


Contextualização e Decolonialidade: repensando a Epistemologia Teológica

Contextualization and Decoloniality: rethinking Theological Epistemology

Júlio Paulo Tavares Mantovani ZABATIERO¹

 0000-0003-1544-0810

Resumo

O presente texto se constitui como uma discussão sobre a epistemologia teológica contemporânea na América Latina. Seu percurso argumentativo é o seguinte: (a) uma descrição crítica do conceito de contextualização, utilizado na teologia da missão integral como aparato epistemológico e prático (que pressupõe sua afinidade com o conceito de mediação socioanalítica da teologia da libertação); (b) uma descrição crítica da noção de decolonialidade, especificamente em uma formulação de Walter Mignolo como atividade epistemológica; e (c) a descrição de uma possível epistemologia teológica latino-americana que atenda não só às demandas do pensamento decolonial, mas que esteja em continuidade crítica com a história da teologia latino-americana dos últimos cinquenta anos. Essa epistemologia é descrita como um conjunto de quatro categorias heurísticas (hermeneuticidade, criticidade, praticidade e publicidade) e quatro categorias funcionais (edificante, testemunhal, profética e cognitiva).

Palavras-chave: Decolonialidade. Epistemologia. Missão integral. Teologia da libertação. Teologia latino-americana.

Abstract

This text is a discussion of contemporary theological epistemology in Latin America. Its argumentative path is as follows: (a) a critical description of the concept of contextualization, used in the theology of the holistic mission (missão integral) as an epistemological and practical apparatus (which supposes its affinity with Liberation Theology's concept of socio-analytical mediation); (b) a critical description of the notion of decoloniality, specifically as found in a formulation by Walter Mignolo that takes it as an epistemological activity; and (c) the description of a possible Latin American theological epistemology that not only meets the demands of decolonial thought, but is in critical continuity with the history of Latin American theology over the past fifty years. This epistemology is described as a set of four heuristic categories (hermeneuticity, criticality, practicality, and publicity) and four functional categories (edifying, testimonial, prophetic, and cognitive).

Keywords: Decoloniality. Epistemology. Holistic mission. Liberation Theology. Latin American theology.

¹ Faculdade Teológica Sul Americana, Curso de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia. R. Martinho Lutero, 100, Gleba Palhano, 86050-040, Londrina, PR, Brasil. E-mail: <jzabatiero@uol.com.br>.

Introdução

Uma das características epistemológicas fundamentais das teologias latino-americanas do último quarto do século passado foi a utilização de diagnósticos de época como meio de vinculação entre prática e teoria, a partir da afirmação do primado da prática sobre a teoria. Conseqüentemente, são teologias que repensaram a epistemologia teológica tradicional, centrada em sua dependência em relação à filosofia. Dois movimentos teológicos se destacaram nesse período: a teologia da libertação, predominante em ambientes católico-romanos e protestantes ecumênicos, e a teologia da missão integral, prevalecente em ambientes protestantes ditos “evangelicais”. Apesar de suas diferenças e de suas peculiaridades, ambos os movimentos tiveram trajetórias bastante semelhantes, com início nos anos 1970, auge nos anos 1980 e transformação e declínio (pelo menos no número de publicações) nos anos 1990. Em meios acadêmicos, a trajetória da teologia da libertação é bem mais conhecida e a produção sobre ela é maior do que a referente à teologia da missão integral.

Neste artigo, será dedicada atenção especial ao componente epistemológico da teologia da missão integral: o conceito de contextualização², elaborado principalmente por Carlos René Padilla e Orlando Costas nos anos 1980. Na teologia da libertação, costumou-se falar em “mediação socioanalítica” para descrever o aspecto epistemológico mais próprio desse movimento teológico, com o diálogo privilegiando a sociologia de recorte marxista. Na teologia da missão integral, o conceito de contextualização desempenhou o mesmo papel da mediação socioanalítica na teologia da libertação, a ponto de a teologia da missão integral também se nomear e ser conhecida como teologia contextual³. Como a teologia da libertação é mais amplamente conhecida nos círculos acadêmicos, não será discutida a epistemologia da Teologia da Libertação (TdL). O foco deste artigo recairá sobre a noção de contextualização, bem menos conhecida nos círculos de reflexão teológica. Essa noção teve sua origem na apropriação de conceitos antropológico-culturais por teólogos da missão, especialmente nos EUA. Sua utilização por teólogos latino-americanos, porém, deu um novo significado ao termo, ampliando seu alcance e possibilitando o diálogo com a epistemologia da teologia da libertação. Uma das razões deste artigo é, portanto, trazer ao diálogo acadêmico essa contribuição da teologia da missão integral, com vistas a suprir uma importante lacuna na discussão teológica no continente americano.

Outra razão para a escolha do tema em questão é a sua afinidade com o conceito de decolonialidade, as duas categorias operando principalmente a partir das práticas culturais, entendidas, porém, a partir de uma visão ampla e integradora da cultura nos demais campos da vida social⁴. Todavia, parte-se da premissa de que nem o conceito de “contextualização” (bem como o de “mediação socioanalítica”), nem o de “decolonialidade” dão conta de uma elaboração suficientemente adequada da epistemologia teológica.

A categoria da contextualização na teologia da missão integral

Por que “contextualização”? Tanto Padilla como Costas desenvolveram seu pensamento a partir do diagnóstico da condição de igrejas evangélicas na América Latina e entre imigrantes hispanos nos EUA.

² Nos círculos praticantes da teologia da libertação usou-se o conceito de “enculturação” ao invés do de contextualização. Por várias razões, porém, não se fez o diálogo epistemológico entre inculturação e mediação sócio-analítica.

³ Em meados dos anos 1970 Padilla publicou um artigo seminal sobre a hermenêutica “contextual”, que serviu como manifesto hermenêutico-exegético do movimento (PADILLA, 1984). A reflexão sobre a hermenêutica contextual permanece até hoje em círculos protestantes (ZABATIERO, 2017a, 2017b).

⁴ “A partir da perspectiva decolonial operada pelo grupo modernidade/decolonialidade, a cultura está sempre entrelaçada a (e não derivada de) processos da economia política” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 16).

Essas igrejas foram fruto do trabalho missionário de ingleses e norte-americanos (sendo estes a maioria) e transplantaram não só as suas respectivas denominações, mas também suas próprias teologias, liturgias, etc. Costas e Padilla, nos anos 1970, começaram a diagnosticar essas igrejas como descontextuais, ou seja, como “estrangeiras” no território latino-americano⁵. Juntamente com sua avaliação das igrejas, fizeram também o diagnóstico da ação missionária dessas denominações e de sua reflexão teológica. O resultado foi o mesmo: a prática missionária e a teologia das igrejas evangélicas do Protestantismo de Missão não são autóctones; são mera reprodução da prática e das teologias das respectivas matrizes norte-atlânticas⁶. De acordo com Padilla, a condição desarraigada do protestantismo de missão na América Latina é uma consequência da ação missionária das igrejas de origem:

[...] apesar de alguns sinais superficiais de êxito, o movimento missionário moderno falhou num nível mais profundo até hoje. A igreja que é o produto deste movimento histórico sofre um sério desarraigamento espiritual e intelectual [...]. A igreja do Terceiro Mundo carece de uma teologia que responda a suas próprias necessidades. Das missões ocidentais ela recebeu o evangelho reduzido e envolto numa roupagem cultural que oculta muito de seu poder transformador. Esta é sua maior tragédia e seu maior desafio (PADILLA, 1992, p. 106).

Nesse diagnóstico, foram encontrados de afinidade com a categoria de decolonialidade, O que Padilla chama de desarraigamento espiritual e intelectual é afim ao que Mignolo e outros nomeiam como colonialidade. Semelhantemente, ao usar a categoria (vigente à época da escrita do texto) de Terceiro Mundo, Padilla deixa subentendido o processo colonizador. É claro que esse diagnóstico não possui amplitude e profundidade conceituais desenvolvidos por intelectuais do movimento decolonial – cuja razão principal é o público-alvo de Padilla: pastores, pastoras e demais lideranças evangélicas, e não o público acadêmico do pensamento decolonial.

