedagogia da Autonomia, quando diz que

Em tempo algum pude ser um observador “acizentadamente” imparcial, o que, porém, jamais me afastou de uma posição rigorosamente ética. Quem observa o faz de um certo ponto de vista, o que não situa o observador em erro. O erro na verdade não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-la e desconhecer que, mesmo do acerto de seu ponto de vista é possível que a razão ética nem sempre esteja com ele (Freire, 2011, p. 76).

Chego a este ponto com a percepção da necessidade de uma proposta prática, de um método para a Ecoteologia Cristã Decolonial, mas que não será construído neste trabalho. O objetivo aqui, acessando diversas vozes e olhares que nos acompanharam neste transcurso, foi lançar luz sobre outra forma de fazer teologia. Com essa constatação, poderei, em outro momento, indicar uma ferramenta como desdobramento prático da reflexão deste mestrado.

Situo, assim, a ferramenta mencionada — e que ainda precisa ser elaborada — dentro da categoria de círculo hermenêutico, a exemplo de pensadores e pensadoras da Teologia da Libertação (TdL).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Construir um entendimento sobre a Ecoteologia Cristã Decolonial, ou começar sua construção, pressupõe que se está num estágio pós-colonialidade no seu sentido mais clássico. Digo isso porque o neocolonialismo é uma realidade que precisa ser objetivada e, com isso, construir, ou adaptar, ferramentas de resistência. Para tanto, a educação que compreende onde todo e qualquer processo de exploração humana, não humana e ambiental se fundamentam – na colonização – é fundamental e urgente. Não podemos nos iludir com a ideia de que a colonização é um capítulo encerrado na história; ela se reinventa, se camufla e continua a operar sob novas roupagens, exigindo de nós uma vigilância constante e uma práxis teológica que não se furte ao enfrentamento.

Escolhi para este trabalho iniciar pela reflexão pós-colonial, observando seus desdobramentos por entender que são as premissas da colonialidade que guiam decisões e consequentes ações dos cristãos e comunidades de fé diante do território, que é composto do meio ambiente e dos seres que nele habitam, inclusive seres humanos, dos quais, os que professam a fé cristã parecem se julgar diferentes. Essa distinção, essa hierarquia imposta, essa pretensa superioridade que separa o humano do não humano, e o branco do não branco, é o cerne do problema que a Ecoteologia Cristã Decolonial busca desvelar e desarmar. Não se trata de uma mera reinterpretação de textos ou de um ajuste de lentes; é uma insurgência epistêmica e espiritual, um grito que emerge do chão da vida, das periferias do mundo, para desafiar o centro que se autoproclamou único e universal.

Depois dessa decisão, foi necessário conceituar termos que, porventura, sejam desconhecidos ou pouco compreensíveis para o/a leitor/a e demarcar os prolegômenos, os prefácios escolhidos para esta fase da construção ecoteológica. Mas isso assumindo o lugar de fala e o ponto de partida, o ambiente vital que me atravessa quando passo a fazer ecoteologia. Este é o Sul Global, ambiente não geográfico, mas político, sociológico e filosófico, para poder oferecer meu *locus* de enunciação, bem como de anunciação. Este ponto de partida diz, diretamente, da ancestralidade negra e indígena em retomada, fazendo o reconhecimento como indígena em contexto urbano; daquilo que é

característico dos/as que vieram antes de mim na ancestralidade. É a voz dos meus ancestrais Kaeté, que habitaram o litoral nordestino e a Mata Atlântica, que ecoa nas entrelinhas, nas escolhas conceituais e nas propostas de uma fé que se encarna. É a memória dos "pés chatos de muito andar" que me lembra a conexão indissolúvel com a terra, com o território, com o Criador que se manifesta em cada mangue, em cada rio, em cada pedaço de chão que pisamos.

Por esse motivo, o presente estudo apontou que existe um modo de vivenciar a espiritualidade cristã, por se orientar em Cristo Jesus, ouvindo a voz e os sons do encontro dos povos subalternizados, vitimados pela miscigenação, que se relacionam com o Deus Criador de todas as coisas e em harmonia com todas as coisas criadas a partir do seu lugar e do seu modo. Não se trata de uma adaptação superficial de ritos ou de um sincretismo forçado, mas de uma redescoberta profunda da imanência do Criador em todas as suas manifestações, inclusive naquelas que a teologia colonial buscou silenciar e demonizar. A espiritualidade Kaeté, por exemplo, não separava o divino da materialidade da vida, dos ciclos da natureza, da força dos rios e do mar – uma cosmovivência que a Ecoteologia Cristã Decolonial busca resgatar e valorizar, reconhecendo-a como uma forma legítima de revelação do Criador. Para esses povos, o sagrado não estava confinado a templos ou escrituras, mas pulsava na própria existência, no cotidiano da vida em comunidade com a Criação.

