

A contribuição da teoria do simbolismo religioso de Paul Tillich à teologia decolonial

*Carlos Alberto Motta Cunha**

RESUMO

O pensamento decolonial interpela e desafia a teologia a ressignificar as suas próprias categorias com o objetivo de, ao mesmo tempo, liberta-se das amarras colonizadoras e ser uma intelecção da fé pertinente para os dias de hoje. A proposta da nossa reflexão neste artigo consiste em situar a teologia no contexto da decolonização do poder, do ser e do saber com a tarefa de se assumir como um saber de interpretação da realidade mediada pela linguagem e engajada em processos concretos de libertação. Neste sentido, a teoria do simbolismo religioso de Paul Tillich faz uma importante contribuição e, de certo modo, antecipa a crítica decolonial sobre a gramática hegemônica do saber dominante.

Palavras-chave: Paul Tillich. Símbolo religioso. Teologia decolonial.

THE CONTRIBUTION OF PAUL TILlich'S THEORY OF RELIGIOUS SYMBOLISM TO DECOLONIAL THEOLOGY

ABSTRACT

The decolonial thought challenges and defies theology to reinterpret its own categories in order to break free from its colonizing chains and, at the same time, to be an intellection of faith relevant to the present day. This article proposes to situate theology in the context of decolonization of power, of the being and the knowing with the task to take over as knowledge to interpret reality mediated by language and engaged in concrete processes of liberation. In this regard, Paul Tillich's theory of

* Bolsista do PNPd-CApES, professor colaborador no PPG em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e pesquisador do grupo *Fé e Contemporaneidade* do CNPq. E-mail para contato: carlosamc04@gmail.com.
Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6296606573263223>.

religious symbolism makes an important contribution and, in a sense, anticipates the decolonial critique about the hegemonic grammar of the dominant knowledge.

Keywords: Paul Tillich. Religious symbol. Decolonial theology.

1. Introdução

O pensamento decolonial interpela e desafia a teologia a ressignificar as suas próprias categorias com o objetivo de, ao mesmo tempo, libertar-se das amarras colonizadoras e ser uma inteligência da fé pertinente para os dias de hoje. A proposta da nossa reflexão neste artigo consiste em situar a teologia no contexto da decolonização do poder, do ser e do saber com a tarefa de se assumir como um saber de interpretação da realidade mediada pela linguagem e engajada em processos concretos de libertação. Neste sentido, a teoria do simbolismo religioso de Paul Tillich faz uma importante contribuição e, de certo modo, antecipa a crítica decolonial sobre a gramática hegemônica do saber dominante.

O caminho proposto para alcançar a nossa proposta começa com uma breve exposição do pensamento decolonial e a sua tarefa. Tratamos do “giro decolonial” e das “epistemologias do sul” como dois importantes eixos deste pensamento e como eles estão correlacionados no serviço de crítica à modernidade/colonialidade e dar valor a outras possibilidades de saberes que foram subalternizados. Neste contexto, introduzimos o tema da teologia. Ao acolher a provocação decolonial, a inteligência da fé cristã se assume como hermenêutica disposta a ressignificar as suas próprias categorias de modo a ter o que dizer na contemporaneidade.

O último momento do texto é apontar a contribuição da linguagem simbólica de Tillich à teologia em perspectiva decolonial. No método da correlação tillichiano, o símbolo ocupa um lugar fundamental no exercício de correlacionar a Revelação cristã e a situação existencial do sujeito. Tillich preocupado em manter a relevância da mensagem cristã para os seus contemporâneos, explora a potencialidade da linguagem aproximativa e inconclusa da teologia. O modo como ele lida com a teoria do símbolo deixa transparecer a importância da ressignificação teológica como contribuição para um mundo cada vez mais carente de sentido.

2. O Pensamento decolonial

Próximo aos estudos pós-estruturais, desconstrutivistas e pós-coloniais, o pensamento decolonial emerge com uma dupla finalidade: primeira, revelar a lógica dos processos de colonização e, segunda, tendo consciência da colonialidade, o próximo passo é propor o seu fazer. Além de apontar o processo de colonização e discernir os seus mecanismos, necessário se faz viabilizar projetos decoloniais possibilitando dar voz àqueles que foram silenciados e trazer à tona saberes que também foram subalternizados.