Orlando Costas, por outro lado, acentua em seu diagnóstico o aspecto epistemológico:

[...] a contextualização de nossa reflexão teológica não é um imperativo apenas por ser uma exigência da vida e das situações missionárias dos cristãos no mundo; ela é especialmente necessária porque é isso o que a teologia deve ser, e, de fato, tem sido sempre, a saber, uma reflexão contextual sobre a ação de Deus na história. Querer ser qualquer outra coisa não é mais do que uma ilusão, e uma ilusão muito perigosa para a igreja (COSTAS, 1982, p. 3).

Ou seja, a necessidade da contextualização não é derivada apenas da origem histórica das igrejas no movimento missionário norte-atlântico, mas, e principalmente, do próprio caráter da teologia – “uma reflexão contextual sobre a ação de Deus na história”. Ao afirmar isto, Costas subentende que a epistemologia teológica das igrejas matrizes do protestantismo de missão latino-americano é um construto histórico específico e inadequado para dar conta da tarefa da teologia – na linguagem decolonial, é uma epistemologia própria da colonialidade.

Mais adiante em seu texto, Padilla se aproxima da visão de Costas, ao afirmar que “[...] a igreja na América latina é uma igreja sem reflexão teológica própria” (PADILLA, 1992, p.104)⁷. Nas páginas 107 e 108, ele apresenta duas causas dessa situação: (a) a contraposição entre evangelização e teologia; e (b) a

⁵ A descrição mais recente dos principais tipos de protestantismo no Brasil se encontra em Barreto JR. (2019).

⁶ Uma das primeiras análises do chamado movimento evangélico no Brasil pode ser encontrada em Longuini Neto (2002) e para uma descrição mais atualizada ver Gondim (2010).

⁷ O diagnóstico, como já vimos, é do protestantismo de missão. Um pouco mais adiante Padilla reconhece a existência de uma reflexão teológica ‘latino-americana’ no Catolicismo: “é bem verdade que os últimos anos viram o surgimento de um movimento teológico na América Latina que transbordou as fronteiras deste continente. Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo e José Miranda (todos eles autores católico-romanos) são nomes já familiares a muitos leitores na Europa e na América do Norte” (PADILLA, 1992, p. 105).

concentração da obra evangélica no crescimento numérico. Os agentes dessas causas foram as igrejas e suas missões (especialmente as protestantes norte-americanas e inglesas) no Terceiro Mundo nos séculos XIX e XX, em que realizaram o seu trabalho evangelístico dentro dos limites da “colonialidade” (para usar um termo do pensamento decolonial). A crítica de Padilla se dirige principalmente ao *ethos* colonizador capitalista norte-americano, que coloca os resultados mensuráveis acima de qualquer outro objetivo, de modo que não se realiza qualquer reflexão sobre o que se está fazendo, apenas se preocupando em desenvolver métodos altamente eficazes e bem-sucedidos do ponto de vista numérico – que, em última instância, são os resultados desejados pela colonização imperialista do capitalismo liberal e neo-liberal.

Após citar Leopoldo Zea, Padilla continua seu diagnóstico e apresenta três consequências das missões norte-atlânticas e sua consequente ausência de teologia contextualizada na América Latina. A primeira é o caráter alienígena/alienado das igrejas cristãs no continente:

Tal como expressa Míguez Bonino: ‘nem o Catolicismo Romano nem o Protestantismo, como igrejas, tiveram o arraigamento necessário na realidade humana latino-americana para iluminar um pensamento criativo. Em outros termos, ambas as igrejas permaneceram marginais à história de nossos povos’. [...] Enquanto isso não acontecer, a Palavra de Deus será um *logos asarkos* (verbo desencarnado), uma mensagem que apenas tocará nossa vida tangencialmente. Esta é precisamente uma das mais trágicas consequências da carência de reflexão teológica entre nós: que o evangelho tem ainda um som estranho, ou não tem som algum, em relação com muitas das aspirações ou preocupações, problemas e inquietações, valores e costumes no Terceiro Mundo. É por isso que o protestante latino-americano de classe média (e suspeitamos que o mesmo se dê na Ásia e na África), em meio às urgentes necessidades materiais da maioria da população, pode adotar um estilo de vida que destoa totalmente da situação, sem perder a tranquilidade (PADILLA, 1992, p. 109, grifo do autor).

A segunda consequência é:

A incapacidade da igreja para fazer frente às ideologias da moda. A igreja que não alimenta sua fé mediante a reflexão facilmente se torna vítima das ideologias. Ela carece de critérios para julgar respostas que são propostas em seu meio ambiente. O resultado é que ela se ajusta às circunstâncias do momento, e se converte em mantenedora do *status quo*, ou, ao contrário, está condicionada pela propaganda de uma ideologia de mudança e se deixa instrumentalizar, se deixa usar, inconscientemente. Creio que é precisamente nesta área onde reside o maior perigo de uma ‘igreja de massas’ sem orientação teológica, como o é a da América Latina nesta conjuntura da história: o perigo de se deixar arrastar pelo vento que sopra, sem critérios para discernir o que o evangelho exige dela (PADILLA, 1992, p.111, grifo do autor).

Na linguagem do pensamento decolonial, a ausência de uma teologia contextual incapacita a igreja a perceber sua condição colonizada. Por um lado, as comunidades e os seus membros continuam agindo dentro dos limites do colonialismo e do imperialismo. Por outro, pensam e produzem conhecimento dentro dos limites da colonialidade. E essa prisão eclesiástica se torna ainda mais rigorosa na medida em que as igrejas protestantes se massificam. Se Padilla nos anos 1980 questionava o fenômeno de igrejas de massa no Protestantismo de Missões, essa crítica é ainda mais válida hoje quando, de fato, há uma massificação colonizada e imperialista do Protestantismo de Missões pelo chamado neopentecostalismo, pelo menos no caso do campo religioso brasileiro. A “guinada” de “evangélicos” no Brasil para a direita política a partir da crise do segundo governo Dilma é apenas a parte visível do *iceberg* da condição colonial do que hoje se chama de “evangélicos” – que se situam tranquilamente dentro da “matriz colonial do poder”.

A terceira consequência da ausência de teologia contextual no Protestantismo de Missões é a “perda da segunda e terceira gerações ‘evangélicas’” (PADILLA, 1992, p. 111). Ou seja, igrejas descontextualizadas são incapazes de manter em seus quadros as novas gerações que estão na vanguarda dos novos processos culturais (ainda colonizados). Padilla “pedia” que sociólogos estudassem o fenômeno da perda de membros e, de fato, independentemente de seu pedido, há vários projetos de pesquisa voltados à compreensão e à explicação do fenômeno dos ‘sem-religião’ no Brasil, cuja esmagadora maioria procede de igrejas cristãs, tanto católicas quanto protestantes. Uma igreja que envelhece e perde sua juventude diminui suas chances de contextualizar-se e desenvolver uma teologia contextual ou decolonizada.

Elaborado o diagnóstico, a questão urgente é a criação de um prognóstico. Este, no caso dos textos de Padilla e de Costas aqui analisados, é nomeado como “contextualização” (do evangelho, da igreja, da teologia).

Ambos definem a contextualização como uma práxis multidimensional que, simplificada, opera tanto no âmbito da prática como no da teoria. Padilla descreve a contextualização da seguinte forma: “em última análise, a contextualização do evangelho é possível pela ação do Espírito Santo no povo de Deus. Na medida em que a Palavra de Deus se encarna na igreja, o evangelho toma forma na cultura” (PADILLA, 1992, p. 114). Na linguagem típica de evangélicos daquele período, ele destaca a iniciativa e o empoderamento divinos de toda e qualquer ação das comunidades cristãs – de fato, é o próprio Deus, que se “contextualizou” em Jesus Cristo, o principal agente da contextualização do evangelho.