Para tanto, uma sistematização vai sendo feita a partir do *sentipensar*, essa sabedoria que emana do coração e da experiência, que transcende a mera racionalidade ocidental. É um modo de observar esses modos de ser e estar no mundo, objetivando fornecer caminhos para a Ecoteologia Cristã Decolonial, que se põe de forma crítica para abrir essa trilha na direção de uma construção oriunda de diversos saberes. Sendo assim, foi necessário observar também as definições dadas aos prolegômenos pela teologia sistemática trabalhada na contemporaneidade. E para este fim, três documentos foram observados como consulta, a saber: “Teologia sistemática: uma introdução a doutrina bíblica” de Wayne A. Grudem (Grudem, 2009), “Teologia Sistemática” de A.B. Langston e “Teologia Sistemática” de Augustus Hopkins Strong (Strong, 2003). A intenção aqui não foi a de refutá-los em sua totalidade, mas de expor como suas premissas, muitas vezes

implícitas, reproduzem uma visão eurocêntrica e limitadora da revelação e do próprio Criador, necessitando de um olhar descolonial para serem lidas e compreendidas em sua amplitude. A forma como esses sistemas hierarquizam a revelação, priorizando o texto escrito sobre a manifestação do Criador na Criação, é um reflexo da colonialidade do saber que urge ser desmascarada.

Assim, para chegar a como se dá a construção de uma resposta a essa demanda pela via da Ecoteologia Cristã Decolonial, foi importante conceituar alguns termos utilizados nesse caminho. Essa conceituação, já feita no primeiro capítulo da dissertação, com o intuito de colaborar com leitores e leitoras para o caminho na mata desse conhecimento, também funciona como uma forma de letramento que amplia as possibilidades de argumentação num mundo construído dicotômico, maniqueísta. É um convite a desaprender para reaprender, a desconstruir para reconstruir, a descolonizar a mente e o coração para acolher a plenitude da revelação.

Esse caminho se torna um caminho mais denso a se seguir. Isso porque ele é um caminho de disputa da narrativa teológica, onde os termos e definições foram postas sem que se permitisse espaço para o seu questionamento. Por isso, não peço permissão para utilizar termos e conceitos externos ao ambiente teológico, mas sim, faço uso do direito de dizer a minha palavra, como orienta Paulo Freire já tão citado ao longo dessas linhas. É a subversão da gramática imposta, a retomada de um vocabulário que nos fortalece, que nos permite nomear o Criador e a Criação de um lugar de pertencimento e não de submissão. A palavra "Senhor", que para muitos evoca o chicote e a escravidão, os açoites e a dominação, é ressignificada para "Irmão" ou "Grande Espírito", aproximando o divino da experiência dos oprimidos e da ancestralidade. É a coragem de James Cone em "matar o Jesus Branco" que nos inspira a descolonizar a imagem do Cristo, revelando-o como o Oprimido que se solidariza com os marginalizados e que se encarna na realidade do Sul Global.

Para esse fim, e na intenção de construir uma apresentação que seja real, viva e que possa oferecer caminhos pulsantes ao leitor e à leitora, para aproximação dos prolegômenos do cristianismo, dou os primeiros passos para, no futuro, entendendo essa lacuna, poder propor um método que, posicionado como ferramenta geradora nessa

construção, se ofereça para ser testado no momento oportuno. Ou eu não precise fazê-lo, peço fato de manter a reflexão ecoteológica aberta, outra pessoa possa fazer antes de mim e celebrarmos isso coletivamente e em comunhão. Isso é o reflexo da urgência de uma práxis que não se contenta com a mera teorização, mas que se enraíza no "chão da vida real", é o que impulsiona essa busca por um método que seja, ele mesmo, decolonial, capaz de dialogar com as complexidades da vida e da fé, sem cair nas armadilhas da homogeneização.

Os prolegômenos, sementes que, inicialmente são tomadas por: Deus e Missão, seguindo com outras sementes decorrentes dessas conforme observado nos objetivos específicos e, em alguma medida, aprofundados, foram entendidos como as sementes para gerar as fibras para a confecção da nossa rede de compreensões ecoteológicas e, como dito acima, serão submetidos ao método - que aqui abre caminhos num futuro Círculo Hermenêutico que desse modo, levados à crítica pós-colonial, possam fornecer a adequação necessária para a sistematização da Ecoteologia Cristã Decolonial (ECD). Essa rede, tal como as redes de pesca dos meus ancestrais Kaeté, tecida fio a fio, com a interdependência de cada elo, é o que nos permite trazer do mar da vida os alimentos, os saberes e as curas necessárias para a comunidade. É a teia da vida, onde cada ser, humano e não humano, está interligado, e onde a saúde de um depende da saúde do todo, como Nego Bispo tão sabiamente nos ensina sobre a vida nos quilombos e a imunidade que nasce do relacionamento.