Fortemente marcado pela necessidade de decolonizar a epistemologia e o cânone ocidentais, a teoria decolonial avança para a denuncia do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados. O mundo do colonizado é assumido à luz da dominação do colonizador de modo que a cultura daquele que foi subalternizado emergja como forma de denúncia e, ao mesmo tempo, apresente a sua riqueza injustamente ocultada e roubada, muitas vezes. Em um mundo dado à hegemonia do neoliberalismo globalizado, falar em decolonização se justifica diante das inquietações colocadas por Edgardo Lander:

Em um mundo em que parece se impor, por um lado o pensamento único do neoliberalismo, e por outro o descentramento e ceticismo da pós-modernidade. Quais são as potencialidades que se abrem no continente e no conhecimento, na política e na cultura a partir da reformulação dessas questões? Qual é a relação dessas perspectivas teóricas com o ressurgimento das lutas dos povos historicamente excluídos como as populações negras e indígenas na América Latina? Como apresentar a partir desses assuntos as questões sobre a identidade, e em torno da hibridez, a transculturação e a especificidade da experiência histórica e cultural do continente? Quais são hoje as possibilidades (e realidade) de um diálogo desde as regiões excluídas, subordinadas por saberes coloniais e eurocêtricos (Ásia, África, América Latina)? (LANDER, 2000, p.3).

A ideia da decolonialidade transcende o processo histórico e revela a face obscura do projeto modernidade/colonialidade, “que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder” (BALLESTRIN, 2013b). Enquanto a descolonização aponta para a superação do colonialismo associado às lutas anticoloniais

que possibilitaram a independência política das antigas colônias, a decolonialidade “supõe um projeto mais profundo e uma tarefa urgente para o nosso presente de subversão do padrão de poder colonial” (RESENDE, 2014, p.52-53). Por isso, achamos importante fazer uma distinção entre “descolonial” e “decolonial”. Ao assumirmos o termo “decolonial”,

Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; é dizer, passar de um momento colonial a um não-colonial, como se fosse possível que os rastros dos empregadores deixassem de existir. A intenção, ao invés, é acentuar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar “lugares” de exterioridade e construções alternativas (WALSH, 2009, p.14-15).

A diferenciação entre os termos feita por Catherine Walsh contribui para manter um posicionamento contínuo de transgressão diante da colonização. O sentido estratégico do termo sugere um instrumento político, epistemológico e social de construção de instituições e relações sociais marcadas pela superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual. Além disso, o “decolonial” apela para uma desobediência epistemológica sem a qual “não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases”, afirma Walter D. Mignolo (MIGNOLO, 2008, p.288). A tarefa decolonial “significa pensar a partir da exterioridade e em posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (Idem, p.304); consiste em fazer a vida a partir de outras categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores. O exercício do “aprender a desaprender, e aprender a reaprender” (Idem, p.305) é constante nesse trabalho.

2.1 Giro decolonial e epistemologias do sul

O “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”, é chamado pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres de “giro decolonial” (BALLESTRIN, 2013a, p.105). O termo remete a um giro epistemológico capaz de repensar a teoria da dependência numa crítica à modernidade e ao eurocentrismo, fazendo da dialética o seu método e uma nova visão da história. De largo escopo, o termo compreende:

Desde a crítica da chamada colonialidade do saber, a transformação afirmativa de diferentes espaços, subjetividades individuais e coletivas, instituições e modos de ser que geram e perpetuam relações de dominação. A colonialidade é um elemento complementar da decolonização: enquanto esta última remete a transformação das estruturas econômicas e políticas, aquela implica uma crítica às formas de produção do saber, aos processos de subjetivação e às relações sociais que unem processos de subalternização (MOJICA; ANDRÉS, 2007, p. 241).