Após a afirmação da iniciativa divina, Padilla passa a descrever o agente histórico da contextualização:

A contextualização do evangelho jamais pode ser levada a cabo independentemente da contextualização da igreja na história. Não obstante, para que a Igreja revele Jesus Cristo no plano da história, ela primeiro deve experimentar a realidade da morte de Cristo com referência à cultura humana [...] Em termos práticos isto significa que a totalidade da vida humana (inclusive os modelos de pensamento e conduta, os valores, hábitos e papéis) deve ser submetida ao juízo da Palavra de Deus, de maneira que somente o que for digno de Cristo permaneça e alcance sua plenitude. Morrer com Cristo é morrer para a nossa própria cultura e, conseqüentemente, reconhecer mais objetivamente os condicionamentos que ela exerce sobre nós, a fim de aprender a apreciar os valores de outras culturas alheias à nossa. Somente assim podemos ver a relevância do evangelho para a vida humana em qualquer cultura e, por extensão, a glória do Cristo ressurreto que transforma a cultura (PADILLA, 1992, p. 114).

Assim como as semelhanças com a noção de decolonialidade, as diferenças se destacam. A linguagem adotada por Padilla (1992, p. 114) (“experimentar a realidade da morte de Cristo com referência à cultura humana”; “morrer para a nossa própria cultura”) deve, porém, ser questionada. Ao tentar contextualizar o sentido de exortações paulinas a “morrer para o velho ser humano”, Padilla comete o equívoco de confundir a noção paulina com o conceito de cultura. Há que se morrer para as “sombras” na cultura, ou para o “lado tenebroso” da cultura, mas não para a própria cultura – o que, de fato, é impossível. Há que se valorizar, porém, a afirmação de que cabe “aprender e apreciar os valores de outras culturas alheias à nossa” (Padilla, 1992, p. 114), como um caminho indispensável para a descolonização e para a decolonialidade.

Em terceiro lugar:

A contextualização do evangelho não consistirá numa adaptação de uma teologia já existente a uma cultura dada. Não será meramente o resultado de um processo intelectual. Não será auspiciada por um benevolente paternalismo missionário, cuja intenção seja ajudar a igreja jovem a selecionar

os elementos culturais de sinal positivo. A contextualização do evangelho somente poderá ser um dom da graça de Deus, concedido a uma igreja que se esforça para colocar a totalidade de sua vida sob a soberania de Jesus Cristo em sua situação histórica. Mais do que um milagre natural, a encarnação é um milagre da graça de Deus (PADILLA, 1992, p. 116).

Em uma linguagem mais abstrata, a contextualização do evangelho demanda uma nova epistemologia teológica e não apenas a utilização de elementos culturais autóctones dentro de um modelo epistemológico colonial. Em sintonia com o pensamento decolonial, a práxis envolvida não se reduz ao aspecto “intelectua” (ou epistemológico), mas inclui a prática cotidiana em todas as suas dimensões.

Orlando Costas, por sua vez, constrói seu prognóstico de contextualização a partir de uma cristologia bíblica e evangélica renovada que, claramente, é devedora à teologia da libertação. Destacam-se quatro elementos dessa cristologia que servem de base para a práxis contextualizadora que será descrita adiante.

Em primeiro lugar, o Messias é reinterpretado a partir de sua própria práxis libertadora:

[...] ele se identificou com o pobre e o oprimido de tal maneira, que se dedicou ao serviço sofredor em seu benefício. É a este pregador judeu pobre, humilde, enigmático e solitário, que sem temor defendeu a causa dos feridos de sua sociedade, que a Igreja confessa como o Filho de Deus (COSTAS, 1982, p. 6).

Em segundo lugar, a execução de Jesus na cruz é, também, severa crítica à matriz imperial de poder: “a interpretação do sofrimento de Jesus à luz do Servo Sofredor de Isaías situa a cruz ao lado do pobre e do aflito, o doente e o oprimido [...] A cruz de Jesus revela a dissimilaridade entre o senhorio de Cristo e os senhores deste mundo” (COSTAS, 1982, p. 7). Consequentemente, em terceiro, “a morte e o sofrimento de Jesus abrem o caminho para Deus, e tornam Deus acessível à humanidade. Elas também abrem o caminho para a humanidade e tornam homens e mulheres disponíveis para o Reino de Deus” (COSTAS, 1982, p. 11). Logo, a práxis de Jesus era e continua sendo uma práxis humanizadora: “a cruz revela Jesus como o homem para os outros e, ao fazê-lo, localiza a verdadeira humanidade no estar a serviço dos outros” (COSTAS, 1982, p. 12). Utilizando um termo caro a Walsh e Mignolo, pode-se atualizar o texto de Costas e afirmar que a cruz revela que o ser humano pode reexistir, que a reumanização promovida pela palavra de Deus dá início a uma nova vida, a uma nova existência.

Quais são as características dessa nova existência, do existir contextualizador? Para Costas, são principalmente três, uma descrição também claramente realizada em diálogo com a teologia da libertação. A primeira:

[...] uma nova e renovada experiência de Jesus Cristo, a partir da dura realidade dos feridos, destituídos e marginalizados da terra [...] Jesus Cristo é, hoje, um com os excluídos e oprimidos da terra. Onde quer que haja opressão, aí está o Espírito de Cristo encarnado na experiência dos oprimidos; aí está Deus contextualizado na história presente das não-pessoas da sociedade (COSTAS, 1982, p. 13).

A segunda:

Outra implicação missiológica da encarnação é a avaliação histórica de nossas experiências [...] A verdadeira identidade de Jesus Cristo não é determinada por nossa realidade cultural. O Cristo que experimentamos no mundo dos destituídos não é o produto da assim-chamada cultura da pobreza. Nem é um rebento da ideologia marxista, uma consequência da assim-chamada análise científica do processo histórico-econômico da sociedade (COSTAS, 1982, p. 15).

Encontra-se aqui uma metáfora melhor do que a de “morrer para a cultura”. As identidades locais, colonizadas ou decolonizadas, não podem servir como critério de validação do conhecimento teológico. Da mesma forma, projetos políticos e científicos também não podem servir como critério de validação do conhecimento teológico. A teologia “dialoga”, deve se “nutrir” das experiências culturais e pessoais diversas, mas não pode se deixar “determinar” por elas – pois seu critério último de validação é a Palavra de Deus manifestada determinantemente em sua forma encarnada: o Messias Jesus. O critério da Palavra deve ser acompanhado do critério da prática, de sua práxis⁸, uma vez que a Palavra encarnada no Messias também se encarna nas comunidades eclesiais e seus membros vivendo no mundo:

Não só a nossa experiência de Cristo deve ser testada diante de um critério passado (a vida, ministério e morte de Jesus), e vice-versa, mas ela também deve ser verificada na transformação das atuais situações de opressão [...]. Encarnar Cristo em nosso mundo é manifestar a presença transformadora do reino de Deus entre as vítimas do pecado e do mal. É tornar possível um processo de transformação, do pecado pessoal e do mal estrutural, para liberdade, justiça e bem-estar pessoais e coletivos [...]. O poder transformador de Cristo é mediado pela obra do Espírito Santo na vida e testemunho da igreja. Para encarnar Cristo em nossas respectivas situações de opressão, a igreja, coletivamente e através de seus membros, deve tornar-se imersa nelas e trabalhar por sua transformação (COSTAS, 1982, p.16).

A “contextualização” do evangelho é um conceito construído a partir da prática da missão em sua integralidade. A partir dele pode-se falar da teologia, também, como “ato segundo” – de forma que a afinidade com a teologia da libertação não passe primariamente pelos conteúdos ou pelos modos de analisar a realidade, mas pelo reconhecimento de que o fazer teológico é um fazer dependente do espiritual, seja definido como libertador ou missionário *etc.* A teologia da missão integral e a da libertação também possuem afinidade a partir de seu reconhecimento da centralidade crítica do Messias Jesus na prática e no pensamento cristãos. Assim, teologia da missão integral, como a da libertação, são movimentos de práxis cuja dimensão ética possui afinidade com o pensamento da decolonialidade: “para se opor e enfrentar a ordem mundial colonial/moderna da atualidade, não é necessário ser decolonial, marxista ou um aderente à teologia da libertação. Requer um compromisso ético do povo que não controla e administra, mas que está sendo gerenciado e controlado” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 139).