Assumindo a Teologia da Libertação como uma irmã mais velha, uma referência que oferece uma nova forma de fazer teologia, que é onde a práxis alimenta a produção teórica e é entendida como a emergência dos pobres, nas ecoteologias também precisamos fazê-lo de forma decolonial. Assim, a Ecoteologia Decolonial Cristã é uma nova forma de fazer teologia, baseada na emergência, irrupção da Criação, como sujeito de direitos, partindo da voz dos povos subalternizados, que não são apenas pobres, mas também racializados, demonizados por sua cultura diferente do horizonte de interpretação colonial e desacreditados em sua relação de conhecimento e espiritualidade. A história de vovó Mocinha e Mãe Velha, com suas ervas e orações, é o testemunho vivo dessa espiritualidade que resiste e se recusa a ser silenciada ou

demonizada, mesmo diante da imposição de uma fé que nega a própria ancestralidade. A dor de Don Leônidas Proaño, que reconheceu a imensa dívida da Igreja para com os indígenas, é o constrangimento que nos move à reparação, à justiça e a uma missiologia da encarnação que transcende o proselitismo.

A palavra é a ferramenta que leva as pessoas a realizarem as intenções de quem as utiliza no contexto da colonialidade e as aprisiona em um determinado modo de ser e existir no mundo, que responde aos apelos da dominação do mundo pós-colonial e capitalista para explorar e garantir seus lucros através do controle das pessoas em seus corpos, e também da Criação. Isso ocorre porque nossas mentes e práticas refletem o que as marcas do colonialismo, a colonialidade do poder, do ser e do saber podem dizer sobre o que e como devemos interpretar as escrituras a respeito do Criador e a Criação. Mas, como nossos ancestrais interpretariam? Eles receberam o direito de falar sua palavra? – como Paulo Freire nos diz e como Spivak corretamente pergunta no título de seu livro: “Pode o subalterno falar?”. Então, os indígenas podem falar a sua palavra? O quilombola pode falar sua palavra? A ecoteologia decolonial insiste que sim, e que essa voz é fundamental para a construção de um saber libertador, um saber que nasce do *Rekeht* africano e da *cosmovivência* indígena, que compreendem o Criador não como um ser distante, mas como o próprio fluido que permeia e sustenta toda a existência.

Com uma práxis ecoteológica cristã decolonial, podem-se incutir novas práticas políticas que não minimizem as maiorias já oprimidas, que não inferiorizem os povos que têm experiência com o Criador na sua imanência, mas que superem a ânsia do neoliberalismo de consumir tudo o que foi criado e transformar tudo em mercadoria. A Encarnação de Cristo, o *MO-GÛÉ-Î-YBA*, o abaixamento do Verbo que se fez carne e habitou entre os de baixo, é o modelo para essa práxis. Ele não veio para fundar uma religião de dominação, mas para inaugurar a Comunidade do Criador, uma rede de interdependência e vida plena, onde a harmonia da Criação é o reflexo de Sua glória. A sarça ardente que queima e não se consome é o símbolo dessa plenitude que não destrói, mas evidencia a vida, um convite à coexistência que a teologia colonial, em sua visão fragmentada, não consegue enxergar.

A Missiologia da Encarnação, como proposta por Marcelo Barros, é o caminho para que a Igreja se torne "parteira de um povo", vivendo o evangelho no meio dos povos originários, não para convertê-los a uma religião, mas para promover a vida plena. Isso exige um diálogo inter-religioso franco e honesto, que nasce do reconhecimento da dívida histórica e da sede de justiça. É a coragem de "pintar-se de urucum" e "negritar com jenipapo" o que precisa ser evidenciado, buscando a mão forte que emerge da mata e do braço negro fujão para formar uma espiritualidade de resistência e libertação.