A teoria da decolonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre os locais geohistóricos e a produção de conhecimentos. A relação entre a localização geográfica e a epistêmica é estabelecida pela diferença colonial e pela colonialidade do poder. Tal movimento demanda um fazer decolonial, isto é, um giro com a pretensão de substituir a geopolítica de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do ocidente dos últimos cinco séculos, pela geopolítica de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades e outros, que foram negadas. Esse comprometimento pressupõe desvelar a lógica da colonialidade e a reprodução da matriz colonial do poder para desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias do pensamento ocidental hegemônico.

O giro decolonial implica na produção de sentido que remete à experiência gerada pela diferença colonial. A epistemologia fronteiriça baseada nessa diferença, na subjetividade da ferida colonial permite a passagem do paradigma hegemônico para referenciais teóricos

outros de coexistência. “O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos” e, ao mesmo tempo, revela “os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p.57). O movimento circulatório decolonial desvela a experiência subalterna do mundo permitindo a articulação de diferentes lugares, saberes e subjetividades que foram silenciados pela colonização. Mais do que uma opção teórica, o giro decolonial se impõe como uma necessidade ética e política capaz de se desprender da colonização do poder, do ser e do saber.

O pensamento fronteiriço decolonial emerge de outras fontes históricas que foram subalternizadas pelas histórias imperiais parciais, monotópicas e territoriais. Ele tem a “possibilidade de superar a limitação do pensamento territorial, cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade” (MIGNOLO, 2003, p.103). O pensamento decolonial recorre a outras narrativas. Ele é fronteiriço, quer dizer, “do ponto de vista lógico, um lócus dicotômico de enunciação, e, historicamente, situa-se nas fronteiras, interiores e exteriores, do sistema mundo colonial moderno” (Idem, p.126).

A possibilidade de teorizar a partir da margem, como local geográfico e epistemológico, contribui para que se transcenda o pensamento hegemônico, reconhecendo as realizações e revelando as condições da geopolítica do conhecimento no mundo moderno/colonial. A “epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (SANTOS; MENESES, 2010, p.15). Portanto, o pensamento de fronteira aponta para uma epistemologia alternativa ao pensamento hegemônico ocidental. A fronteira é vista como zonas fluídas capazes de propiciar relações de continuidade. A diferença colonial está em todas as partes, na periferia do centro e no centro da periferia. Esse pensamento de fronteira que vai para além da modernidade cria, segundo Boaventura de Sousa Santos, “zonas de contato”:

Zonas em que ideias, conhecimento, formas de poder, universos simbólicos e modos de agir rivais se encontram em condições desiguais

e interação de múltiplas formas (resistência, rejeição, assimilação, imitação, tradução, subversão etc.) de modo a dar origem a constelações culturais híbridas, nas quais a desigualdade das trocas pode ser reforçada ou reduzida. A complexidade é intrínseca à própria definição de zona de contato (SANTOS, 2014, p.81).

A colonialidade do saber ou, segundo Mignolo, “geopolítica do conhecimento”, é um dos temas mais recorrentes dentro das discussões do pensamento decolonial. A noção de violência epistêmica, elaborada por Michel Foucault na sua crítica à modernidade e na relação entre poder e conhecimento visando o controle social, não conseguiu captar o eurocentrismo e a sua face colonialista e nem o silêncio oriundo do “racismo epistêmico”, segundo Maldonado-Torres (MALDONADO-TORRES, 2004), ou a negação da “alteridade epistêmica”, conforme Castro-Gómez (CASTRO-GÓMEZ, 2005), ou ainda, para Boaventura de Sousa Santos, “epistemicídio” (SANTOS, 1999).

Mignolo aponta para a emergência de novos lugares de enunciação, uma “gnose liminar” que é expressão de uma razão subalterna lutando para afirmação dos saberes historicamente subalternizados. Para ele, estamos vivendo a emergência de um “outro pensamento”, um pensamento entre lugares que aponta para uma razão pós-ocidental. Essa gnose ou pensamento liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento e implica na sua redistribuição geopolítica até então pautada na colonização epistêmica e na subalternização de todas as formas de saberes, povos e culturas que não estivessem pautadas nos cânones da ciência eurocêntrica. Segundo Mignolo, “o potencial epistemológico do pensamento liminar tem a possibilidade de superar a limitação do pensamento territorial, cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade” (MIGNOLO, 2003, p.103).