Faltou ao movimento da teologia da missão integral, no Brasil, elaborar uma reflexão teológica aprofundada de sua própria práxis, bem como do conceito de contextualização que serve de base epistemológica para a sua práxis. A ampla produção bibliográfica e acadêmica do movimento se concentra na própria práxis da missão. Teria sido importante para a teologia da missão integral construir uma categoria abstrata da contextualidade a fim de desenvolver pesquisas e obras de efetiva reelaboração contextual da teologia na tradição evangélica do continente em diálogo com a tradição evangélica global e com outras tradições cristãs e religiões não-cristãs. A construção da categoria é necessária, também, para fornecer uma dimensão crítica ao conceito e à prática da contextualização: como descrever e compreender uma dada cultura? Quais aspectos dessa cultura são propícios à contextualização e quais são nocivos? De que maneira comunidades eclesiais podem contextualizar o evangelho, a não ser em diálogo e cobiligência com os agentes culturais em geral?

⁸ Assim também na teologia da libertação, mesmo se pensada decolonialmente: “[...] se a TdL na perspectiva decolonial estiver fiel à sua missão, à libertação ou à decolonização, a práxis é sua comprovação. As concepções decoloniais e as críticas das teologias pós-coloniais também deveriam usar esse critério de verificação. Pode-se aqui recordar o evangelho de Mateus, capítulo 25: tive fome, tive sede, estive na prisão [...]” (BAPTISTA, 2016, p. 509).

Epistemologia da Decolonialidade

A descrição do conceito de contextualização de Padilla e de Costas mostrou elementos de similaridade entre aquela abordagem, conforme definida nos anos 1980, e o de decolonialidade. As principais diferenças são: o conceito de contextualização foi construído dentro dos limites da prática eclesial e da teologia prática, enquanto o de decolonialidade foi construído em ambiente acadêmico no campo das ciências humanas e sociais; o conceito de contextualização foi apresentado, mas não desenvolvido adequadamente em seus contornos gerais, históricos e conceituais, enquanto o de decolonialidade tem passado por um amplo e cuidadoso processo de construção conceitual acadêmica; enfim, o conceito de contextualização se restringiu à análise da teologia e da prática de igrejas protestantes, enquanto o de decolonialidade oferece uma ampla leitura da história humana, especialmente no chamado período da Modernidade. A constatação das semelhanças, porém, tem valor na medida em que aponta para uma preocupação similar entre os dois campos de pesquisa e ação, desenvolvidos sem qualquer contato entre si, mas mostrando aspectos em comum que valem a pena ser explorados com mais atenção⁹.

Não será discutido o pensamento decolonial. Apenas será feita uma reflexão crítica sobre o conceito de decolonialidade conforme proposto por Walter D. Mignolo, preparando o caminho para a reflexão, na próxima seção, sobre uma epistemologia teológica contextual-decolonial.

Uma descrição razoavelmente ampla e adequada do projeto de Mignolo se encontra a seguir:

'A alternativa é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial' (Quijano, 1992: 10). Logo, não há possibilidade de decolonização dentro do quadro da modernidade. O giro decolonial significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da M/C (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007). A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da M/C. Se associada ao Pensamento Fronteiriço, ela resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo (Mignolo, 2003). De(s)colonizar ganha um sentido de afastamento da modernidade e de sua racionalidade, resgatando a subjetividade terceiro-mundista desalinhada do capitalismo e do comunismo, da direita e da esquerda, ao mesmo tempo em que não consegue escapar de um saudosismo pré-colonial (BALLESTRIN, 2017, p. 519).

Ballestrin, neste artigo, defende a tese de que há um ponto cego no pensamento decolonial: a ausência do conceito de "imperialidade". Embora sua argumentação seja plausível, ela erra nesta crítica ao desconsiderar que a noção de "matriz colonial do poder" equivale ao conceito de imperialidade que ela propõe acrescentar ao trinômio decolonial. Em texto publicado posteriormente ao artigo aqui citado, Mignolo deixa ainda mais clara a importância e o lugar do imperialismo no pensamento decolonial: "E se pensarmos de outro modo – decolonialmente – e concebermos o colonialismo como o complemento do imperialismo, escrevendo imperialismo/colonialismo e afirmando que não há imperialismo sem colonialismo e que o colonialismo é constitutivo do imperialismo?". (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 116). Embora a crítica de Ballestrin não seja plenamente adequada, sua tese merece atenção. No mínimo se poderia questionar a estética do vocabulário decolonial, que poderia, de fato, utilizar a palavra "imperialidade" em seu trinômio, no lugar da noção de matriz colonial de poder. Assim, a simetria ficaria mais adequada: colonialismo/colonialidade; modernidade/decolonialidade; imperialismo/imperialidade (aqui autores e autoras do pensamento decolonial incluem a matriz colonial do poder).

⁹ Alguns autores 'evangélicos' estão dialogando com o pensamento decolonial na elaboração da sua teologia, como por exemplo García-Johnson (2019).

Ao permanecer, porém, no campo da simetria conceitual, encontra-se um problema importante no trinômio: se a colonialidade corresponde ao colonialismo e a imperialidade (Modernidade/Colonialidade/Pós-Colonialismo, MCP) ao imperialismo, a que corresponde à modernidade? O fato de o pensamento decolonial não construir o trinômio com uma única lógica mostra a limitação de sua abordagem. A “decolonialidade” é a resposta à modernidade, à colonialidade e à imperialidade – consequentemente, ela não poderia estar vinculada, por meio da barra inclinada (/), apenas à modernidade. Outro problema é o uso de termos abstratos como *colonialismo* – que indicam um tipo de discurso e não um tipo de prática. Uma construção mais simétrica do trinômio seria: colonização/colonialidade; modernização/modernidade; dominação/imperialidade. Para uma construção ainda mais simétrica e equilibrada: colonização/colonialismo/colonialidade; modernização/modernismo/modernidade e dominação/imperialismo/imperialidade. A forma tríplex indica: a ação que gera as colônias (colonização), o discurso que sustenta e legitima a ação (colonialismo) e o conceito abstrato crítico que explica o discurso (colonialidade). Aí, sim, o termo decolonialidade seria elegantemente usado como o conceito crítico que engloba o trinômio C/M/I. Só que, neste caso, o diagnóstico/prognóstico teria de ser modificado.

De que modo? De acordo com Ballestrin, a modificação seria a inclusão do termo imperialidade no trinômio – mas essa solução é inadequada, conforme descrito no parágrafo anterior. O problema não é que a ausência da imperialidade seja um “elo perdido” no pensamento decolonial:

Reconhecendo o desenvolvimento teórico de Slater, pretendo utilizar a noção de imperialidade de maneira diferente, optando pelo seu uso mais genérico sem agregar a noção ‘do poder’. Com isso, meu principal objetivo é o de chamar a atenção para o elo perdido do giro decolonial, ou seja, para o fato de que a ausência de teorização sobre imperialidade impede pensar a maneira pela qual a colonialidade, como lado obscuro da modernidade, é produzida e gerada em tempos de globalização neoliberal (BALLESTRIN, 2017, p. 524).