Por fim, precisamos entender o que o território contém, em sua inteireza, para que possamos encontrar o Reino de Deus com Justiça, paz e alegria na Ruah Divina. Mas, entender o que pode ser o território define-se no encontro de vida e no pertencer ao que nos pertence. Para os Kaeté, o território não era apenas solo; era a extensão de seu corpo, a fonte de sua espiritualidade, o lugar onde o Criador se manifestava em cada mangue, cada rio, cada pedaço de terra pisado pelos seus "pés chatos de muito andar". É nesse território, com suas contradições e potências, que a revelação continua a brotar, e onde a Ecoteologia Cristã Decolonial encontra seu chão e sua razão de ser.

Concluo esse trabalho com a certeza da inconclusão, com a percepção que a Ecoteologia Cristã Decolonial se faz à muitas mãos e no caminho, em cosmovivência no território, na simplicidade que está fora da academia e pode criticar o fazer acadêmico e eclesiástico com a legitimidade de quem lida com a revelação do Criador em seu cotidiano, que sofre as ausências porque está às margens da sociedade que mercantiliza a casa comum, desumaniza seres humanos e objetifica seres não humanos. A inconclusão se apresenta porque se tem à diante um horizonte escatológico que está proposto na encarnação do Cristo através da assunção da realidade histórica para, na história, propor o porvir de novos céus e nova terra. É um convite a continuar a semear, a tecer e a viver a fé de forma encarnada, decolonial e profundamente conectada à Criação e aos seus povos, na esperança de um futuro ancestral onde a plenitude da vida seja a realidade para todos e todas.

Que o Criador te bendiga!

7 REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto; BREDÁ, T. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, SP: Editora Elefante, 2019.

AMENEMOPE. “Ensinaamentos de Amenemope” (2000) ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, pp.260-280.

BARROS, Marcelo. **Os segredos do nosso encanto**: o que a fé cristã pode aprender com as espiritualidades indígenas e negras. São Paulo, SP: Editora Recrutar, 2023.

BARROS, Odja. Lendo a Bíblia a partir da perspectiva da mulher. **Novos Diálogos**, 8 mar. 2010. Disponível em: <https://novosdialogos.com/artigos/lendo-a-biblia-a-partir-da-perspectiva-da-mulher/>. Acesso em: 9 jul. 2025.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BEZERRA, Arnaldo Rodrigues. **SIGNIFICANTE PURO E GOZO N'A CAUSA SECRETA DE MACHADO DE ASSIS**. Rio de Janeiro: Psicanálise & Barroco em revista v.11, 2013.

BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRA-CHAVE HEBRAICO E GREGO. 4. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Brasil: Paulus, 2003.

BÍBLIA SAGRADA: King James: atualizada: KJA 400 anos. São Paulo, SP: Abba Press, 2011.

BOFF, L. Panteísmo e panenteísmo: distinção necessária. **Leonardo Boff**, 16 abr. 2012. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2012/04/16/panteismo-e-panenteismo-distincao-necessaria/>. Acesso em: [informar data de acesso].

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: Grito Da Terra, Grito Dos Povos. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2021.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

Brasil, MPA. GUERRAS DO BRASIL.DOC - Ep. 1: **As guerras da conquista**. YouTube, 21 de março de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBl6_pk. Acesso em: 09/04/2025

CAMARGO, Maria Angelina B. De Carvalho De A. O universo categorial do método em Marx: notas para o debate. **Serviço Social & Sociedade**, v. 146, n. 3, p. e-6628343, 2023.

CHAMORRO. **Terra madura yvy araguyje fundamento da palavra guarani**. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

CONE, James H. **Deus dos oprimidos**. São Paulo, SP: Editora Recriar, 2020.

DE OLIVEIRA, M. A.; UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ CENTRO DE HUMANIDADES. **Filosofia transcendental e religião**: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo-SP: Edições Loyola, 1984.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização**. New York: L. Hill, 1974.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. São Paulo, SP: Loyola, 1982.

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-americana**. São Paulo, SP: Loyola, 1980. v. III.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**. Bogotá: Ediciones Unaula, 2014.

FANON, Frantz; KILOMBA, Grada; FAUSTINO, Deivison. **Pele negra, máscaras brancas**. [S.l.]: Ubu Editora, 2020.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**. Tradução: Leticia Mei. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro - RJ: Paz e Terra, 2011.

GEBARA, Ivone. **Teologia - Ecofeminista**. São Paulo, SP: Editora Olho D'água, 1997.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115–147, 1 mar. 2008.

GRUDEM, Wayne A. **Teología sistemática**: una introducción a la doctrina bíblica. Edición Revisada ed. Miami: Editorial Vida, 2009.

GUIMARÃES, Edward. **50 anos de Teologia da libertação**: Memória, revisão, perspectivas e desafios - Volume 2. São Paulo, SP: Editora Recriar, 2021.