O deslocamento do lócus de enunciação dos centros do sistema moderno-colonial para suas margens, para as fronteiras das diferentes histórias locais não significa negar a importância da ciência e das formas de saberes ocidentais hegemônicas. A configuração-chave do pensamento liminar é pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias. Não se trata também de um relativismo

cultural e epistêmico. Esses projetos não são universais e abstratos, mas circunscritos nos limites das diferenças coloniais específicas na formação do sistema-mundo moderno colonial.

Foi no campo epistemológico que a retórica da modernidade ganhou força por produzir e reproduzir discursos e narrativas que justificam a colonialidade. “O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos e também mostra os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007b, p.57). A decolonização epistêmica se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento num esforço de “abrir espaço para a possibilidade de ‘outro mundo’, em que muitos mundos coexistirão” (MIGNOLO, 2007a, p.469).

“Epistemologias do sul” é o nome dado à percepção do mundo epistemologicamente diverso. O valor dado a esta alteridade tem o seu lugar não só na academia, como na relação entre o mundo científico e a pluralidade de saberes populares que são externos à ciência. A lógica da diversidade de epistemologias revela o domínio de produção de conhecimento, o regime cultural e civilizacional, de um sistema neoliberal global que estende os seus tentáculos buscando o modo de ver e ser do sujeito no mundo. O “sul” agregado ao termo “epistemologias” é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial como o mundo” (SANTOS; MENESES, 2010, p.19). Santos ainda diz que: “epistemologias do sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos” (Ibidem).

Aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul e aprender a partir do Sul e com o Sul são as três orientações básicas para pensar e fazer a partir das epistemologias do sul (Idem, p.15). O giro decolonial será efetivo se “situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo” (Idem,

p.53). O confronto entre o pensamento hegemônico com a ideia de que o conhecimento é interconhecimento, isto é, o “reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia” (Ibidem). emerge o que Santos chama de “ecologia de saberes”. Como um exercício epistemológico, a ecologia de saberes se baseia na “incompletude de qualquer tipo de conhecimento humano e destinado a identificar conhecimentos distintos e critérios de rigor e validade que operam credivelmente nas práticas sociais de modo a desenvolver interações criativas entre eles.” O seu objetivo é “ampliar a legitimidade intelectual e cultural das lutas pela dignidade humana”, conclui Santos (SANTOS, 2014, p.107).

O giro decolonial converge múltiplas frentes de exercício do poder que se propõem decolonizar as formas de pensamento. A proposta requer uma atitude decolonial consciente da necessidade de rupturas com instâncias colonizadoras. Seja na área do saber, do ser e do poder, o movimento decolonial, de espírito contestador, questiona processos hegemônicos excludentes e, ao mesmo tempo, permite a emersão de novas epistemologias capazes de oferecer novos espaços de ser-no-mundo.

3. Teologia como hermenêutica e decolonial

A colonialidade do saber se refere “a experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem” (MALDONATO-TORRES, p.130). Indissociável da colonialidade do poder e do saber, a do ser como um “código conceitual fundamentado no qual a ideia de civilização ocidental legitima a si mesma – por meio de atores, instituições, linguagens – como controladora não só da economia e da autoridade, mas também da subjetividade e do conhecimento de povos e etnias não ocidentais” (MIGNOLO; PINTO, 2015, p.383).

A língua, como “código”, é morada do linguajamento – “ato de pensar e escrever entre as línguas [...] em direção à ideia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais de interação [...] Elas revelam os aspectos coloniais das paisagens linguísticas, literárias e culturais” (MIGNOLO, 2003, p.309-310). Mignolo, como semiótico, esclarece que:

A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode separar-se da linguagem; os linguajamentos não são só fenômenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram sua ‘identidade’, mas também o lugar onde o conhecimento está inscrito. Os linguajamentos não são coisas que os seres humanos têm e, sim, o que são. A colonialidade do poder e do saber engendra, pois, a colonialidade do ser (MIGNOLO, s.d, n.p.).