O que está em questão é o fato de o diagnóstico ser constituído mediante um envelopamento não adequado da situação por ele diagnosticada e descrita. O termo “envelopamento” neste artigo é utilizado a partir da fenomenológica de Alain Badiou, segundo a qual: “o envelope designa o valor de aparição de uma região do mundo como superior a todos os graus de aparição que ele contém. Superior, em particular, a todas as conjunções que ele contém” (BADIOU, 2006, p. 142). Sob este prisma, a crítica se dirige à escolha da modernidade como o envelope das categorias do diagnóstico histórico feito pelo pensamento decolonial. Nas palavras de Mignolo:

Decolonialidade é, primeiramente, e acima de tudo, libertação do conhecimento (aquilo que eu disse acima sobre a dupla localização do conhecimento, na enunciação e no enunciado), de subjetividades inteligentes e afirmativas que foram desvalorizadas pelas narrativas da modernidade que são constitutivas da matriz colonial de poder. Seu alvo principal é a transformação de sujeitos e subjetividades coloniais em sujeitos e subjetividades decoloniais (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 146).

Nesta pesquisa, não se considerou adequado o envelopamento de Mignolo e Walsh (2018, p. 146) “narrativas da modernidade que são constitutivas da matriz colonial de poder”, pois é um envelopamento que considera o conhecimento (ou a epistemologia) como a causa ou o fundamento da ação, e esse é um diagnóstico bastante cartesiano. É mais adequado afirmar que as narrativas da modernidade se constituíram a partir das (simultaneamente) e depois das (retrospectivamente) ações dominadoras e colonizadoras. Ao escolher o conceito de envelope de Badiou, evita-se a discussão aporética sobre que fenômeno causa e qual ou quais são causados. No mundo humano, não se trata de relações de causa-

efeito, mas de identidade e diferença, de conjunção e disjunção, de tensão entre diferentes fenômenos de conformidade com as propriedades do mundo em que os fenômenos aparecem. Assim, o que é questionado no diagnóstico decolonial conforme expresso por Mignolo não são os seus componentes, que são basicamente corretos, mas o modo como eles são relacionados, o qual descreve o seu aparecer no mundo e os graus de intensidade de suas relações.

Isso leva a uma segunda crítica. Mignolo defende a tese de que a ontologia é decorrente da epistemologia:

O que importa não é economia, política, nem história, mas conhecimento. Melhor, o que importa é história, política, economia, raça, gênero, sexualidade, mas é acima de tudo o conhecimento entretecido em todas essas esferas da práxis, que nos enreda ao ponto de nos fazer crer que não é o conhecimento que importa, mas, na realidade, história, economia, política, etc. A ontologia é feita de epistemologia. Isto é, a ontologia é um conceito epistemológico; ela não está inscrita nas entidades nomeadas pelos substantivos gramaticais. Se pudéssemos dizer hoje que, além do mundo-de-sentido ocidental que privilegia entidades e seres (ontologia; o ser de Martin Heidegger), há mundos-de-sentido que privilegiam relações. (*sic*) Um mundo-de-sentido que privilegia relações não pode ser entendido ontologicamente porque relações não são entidades (elas são relações entre entidades). Chamar de ontologia um mundo-de-sentido constituído por relações e não por entidades (objetos) é um equívoco ocidental equivalente ao de Hernán Cortés chamar de ‘mesquitas’ os edifícios onde os astecas realizavam seus rituais (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 135).

Seria simplista criticar esse diagnóstico de Mignolo mediante a defesa da supremacia da economia, ou da política, sobre o conhecimento, e pior ainda seria acusá-lo de essencialismo. O que ele subordina ao conhecimento não são as ações econômicas, ou o exercício da política, mas a economia, a política etc. enquanto “conceitos” que, em sua opinião, são confundidos com entidades, ou seja, são reificados. Para não deixar dúvidas, na página seguinte, ele esclarece:

Assim, economia e política não são entidades transcendentais, mas constituída através de e por conhecimento e relações humanas. É o conhecimento tecido ao redor de tais conceitos como política e economia que é crucial para o pensamento decolonial, e não a política ou a economia enquanto entidades transcendentais (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 136).

Deixando de lado a discussão sobre a relação epistemologia-ontologia, o primeiro ponto a ser criticado neste diagnóstico é a crença de que todo o mundo-de-sentido ocidental é “ontológico”, isto é, não-relacional. Em outras palavras, ao definir o Ocidente como ontológico, Mignolo desconsidera as narrativas e os discursos ocidentais antiontológicos (no sentido que ele descreve – ou que, na filosofia do século XX, tem sido descrito como ontoteologia [Heidegger], pensamento fundacional [Rorty], pensamento forte [Vattimo], pensamento metafísico [Habermas] ou logocentrismo [Derrida]). O segundo, é que, para quem defende a relacionalidade como a base de uma adequada ontologia, Mignolo define o mundo-de-sentido ocidental (ou Modernidade) de modo não-relacional, construindo a categoria decolonialidade exclusivamente a partir da identidade (entre epistemologia e ontologia) e desconsiderando a diferença (as ontologias relacionais e suas correspondentes epistemologias). Mignolo está correto no que afirma; seu equívoco é a diferença ausente de seu diagnóstico, pois a “modernidade” – mesmo entendida como um discurso e não como uma essência –, não é apenas o discurso da colonialidade e imperialidade; ela também contém, em si, discurso de emancipação e de autonomia. Então, trata-se de analisar a tensão entre a “identidade” (do discurso moderno com a Europa colonizadora) e a “diferença” (com o discurso moderno da colonização).

Mignolo considera que a ontologia correta é uma ontologia *relacional* e, conseqüentemente, que a epistemologia correta também é relacional:

A maioria das culturas e civilizações do planeta vê *relações enquanto no Ocidente nós somos ensinados a ver entidades, coisas. Relações não podem ser chamadas de ontológicas. Se o vocabulário quer ser preservado, então é necessário falar em relacionalidade (discursos sobre a relacionalidade do universo vivo), O que há depende de como nós temos sido programados a nomear o que conhecemos. Assim, a colonialidade do conhecimento implica a colonialidade do ser; elas se movem em duas direções simultâneas*” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 148, grifo do autor).

Ele mesmo, em seu diagnóstico, utiliza uma ontologia não-relacional, ao afirmar a “relacionalidade do universo vivo”. Uma epistemologia relacional diria: “a relacionalidade dos fenômenos no mundo tal ou qual”, uma vez que o conceito de “universo” já é ontológico (ontoteológico ou “metafisicamente fundaciona”). Conseqüentemente, ele é proibido de considerar a presença de ações e de conceitos emancipatórios na história da colonialidade/modernidade europeia, incorrendo em uma autocontradição performativa – seu “enunciado” não corresponde a sua “enunciação”. Assim, seu prognóstico também é passível do mesmo tipo de crítica. “Segue-se, então, que decolonizar o conhecimento e o ser (entidade), para libertar o conhecimento e se tornar aquilo que a colonialidade do conhecimento e do ser impede de conhecer e se tornar, é, a esta altura, a tarefa fundamental da *decolonialidade*, assim como ‘tomar posse’ do estado fora a tarefa fundamental da *decolonização*” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 136, grifos do autor). Uma vez que ele acredita que o conhecimento é a causa da ação, sua solução para o trinômio colonialidade, modernidade e matriz colonial de poder é um novo conhecimento. Prognóstico repetido mais adiante no texto em termos mais abstratos:

Se não há modernidade sem colonialidade, se a colonialidade é constitutiva da modernidade, se a ‘/’, ao mesmo tempo, divide e conecta, então a decolonialidade propõe o desfazimento da modernidade. Isto é, decolonialidade implica demodernidade. Ao mesmo tempo, modernidade/colonialidade gera decolonialidade. Assim, não haveria decolonialidade – e decolonialidade não seria necessária – se modernidade/colonialidade não tivesse criado a necessidade de desconectar-se da retórica da modernidade e da lógica da colonialidade (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 139).