HOPPIN, Ruth. **Priscilla's letter**: finding the author of the Epistle to the Hebrews. Fort Bragg, Calif: Lost Coast Press, 2000.

KIBUUKA, B. **A Torá comentada**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.

LACOCQUE, André. **Pensando Biblicamente**. São Paulo, SP: Edusc - Editora Universidade Do Sagrado Coração, 2007.

LANGSTON, A. B. **Esboço de teologia sistemática**. [S.l.]: Convicção Editora, 2018.

MBURU, E. **Hermenêutica Africana**: Contribuições da riqueza intelectual e cultural da África para o entendimento da fé cristã. São Paulo, SP: Hagnos, 2023.

MENA-LÓPEZ, M., PILAR DE LA CALLE, C., & IGLESIAS, L. S. (2024). **Bíblia e descolonização: leituras desde uma hermenêutica bíblica negra e feminista de libertação**. *Mandrágora*, 24(2), 115–144. Recuperado de <https://revistas.metodista.br/index.php/mandragora/article/view/1223>

MERKLE, B. L.; PLUMMER, R. L. **Beginning with New Testament Greek**: An Introductory Study of the Grammar and Syntax of the New Testament. Nashville, Tennessee, EUA: B&H Publishing Group, 2020.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 01, 2017.

MIRANDA, M. F. **Inculturação da fé**. [S.l.]: Edições Loyola, 2001.

MISELIS, Jocabed Reina Solano; CARVAJAL, Jesiel. **Maestría en Estudios Teológicos Interdisciplinarios para la Misión Integral**. 2021.

MOLTMANN, J. **Deus na criação**: doutrina ecológica da criação. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. **Erfahrungen theologischen Denkens**: Wege und Formen christlicher Theologie. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. **Quem é Jesus Cristo para nós hoje?** São Paulo, SP: Editora Recriar, 2022.

MURAD, Afonso Tadeu. Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. **Fronteiras** - Revista de Teologia da Unicap, v. 2, n. 1, p. 65–97, 2019.

NOGUERA, Renato. **Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado**. Revista África de Africanidades, CidadeRio de Janeiro, ano 3, n. 11, nov. 2010. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em 29 jul.2014. Acesso em: 10 jan de 2017

NOGUERA, Renato. **Ensino de Filosofia e a Lei 10639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

NOGUERA, Renato. **A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope** Ensaios Filosóficos Volume VIII, p. 139-155, 2013.

NOGUERA, Renato, RIBEIRO, Katiúscia. ROSA, Ellen. **Ensino de Filosofia e Relações Étnico-Raciais: Formação docente**, PNLD e perspectivas antirracistas. In: COELHO, Wilma de Nazaré Baía; MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; SILVA, Carlos Aldemir Farias da (Org.). Formação de professores, livro didático e Escola Básica. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2016.

ODEN, Thomas Clark. **Quão africano é o cristianismo?** Tradução: Samuel Lima. São Paulo, SP: Hagnos, 2023.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. **Kemet, Escolas e Arcádeas: A importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a Lei 10.639/03**. Rio de Janeiro, RJ: Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), jan. 2017.

PONTES, Katiúscia Ribeiro et al. **Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar**. 2020.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. [S.l.: s.n.], 2005.

RAMOSE. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Rio de Janeiro, RJ: Ensaios Filosóficos, Volume IV, 2011.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. **Revista de Antropología**, v. 56, n. 2, p. 597–604, 12 dez. 2013.

SANTOS, A. B. DOS. **A terra dá, a terra quer**. Rio de Janeiro - RJ: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, A. B. DOS. **Colonização, Quilombos**: Modos e Significações. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI, 2015.

SANTOS, M.; BECKER, B. K.; DA SILVA, C. A. F. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. [S.l.]: Lamparina, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty et al. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2010.

SPROUL, R. C. **ARA A BÍBLIA DE ESTUDO DA FÉ REFORMADA, CAPA DURA BORDO**. S.l.: LIGONIER MINISTRIES, 2021.

STOTT, John. **A Bíblia o Livro Para Hoje**. São Paulo: Ed ABU, 1997.

STRONG, Augustus Hopkins. **Teologia sistemática**. São Paulo, SP: Hagnos, 2003.

VALENÇA, Marcos M. **MST E UNIVERSIDADE: ESPAÇO DE TRADUÇÃO, ECOLOGIA DE SABERES E JUSTIÇA COGNITIVA**. São Paulo, SP: Paco e Littera, 2019.

WALLACE, Daniel B. **Greek grammar beyond the basics**: an exegetical syntax of the New Testament. 9. Repr ed. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2001.