Um homem que possui a linguagem (“linguajamento”, segundo Mignolo) possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito, afirma Franz Fanon (FANON, 2008, p.34). A crítica de Fanon contribui para uma avaliação ontológica no contexto da luta pela decolonização do ser. Ele articula as expressões existenciais da colonialidade trazendo à tona um tema importantíssimo: a classificação racial. Todo povo colonizado nasceu com um “complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural, toma posição diante da linguagem da nação civilizada, isto é, da cultura metropolitana [...] O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial”, conclui Fanon (Ibidem, p.34,44).

O pensamento decolonial revela os mecanismo da colonização e interpela a teologia a se ressignificar diante da modernidade/colonialidade como um saber transmoderno. Isto implica em acolher a teologia como hermenêutica. Para a virada hermenêutica da teologia, isto é, do epistemológico, centrado no mundo objetivo do leitor, para o ontológico, sensível ao mundo subjetivo do leitor, o entender e o compreender, como destino do explicar, são operações derivadas, que remetem à compreensão originária que constitui o ser do humano. A compreensão é o modo de ser do humano, portanto, a raiz de todo conhecimento. Da compreensão deriva a interpretação, que é desenvolvimento da compreensão e consiste na elaboração das possibilidades derivadas. Assim, o que importa no labor teológico é compreender o discurso sobre Deus e alcançar o seu sentido para o humano em sua experiência com o Divino. O sentido dos textos questiona a pré-compreensão e situa o humano diante de novas e insuspeitáveis possibilidades de existência e, finalmente, permite formular novo projeto de existência, ou seja, interpela, transforma, impulsiona. Segundo Claude Geffré:

Uma teologia cristã responsável não se contenta em propor novas interpretações da mensagem cristã. Ela toma a sério os sujeitos concretos da história. Ela conduz a um certo fazer, isto é, a uma certa transformação da prática dos seres humanos em vista do Reino de Deus. [...] Teologias hermenêuticas que se dedicam a uma reinterpretação fundamental da salvação cristã, a partir deste lugar teológico que é a história como história dos oprimidos, como história daqueles que não têm a palavra. E essas teologias mostraram que o Reino de Deus como reino de justiça e de paz já se inaugura e se experimenta nos processos históricos de libertação humana (GEFFRÉ, 2004, p.55-56).

A teologia, como ação que interpreta, conduzida pelos sinais dos tempos, também deve levar em conta o momento social inerente a qualquer hermenêutica criadora. Não são sujeitos, individualmente, que leem e interpretam os textos bíblicos e teológicos: são as comunidades. Isso significa que uma comunidade cristã existe se há comunhão real entre seus membros. O momento social, ao qual se alude, pode se concretizar também, mediante a noção de diálogo. Uma hermenêutica compassada e contextualizada institui encontro, cuja característica mais relevante é o consenso na verdade. Não o consenso baseado em prática estratégica da compensação, mas aquele acordo que se origina no reconhecimento do direito a ser diferente, no inevitável caráter construtivista da realidade e da norma.

3.1 Novos lugares de enunciação teológica

A ressignificação da teologia passa pela sensibilidade de identificar novos lugares de enunciação. A enunciação corresponde ao momento de atualização da língua atrelado a um conjunto de fatores e atos que provocam a produção de um enunciado. Vimos que o pensamento liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento e implica na sua redistribuição geopolítica até então pautada na colonização epistêmica e na subalternização de todas as formas de saberes, povos e culturas que não estivessem pautados nos cânones da ciência hegemônica. Os novos lugares de enunciação da teologia são espaços capazes de correlacionar a verdade revelada com o humano enquanto sujeito interpretante.