Nesse contexto, a práxis decolonizadora é “teórica”: “não vejo outra práxis que não seja a substituição dos termos (pressuposições, regulamentações) das conversas ontológicas, epistemológicas e econômicas” (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 137). A práxis não é a simples substituição de palavras, mas das condições em que o debate epistemológico e a condução da existência são realizados; ela é a criação de um novo vocabulário e de uma nova conceitualidade que sustentem a práxis libertadora. Não é possível deixar de apontar a semelhança dessa proposta com a tese de Richard Rorty sobre a leitura terapêutica da filosofia e seu conceito de romance: a criação de um novo vocabulário para um novo mundo (RORTY, 1982). Assim, ele reduz o sujeito e a subjetividade ao “conhecimento”, desconsidera a relacionalidade das dimensões do existir do próprio sujeito/subjetividade e impõe um peso demasiadamente excessivo à produção do conhecimento no processo libertador. Ele comete, dessa forma, o erro inverso ao cometido pela tese de que é a ação que vem primeiro e, somente mais tarde, o conhecimento.

A demodernização proposta por Mignolo, desvestida da diferença, faz com que a apropriação de discursos e de narrativas emancipatórios forjados na Europa se dê de modo que subsume esses saberes ao padrão da decolonialidade. O prognóstico, assim, deveria ser mais complexo, iniciando-se com uma descrição relacional mais adequada da modernidade e da colonialidade, para que as forças emancipatórias presentes na história europeia fossem colocadas a serviço da práxis decolonial. Dessa forma, a solução

não pode ser descrita como um pensar “fora” da modernidade, pois esta é constitutiva da identidade colonizada (como afirma o pensamento decolonial), mas deve ser descrita como um pensar “a partir” da condição de busca de contextualização e de decolonialidade em diálogo “com” a temática emancipatória do discurso moderno. O pensar fora da modernidade proposto por Mignolo corre um duplo risco: (a) o de se equiparar ao discurso pós-moderno de negação das metanarrativas, minando o próprio projeto decolonial com uma metanarrativa da decolonialidade; e (b) o de reproduzir o eurocentrismo às avessas, sacralizando os colonizados e demonizando os colonizadores. Pensar “fora” da modernidade seria incorrer no próprio erro hegemônico no discurso moderno de encobrimento do outro. A descoberta da China, a das Américas e a da África, por exemplo, foram, em termos práticos, processos de encobrimento dos outros (ameríndios, orientais, africanos), revestindo-as da roupagem dita civilizatória de centros geopolíticos de poder na Europa (isso porque nem toda a Europa pode ser descrita como colonizadora).

A diferença discutida no artigo em relação a Mignolo, então, é tríplice, pois: (a) sua descrição do trinômio M/C/D é considerada não convincente e incapaz de recuperar os discursos e narrativas anticolonialistas na Modernidade, de modo que os três conceitos, ainda que contra a intenção de Mignolo, acabam por ser reificados; (b) não se considera que a tarefa da descolonização já tenha sido realizada e que se reduza à conquista da autonomia dos estados colonizados – a descolonização contemporânea tem a ver com a autonomia cultural e identitária diante da indústria midiática e da tecnologia cada vez mais crescente; e (c) não se concorda com o envelopamento do diagnóstico e do prognóstico pela via da epistemologia. Entende-se que seria mais adequado um envelopamento mais complexo e menos unidirecional. Apesar disso, a “práxis teórica” que ele descreve como o caminho da decolonialidade é uma das tarefas prioritárias de qualquer movimento em busca de justiça no mundo globalizado atual. No entanto, o modo como a decolonialidade do conhecimento e do ser deve ser realizada por ele apontada não é o mais apropriado. Não se trata de desmodernizar, mas de, a partir da práxis libertadora-contextual, desvendar as tensões do pensamento moderno e, a partir da participação nas práticas decolonizadoras e libertadoras, em diálogo com os saberes não-ocidentais, trazer à tona os potenciais libertadores presentes no pensamento moderno e colocá-los a serviço da libertação humana e do planeta. Nesse contexto, poderia-se evocar Paulo Freire: não é possível libertar o oprimido sem, simultaneamente, libertar o seu opressor.

Ao criticar aspectos do diagnóstico/prognóstico, reconhece-se a parceria como uma proposta da decolonialidade, e não como sua rejeição. Entende-se que um prognóstico mais interessante, do ponto de vista da epistemologia teológica, seria feito mediante a junção dos conceitos de contextualização (e, também, mediação socioanalítica, usado pela TdL) e decolonialidade, o que será feito a seguir, ao se tratar a epistemologia teológica em um ambiente de contextualização, de libertação e de decolonização/modernização/dominação.

Novos rumos para a epistemologia teológica

A discussão sobre contextualização e decolonialidade, neste artigo, restringe-se ao âmbito epistemológico, particularmente da teologia. A tese básica é que a epistemologia teológica não pode ser dependente de conceitos externos a sua lógica epistêmica – uma dependência a que a teologia tem se submetido há séculos, especialmente no período em que teve de refazer seu estatuto epistemológico e institucional no sistema universitário moderno. Uma tese subordinada é a que afirma que a teologia da missão integral e a da libertação não conseguiram superar essa dependência, apenas substituindo a

“filosofia” por outras disciplinas científicas em suas epistemologias (Esta avaliação, guardadas as devidas proporções, aplica-se também aos demais tipos de teologias militantes desenvolvidas a partir do último quarto do século passado). A terceira tese, também subordinada, é a de que se a teologia se pensar como teologia “decolonial”, manterá sua dependência epistêmica, apenas substituindo o saber ou a categoria superior em questão. Pablo Mella também questiona a adoção pura e simples do pensamento decolonial e conclui seu artigo já mencionado afirmando:

De hecho, el giro decolonial se reconoce deudor de la teología de la liberación. Conviene que se profundice esta pista para no caer en una suerte de autocontradicción performativa, en lugar de negarse, programáticamente y de manera empecinada, a reconocer los elementos liberadores del Evangelio de Jesucristo vehiculado por comunidades ciertamente pecadoras, pero que siguen siendo llamadas, sin ningún mérito y por pura gracia divina, a la santidad (MELLA, 2016, p. 457).

Este diagnóstico da epistemologia teológica latino-americana contemporânea não seria possível, é evidente, sem a história das teologias da missão integral, da libertação e sem a das teologias feminista, negra, *queer* e outras que se construíram no continente a partir dos anos 1970. É um diagnóstico, portanto, “autocrítico”, do ponto de vista de uma pessoa participante dessa história e não de alguém que a rejeita.

A citação exposta a seguir consegue, em poucas palavras, sintetizar o problema epistemológico das teologias latino-americanas referida neste artigo: “a teologia não é um saber autônomo. Ela dialoga constantemente com outros saberes na busca por um fazer teologal contextualizado e pertinente” (CUNHA, 2018, p. 319). Ao afirmar que a “teologia não é um saber autônomo”, Cunha revela a dependência epistemológica da teologia a saberes externos, uma dependência, porém, que é imediatamente relativizada na sequência do texto mediante o uso do verbo “dialogar”. Ora, se a teologia “dialoga” com outros saberes, ela só pode fazê-lo se considerar a si mesma como um saber “autônomo”, visto que a autonomia não é o contrário do diálogo, mas da “dependência” – entendida conforme a descrição de Badiou, cuja reflexão pode ser novamente aproveitada:

A ‘dependência’ de um ‘aparecente’ (*apparaissant*) B com relação a um outro, A, é o aparecer de intensidade mais forte que podemos juntar com o segundo que permanece sob a intensidade do primeiro. A dependência é, assim, o envelope do existente (*étants-là*) cuja conjunção com A é de medida inferior à de B. Quanto maior a dependência de B em relação a A, tanto maior é o envelope (BADIOU, 2006, p. 145).

Para lidar com a questão, propõe-se, em primeiro lugar, usar o termo *epistemologia* de forma bastante abstrata, ou seja, focando em suas características formais ou lógicas, e não nas diversas maneiras concretas de se elaborar conhecimento (e.g.: epistemologia contextual, epistemologia feminista, epistemologia da teologia da libertação etc.). Em segundo lugar, constrói-se a epistemologia teológica como (a) um conjunto de quatro elementos heurísticos: hermenêuticidade, criticidade, praticidade e publicidade; e (b) quatro dimensões funcionais: edificante, testemunhal, profética, cognitiva. Dessa forma, considera-se que é possível solucionar dois problemas: o da dependência do saber teológico em relação a outros saberes e o da permanência da epistemologia teológica nos limites da epistemologia moderna não-relacional, ou fundacionalista, a que ela tem se submetido desde que precisou justificar e legitimar seu lugar na instituição universitária. Os componentes da letra (a) proporcionam uma revisão do modo de pensar e de fazer teologia, destacando a sua autonomia sem recusa da confessionalidade, da contextualidade e da dialogicidade, enquanto os da letra (b) proporcionam uma nova tipologia teológica, não subordinada às disciplinas acadêmicas, como é o caso da tradicional tipologia: sistemática (que

incorpora o que no âmbito católico-romano se distingue entre teologia “fundamental” e “dogmática” ou sistemática), bíblica, histórica, prática¹⁰.

Nessa descrição epistemológica, a teologia se caracteriza pelo conjunto dos quatro elementos heurísticos, assim como pelo conjunto de suas funções. Ou seja, toda teologia específica é simultaneamente “hermenêutica, crítica, prática, pública” e “edificante, testemunhal, profética e cognitiva”. As diferenças entre teologias específicas ocorrem no modo como os elementos são concebidos e relacionados entre si, ou, na linguagem de Badiou, nas diferentes intensidades de cada “aparecente” no mundo daquela teologia específica e suas respectivas conjunções e envelopamento. Por exemplo: no plano da heurística, a teologia feminista é predominantemente crítica (das teologias “quiriárquicas”, por exemplo, para usar um termo de Elisabeth S. Fiorenza), enquanto, do ponto de vista funcional, é predominantemente profética – como é o caso de todas as teologias predominantemente militantes cujo sujeito/agente é uma categoria específica de pessoas injustiçadas (feminista, negra, *queer*, pós-colonial etc.). Os demais elementos do conjunto são envelopados pela a hermenêuticidade, pela praticidade e pela publicidade, as quais estão a serviço da dimensão crítica e a edificação, o testemunho e a cognição estão a serviço da dimensão profética.

Já as teologias da missão integral e da libertação são envelopadas de modo distinto: no plano heurístico, sobressai-se a dimensão da praticidade, enquanto no funcional predomina a edificante (ambas desempenham um papel intraeclesial muito intenso) – o que, é claro, não elimina os demais elementos dos conjuntos heurístico e funcional. Essa caracterização poderia ser questionada, sendo substituída pela das teologias militantes do parágrafo anterior. Todavia, o testemunho de teólogos da missão e da libertação justifica a escolha aqui efetuada. Para a teologia da libertação, pode-se repetir Baptista:

[...] se a TdL na perspectiva decolonial estiver fiel à sua missão, à libertação ou à decolonização, a *práxis* é sua comprovação. As concepções decoloniais e as críticas das teologias pós-coloniais também deveriam usar esse critério de verificação. Pode-se aqui recordar o evangelho de Mateus, capítulo 25: tive fome, tive sede, estive na prisão [...] (BAPTISTA, 2016, p. 509, grifo nosso).

Para a teologia da missão integral: “Não só a nossa experiência de Cristo deve ser testada diante de um critério passado (a vida, ministério e morte de Jesus), e vice-versa, mas ela também deve ser verificada na transformação das atuais situações de opressão” (COSTAS, 1982, p. 16).

A partir dessa caracterização epistemológica, é possível também distinguir teologias específicas por suas metodologias. Por exemplo: a teologia da missão integral desenvolveu uma metodologia predominantemente antropológico-cultural com seu conceito de contextualização e com sua hermenêutica contextual. A teologia da libertação desenvolveu uma metodologia predominante sociológica ou socioeconômica (mediação socioanalítica). Todavia, ambas utilizaram, em textos específicos, metodologias distintas da predominante. E isso vale para toda e qualquer teologia específica que tenha diferentes sujeitos/agentes e uma produção plural de obras particulares.

Essa categorização não é um juízo de valor dessas teologias, apenas um juízo descritivo. É inevitável que uma teologia específica seja envelopada de alguma maneira, o que não impede que seus artigos, livros ou obras específicas tenham um outro envelopamento, e.g., que textos de teologia da libertação sejam predominantemente proféticos, ou que textos da teologia da missão integral sejam predominantemente cognitivos, etc. O papel da categorização é destacar que a epistemologia teológica é constituída enquanto o “conjunto” desses elementos e não enquanto a soma desses elementos individuais. Ao formular a

¹⁰ Uma descrição mais abrangente desta epistemologia pode ser consultada em Zabatiero (2011).

epistemologia teológica enquanto um conjunto que inclui a “praticidade” e a “publicidade” possibilita-se a superação das epistemologias “idealistas” e objetivistas (naturalistas redutivas) que se restringem à criticidade (algumas incorporando a hermenêuticidade). Em outras palavras, a formulação abstrata da epistemologia teológica atende aos requisitos da valorização das “epistemologias do sul” (para usar a linguagem dos textos de Boaventura de Sousa Santos), bem como às demandas das perspectivas pós-coloniais e decoloniais.

A formulação é abstrata, de modo que só fará sentido adequado se constituída e interpretada em termos distintos dos estabelecidos pela epistemologia fundacionalista moderna. Como destacou corretamente Mignolo, nós é que devemos estabelecer os termos, ou seja, as condições do diálogo com a própria história e tradição epistemológicas. Em outras palavras, a “hermenêuticidade” não poderá se resumir à reprodução das teorias hermenêuticas europeias; ela terá de ressignificar essas teorias a partir do conjunto de categorias epistemológicas e de sua construção contextual mediante saberes locais e práticas libertadoras ou emancipatórias. Como um exemplo de consequências teórico-práticas e pedagógicas dessa nova construção da epistemologia teológica, torna-se necessário que seja superado o modo “universitário-disciplinar” de fazer teologia, com sua fragmentação das dimensões epistêmicas em disciplinas também internamente fragmentadas. Nesse sentido, destacam-se dois casos particulares:

(1) permanecer nos limites do paradigma exegético histórico-crítico é obrigatoriamente fragmentar a interpretação do texto bíblico, distinguindo exegese (método científico de recuperação do “sentido original” do texto e de “reconstrução diacrônica” de sua elaboração) de hermenêutica (a compreensão crítica do texto a partir de práticas e saberes da pessoa que interpreta o texto). Constatou-se que, na interpretação bíblica do continente americano, no âmbito das teologias emancipatórias aqui referenciadas, a prática exegética está subordinada ao método histórico-crítico (ou histórico-gramatical que predomina em ambientes do protestantismo de missões e do pentecostalismo), enquanto a hermenêutica está subordinada à militância. Nem a hermenêutica contextual da teologia da missão integral, nem a leitura popular da Bíblia no âmbito da teologia da libertação foram capazes de levar à superação do paradigma disciplinar histórico-crítico/gramatical, o que explica as tensões entre leitura popular da Bíblia (e/ou leitura sociológica da Bíblia) e hermenêutica contextual com relação à exegese histórica acadêmica e aos esforços para colocar a exegese histórica a serviço da práxis emancipatória. O testemunho mais recente dessa não-superação – embora com uma consciência crítica importante – é o dossiê “Métodos histórico-críticos de interpretação bíblica –, avaliação e perspectivas”: *Estudos Teológicos*, v.59, n.2, 2019. Do ponto de vista epistemológico, o problema da metodologia exegética histórico-crítica é confundir a “historicidade” (o fato de que o texto pertence a um dado momento histórico) com a sua “significação”, de modo que a interpretação do texto, ao invés de ser uma prática hermenêutica, torna-se uma prática historiográfica. Assim, embora não deixe de oferecer resultados interpretativos importantes e de proporcionar um volume de conhecimentos históricos indispensáveis para a interpretação de textos bíblicos, a exegese histórico-crítica (e a histórico-gramatical) não foi epistemologicamente afetada pela filosofia hermenêutica – seja a de Gadamer, ou a de Ricoeur, ou a de Vattimo etc. – e muito menos pelas abordagens não-europeias.