Para Geffré, a “interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Novo Testamento” (GEFFRÉ, 1989, p.18), é condição de possibilidade para outras compreensões e novas elocuições da fé. Uma teologia em perspectiva decolonial se abre a expressões de uma razão (saber) subalterna, que foi historicamente silenciada pela imposição de linguagens hegemônicas. Segundo Mignolo:

Os *loci* coloniais de enunciação foram dissolvidos ou absorvidos pelo discurso colonial, incluindo a produção e distribuição de conhecimento, por carecerem de contemporaneidade: colônias como o “Terceiro Mundo” produzem cultura, enquanto os centros metropolitanos produzem discursos intelectuais, interpretando a produção cultural colonial e se reinscrevendo como o único *locus* de enunciação (MIGNOLO, 2003, p.172).

A teologia é desafiada a uma nova gramática, na busca de outros idiomas que o hebraico, o grego, o latim ou as línguas modernas/ coloniais como o francês, o espanhol, o inglês e outras. A teologia consciente domina uma linguagem inclusiva, que se faça compreender para além dos seus domínios; dialoga com outras ideias e conceitos, mostrando ao mesmo tempo abertura ao novo sem que para isso precise perder a sua palavra. Resgatar o valor da linguagem simbólica pelas comunidades de fé parece ser crucial no questionamento do absolutismo despótico em que incide, às vezes, a linguagem dogmática.

A teologia precisa praticar outros idiomas que o grego, o hebraico, inglês. A pós-modernidade precisa abrir-se a um “pós-ocidentalismo”, levando em conta a crítica pós-moderna do Iluminismo e dos discursos coloniais que se fundam nele e, ao mesmo tempo, construindo um espaço cultural baseado em intuições locais e orientações vindas do mundo não-ocidental (HIGUET, 2014, p.128).

É preciso ser crítico à linguagem hegemônica que conceitua, classifica e domina. Há outras possibilidades. A diversidade linguística remete a riqueza dos povos, das culturas e abre novos ângulos de percepção. Assumir a linguagem do símbolo no labor teológico possibilita a inteligência da fé ser mais dinâmica na busca por horizontes

mais amplos e favoráveis a potencialização das virtudes teológicas: fé, esperança e amor.

3.2 A linguagem simbólica de Paul Tillich

Para Carl Gustav Jung (1875-1961), o símbolo é “um termo, um nome ou mesmo uma imagem [...] com conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós” (JUNG, 2008, p.18). Mesmo com todo o esforço em definir, o símbolo é sempre mais do que aquilo que afirmamos ser. São os símbolos que nos remetem para uma realidade mais profunda do que a sua grafia e o seu uso notório. O enrijecimento deles não permite a apropriação adequada por novos sujeitos, movidos por novos questionamentos e inseridos em contextos diversos. Neste caso, os símbolos não comunicam. A riqueza dos símbolos está em dar significado à vida do ser humano. A falta de sentido do humano das sociedades tecnocientíficas de hoje tem a ver com o esvaziamento dos símbolos por uma conceitualização rasa da vida. “Quando o símbolo requer ser explicado, é porque é um símbolo morto”, afirma J.M. Mardones (MARDONES apud LIBANIO, 2002, p.136). Já Jung faz uma importante observação:

À medida que aumenta o conhecimento científico, diminui o grau de humanização do nosso mundo. O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais. E estes, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas (JUNG, 2008, p.120).

Jung também diz que o símbolo não é somente algo com significado em si mesmo e com apelo abstrato. Ele está intrinsecamente relacionado com a vida concreta do sujeito. Os símbolos dão significados à existência humana. Eles são capazes de oferecer uma “perspectiva e um objetivo que ultrapassa a sua limitada existência; abre-lhes espaço para um maior desdobramento das suas personalidades e permite-lhes uma vida plena como seres humanos” (Idem, p.111). O símbolo emerge de um contexto existencial com plena consciência do

sentido da vida. Na busca pela compreensão dos símbolos, confrontamos não só com o próprio símbolo, mas com a totalidade do indivíduo, do grupo ou da tradição que o produziu (Idem, p.115).

A teoria do simbolismo religioso de Paul Tillich (1886-1965), dialogante com a psicologia do profundo, também tem um apelo que leva em consideração toda a existência. Os símbolos, segundo Tillich, baseiam-se no Incondicionado (o Transcendente) e remetem a ele. Eles são maiores e mais expressivos do que os sinais. Enquanto estes têm uma função informativa, aqueles representam a realidade à qual remete, desvela-a e participa de seu poder. Os símbolos religiosos desvelam a dimensão profunda do real, e remetem a uma dimensão que transcende toda realidade condicionada, tornando possível a experiência da dimensão da profundidade, a experiência do Incondicionado (TILLICH, 2005, p.517-521). O símbolo Reino de Deus, por exemplo, “enquanto intra-histórico, ele participa da dinâmica da história; enquanto trans-histórico, responde às perguntas implícitas nas ambiguidades da dinâmica da história [...] Esta dupla qualidade do Reino de Deus faz dele o símbolo mais importante e mais complexo do pensamento cristão”, afirma Tillich (Idem, p.790).

Tillich antecipou de certo modo o abandono de formas de linguagem e pensamento vinculados aos centros hegemônicos. No fim da sua vida, ele afirmou que a teologia cristã sofria de limitações por não se abrir ao diálogo com a história das religiões. Havia a necessidade de assumir o pós-ocidentalismo, “levando em conta a crítica pós-moderna do Iluminismo e dos discursos coloniais que se fundem nele e, ao mesmo tempo, construindo um espaço cultural baseado em intuições locais e orientações vindas do mundo não Ocidental” (HIGUET, 2014, p.128).

Tillich deu um novo sentido às categorias teológicas como: “pecado original”, “salvação”, “Jesus Cristo” e “Igreja”, por, respectivamente: “alienação”, “cura”, “Novo Ser” e “Nova Realidade” (TILLICH, 2009, p.268-271). A proposta da ressignificação tillichiana abre possibilidades de novas releituras de temas cristãos despidos das amarras ocidentais totalitárias. Chama a atenção como Tillich trabalha a categoria “Deus”. “Tudo o que a religião afirma sobre Deus, inclusive suas qualidades, ações e manifestações, tem um caráter simbólico” (TILLICH, 2005, p.305). Portanto, o “Deus acima de Deus” (God above God) (TILLICH,

1972) de Tillich é uma superação do Deus do teísmo teológico que reduziu a divindade a:

Um ser ao lado dos outros, isto é, uma parte do conjunto da realidade, submetida à estrutura do real, por mais que seja a parte mais importante do real. Submetido à estrutura sujeito-objeto, ele se torna objeto para nós sujeitos e, enquanto sujeito, faz de nós seus objetos. Deus aparece como o tirano invencível que poda a nossa subjetividade e a nossa liberdade. Encontramos aqui a raiz mais profunda do ateísmo, do desespero existencialista e da angústia do absurdo (HIGUET, 2014, p. 123-124).

O esforço de Tillich em redizer as categorias da fé cristã para a atualidade demonstra o lado existencial da sua teologia de fronteira importante para uma inteligência da fé comprometida em ser crítica de si mesma e libertadora. As categorias cristãs são dotadas de uma linguagem aproximativa que precisam ser ressignificadas criativamente para serem relevantes ao horizonte de significados do sujeito hodierno. Na correlação entre as Igrejas e a cultura, a teologia avança para além das fronteiras da confessionalidade em busca da potencialização de significados inerentes a gramática do “Reino de Deus”.

A ação do teólogo não pode somente se limitar a reproduzir o discurso da fé no interior das confessionalidades. É preciso ocupar o espaço público assumindo a correlação entre as Igrejas e a cultura de forma inclusiva como um projeto libertador. A correlação no fazer teológico criativo avança para além das limitações de sentido entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. A suspeita ideológica a que foram submetidas as categorias cristãs, no decorrer da história, faz sentido quando se tem consciência da colonização sofrida, sobretudo, pelos povos do Sul global. Os símbolos da fé entraram em crise de sentido por associações com políticas hegemônicas de dominação. É preciso recuperar a legitimidade da gramática cristã e mostrar o quanto ela tem a oferecer nos processos de emancipação social.