(2) permanecer nos limites da estruturação disciplinar universitária da teologia é obrigatoriamente praticar a teologia sistemática e a bíblica na forma da “disjunção” e não da “conjunção”, ainda que haja o claro reconhecimento do caráter normativo da Escritura (e Tradição) nas obras de Teologia Sistemática. A evidência mais incisiva dessa fragmentação no continente americano é a ausência de produção de uma coleção de Teologia Bíblica ao mesmo nível da coleção de Teologia Sistemática publicada pela Vozes (Teologia e Libertação). A única produção relativamente equivalente à da coleção sistemática foi a do Comentário Bíblico Latino-americano que, por diversas razões, ainda não tem volumes de comentário a todos os livros da Escritura. Os já publicados dessa série manifestam, de diferentes modos, a tensão

entre ler a Bíblia a partir do contexto latino-americano e da práxis libertadora com a lógica do método histórico. Originalmente publicada pela Editora Vozes, a série é agora publicada pela Fonte Editorial. No ambiente “evangelical”, há um esforço similar, com todos os livros da Bíblia já contemplados, em um volume único, no Comentário Bíblico Contemporâneo, cujo editor geral é C.R. Padilla.

Ao limitar-se à discussão especificamente epistemológica, parte do diagnóstico/prognóstico do pensamento decolonial é aplicável e deveria ser seguido pelos praticantes das teologias latino-americanas:

O alvo é criar, ao invés de ser dependente da criatividade dos atores e instituições que produzem e mantêm as narrativas da modernidade. Re-existir significa usar o imaginário da modernidade ao invés de ser usado por ele. Ser usado pela modernidade significa que a colonialidade opera sobre você, controla você, molda suas emoções, sua subjetividade, seus desejos. A desconexão demanda uma transformação na direção do usar ao invés de ser usado. Ela propõe desconectar-nos do emaranhamento do decolonial com a modernidade/colonialidade (MIGNOLO; WALSH, 2018, p.147).

As seguintes qualificações, porém, são necessárias: (a) desde que o projeto epistêmico “decolonial” seja reelaborado à luz da crítica acima esboçada; (b) desde que se reconheça que um longo caminho já tem sido percorrido nessa “utilização” da “modernidade” pelas teologias latino-americanas do último quarto do século passado até hoje. Não se trata, então, de “começar” a usar o imaginário da “modernidade”, mas de levar às últimas consequências o processo de utilização já realizado nas últimas cinco décadas. Entre outros aspectos, as teologias latino-americanas precisam dialogar mais intensamente com as realidades, com os agentes e com as teologias de outros continentes de modo a se apropriar mais plenamente do “imaginário moderno” e construir sua universalidade de modo mais dialogal. Essas qualificações vão na mesma direção da proposta de Paulo Agostinho:

A TdL, na perspectiva decolonial, como teologia contextual, busca sua universalidade respondendo aos clamores específicos das pessoas e populações oprimidas, e tem que continuar avançando na luta pela libertação e decolonização. Como diz Paulo aos Gálatas (4,1): “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçam firmes e não se deixem submeter novamente ao jugo de escravidão”. Isso exige vigilância contra a violência e toda forma de colonialidade: do poder, do saber/conhecer (epistêmica), do ser e da natureza, como formula o pensamento decolonial. Romper com a tradição encrustada não é fácil. E, na perspectiva crítica de Juan Luis Segundo, deve-se libertar e decolonizar a teologia e a própria teoria decolonial (BAPTISTA, 2016, p. 512).

O trecho de Baptista, que fala de uma “perspectiva” decolonial da TdL e a define como uma teologia “contextual”, pode ser utilizado para descrever o lugar da “contextualização” e da “decolonialidade” na epistemologia teológica aqui proposta. Em primeiro lugar, a “contextualidade” (a categoria abstrata que engloba a ação de contextualizar) não pertence à epistemologia, mas à condição humana. A contextualidade é uma das características do aparecer do ser humano no mundo e, conseqüentemente, é prévia a qualquer tipo de epistemologia – inclusive a das ciências duras. Epistemologicamente ela é mobilizada na colocação em ação da hermenêuticidade. Já a decolonialidade, redefinida como a categoria abstrata que engloba a ação de descolonizar (desimperializar), também não pertence à epistemologia, mas é uma atitude ética e um posicionamento político diante de uma dada realidade histórico-social. Com essa redefinição, entende-se estar fazendo o que foi proposto por Baptista (2016, p. 512) “deve-se libertar e decolonizar a teologia e a própria teoria decolonial”. Epistemologicamente ela é mobilizada na colocação em ação da praticidade; porém, uma vez que as quatro características epistemológicas operam

em conjunto, situar a contextualização na hermenêutica não significa que esteja ausente das demais características, e isso também vale para o situar a decolonialidade na praticidade.

Considerações Finais

Realizado o percurso argumentativo deste artigo, a principal conclusão a ser formulada é que a tarefa adiante não é a de transformar a teologia (da missão integral, da libertação, feminista etc.) em teologia “decolonial” (ou pós-colonial), mas de continuar o diálogo com o pensamento decolonial, o pós-colonial, assim como tem sido feito com outras formas de pensamento e analítica sociocrítica. Esse diálogo epistemológico, porém, deve ser realizado “a partir da teologia”, em seus próprios termos, e não mediante a dependência em relação aos termos dos outros saberes com quem dialogamos. Também é uma tarefa prioritária para as teologias latino-americanas a continuidade (de) e a ampliação do diálogo interteológico, especialmente fazendo interagir os dois grandes movimentos teológicos latino-americanos dos anos 1970-1980 – a teologia da libertação e a da missão integral, que caminharam muito mais paralelamente do que integradamente. Uma terceira tarefa, mais tipicamente teórica, será a descrição concreta de cada uma das categorias heurísticas e funcionais e suas respectivas metodologias e ênfase de trabalho. A partir desta terceira tarefa, será necessário, por fim, revisar o caráter disciplinar da Teologia e sua dimensão pedagógica – ou seja, os currículos e os processos didáticos de formação em teologia.

Referências

- BADIOU, A. *Logiques des mondes: être et l'événement (L')*. Paris: Seuil, 2006. t. 2, p. 142-145.
- BALLESTRIN, L. M. A. Modernidade/colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. *Revista Dados*, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.
- BAPTISTA, P. A. G. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 491-517, 2016.
- BARRETO JR., R. C. *Evangélicos e pobreza no Brasil: encontros e respostas éticas*. São Paulo: Recriar, 2019.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 9-23.
- COSTAS, O. E. *Christ outside the gate: mission beyond christendom*. New York: Orbis Books, 1982.
- CUNHA, C. A. M. Teologia decolonial e epistemologias do sul. *Interações*, v. 13, n. 24, p. 306-333, 2018.
- GARCÍA-JOHNSON, O. *Spirit outside the gate: decolonial pneumatologies of the American Global South*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2019.
- GONDIM, R. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- LONGUINI NETO, L. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.
- MELLA, P. La teología latino americana y el giro decolonizador. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 439-461, 2016.
- MIGNOLO, W.; WALSH, C. E. *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.
- PADILLA, C. R. Rumo a uma hermenêutica contextual. *Estudos Teológicos*, v. 24, n. 3, p. 225-249, 1984.
- PADILLA, C. R. *Missão Integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja*. São Paulo: FTL-B Temática, 1992.
- RORTY, R. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

ZABATIERO, J. P. T. M. *Para um método teológico*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

ZABATIERO, J. P. T. M. Novos rumos de uma hermenêutica contextual: 35 anos de 'Rumo a uma hermenêutica contextual', de C. R. Padilla. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, p. 126-141, 2017a.

ZABATIERO, J. P. T. M. *Hermenêutica Contextual*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2017b.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

ZABATIERO, J. P. T. M. Contextualização e Decolonialidade: repensando a Epistemologia Teológica. *Reflexão*, v. 45, e204900, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4900>