4. Considerações finais

A linguagem simbólica proposta por Paul Tillich é um caminho a ser considerado. O “Deus acima de Deus” tillichiano refere-se ao

“poder de ser que atua através das pessoas que não têm um nome para designá-lo, nem mesmo o nome de Deus. Essa é a resposta para os que pedem uma mensagem no nada de sua situação e nos limites de sua coragem de ser” (TILLICH, 2005, p.308). O Divino é maior do que dizem, ensinam, sobre ele. As línguas coloniais não abarcam toda a sua grandeza. Há outros idiomas que remetem a ele sem a pretensão de esgotar o seu ser. A diversidade de línguas e os seus próprios lugares remetem a não só um fazer teológico inovador como também questiona a limitação da teologia monolíngue.

O princípio da correlação de Tillich, mas não restrito a ele, assumido por filósofos e teólogos no decorrer da história, afirma a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, na medida em que elas se encontram em relação de dependência recíproca. A tarefa do teólogo criativo consiste em participar ativamente da realidade analisando primeiramente a situação humana, utilizando todas as fontes culturais disponíveis na busca de identificar as perguntas existenciais para, num segundo momento, demonstrar que a linguagem polifônica dos símbolos cristãos constitui “respostas” possíveis a tais questões.

A correlação entre a situação existencial do humano e da criação e a mensagem cristã, como evento epistemológico, abriu aos teólogos de hoje novos vocabulários, estabelecendo o diálogo entre os contextos religiosos e culturais em seus mais diversos matizes. Ressignificar categorias cristãs ultrapassadas e carregadas de equívocos passa a ser obrigação de teólogos e teólogas que almejam se posicionar no tempo presente de forma pertinente. Mais do que uma simples mudança de nome, a ressignificação é um esforço em busca de potencializar a força da linguagem religiosa simbólica, manifestando a relevância de sua mensagem libertadora a partir dos sujeitos subalternizados.

Bibliografia

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio-agosto de 2013a.

_____. **Para transcender a colonialidade**. IHU Online. Edição 431, de 4 novembro 2013b. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5258&secao=431>. Acesso em 3 de abr. de 2018.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: CEAQ – Centro de Estudos Afro-Orientais; EDUFBA, 2008.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

HIGUET, Etienne. **Além do ateísmo**. A partir da teologia de Paul Tillich. In: VOICES of South Theological Journal of EATWOT, Volume XXXVII, Number 2014/4, October-December 2014.

JUNG, Carl G. **Chegando ao inconsciente**. In: _____. (Org.). O homem e seus símbolos. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LANDER, Edgardo (Ed.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>>. Acesso em 3 de abr. de 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **The topology of being and the geopolitics of knowledge: modernity, empire and coloniality**. In City, Vol. 8, nº. 1, pp. 29-56. 2004. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1360481042000199787>>. Acesso em: 9 de abr. de 2018.

MALDONATO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de um concepto. p.130. Disponível em: <<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>>. Acesso em 20 de abr. de 2018.

MARDONES, J.M. apud LIBANIO, João Batista. **As lógicas da cidade**: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MIGNOLO, Walter. **Delinking**. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. In: Cultural studies, n. 21, vols 2 e 3. Routledge. 2007a.

_____. **Desobediência epistêmica**: a opção decolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, nº 34, 2008.

_____. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007b.

_____. **Os esplendores e as misérias da ‘ciência’**: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. Disponível em: <http://www.ispa.pt/biblioteca/localizacao_do_documento/so.htm>. Acesso em 20 de abr. de 2018.

_____; PINTO, Júlio Souza. **A modernidade é de fato universal?** Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. In: Civitas, Porto Alegre, v. 15, n. 3, jul.set. 2015.

MOJICA, Sánchez; ANDRÉS, Dairo. **Reseña de “El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”** de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) Nómadas (Col), núm. 27, octubre, 2007, pp. 239-242 Universidad Central Bogotá, Colombia. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105116595019>>. Acesso em 5 de abr. de 2018.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960 – 2010)**: uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial. (tese). Brasília: UnB, 2014. p.52-53. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf>. Acesso em 3 de abr. de 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7.ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

_____. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2014.

_____; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia sistemática**. 5.ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de) coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009. p.14-15. Disponível em: <<http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wp-content/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf>>. Acesso em 3 de abr. de 2018.