

FACULDADES EST

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

EDUARDO SALES DE LIMA

A INVENÇÃO DO PECADO

POR UMA TEOLOGIA PÓS/DE-COLONIAL

São Leopoldo

2020

EDUARDO SALES DE LIMA

A INVENÇÃO DO PECADO
POR UMA TEOLOGIA PÓS/DE-COLONIAL

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em
Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Tradições e
Escrituras Sagradas
Linha de pesquisa: Estudos de Texto e
Contexto Bíblicos

Orientador: Nelson Kilpp

São Leopoldo

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L732i Lima, Eduardo Sales de
A invenção do pecado : por uma teologia pós/de-
colonial / Eduardo Sales de Lima ; orientador Nelson
Kilpp. – São Leopoldo : EST/PPG, 2020.
197 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2020.

1. Poder (Teologia cristã). 2. Poder (Ciências
sociais). 3. Pecado. 4. Teologia pós-colonial. 5. Bíblia –
Hermenêutica. 6. Graça (Teologia). I. Kilpp, Nelson,
orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

EDUARDO SALES DE LIMA

A INVENÇÃO DO PECADO
POR UMA TEOLOGIA PÓS/DE-COLONIAL

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em
Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Tradições e
Escrituras Sagradas
Linha de pesquisa: Estudos de Texto e
Contexto Bíblicos

Data: 10/03/2020

Nelson Kilpp – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Flávio Schmitt – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Valério Guilherme Schaper – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Érico Hammes – Doutor em Teologia - PUCRS

Luiz José Dietrich – Doutor em Teologia - PUCPR

AGRADECIMENTO

Nestes quatro anos de trabalho, com certeza, sem o auxílio e apoio dos familiares, colegas de trabalho, alunos e companheiros de estudo, professores, funcionários da EST, sem ajuda não teria conseguido concluir esse trabalho.

Agradeço a Deus que me motivou e capacitou, mesmo nos momentos mais difíceis sempre revelou caminhos possíveis. Seu cuidado e apoio superaram as minhas expectativas.

Agradeço a minha falecida mãe, Ida Gotchalk, que sempre me incentivou a estudar, mesmo após seu recolhimento sua voz sempre me acompanha me motivando a estudar e pesquisar.

Agradeço a minha família. Minha esposa, Alaisa e meus filhos, Lael e Nicole. Provavelmente foram os que mais sofreram durante minha pesquisa, seja por minha ausência ou pelo nervosismo e ansiedade que geralmente me encontrava. Sou grato ao apoio e paciência de vocês.

Agradeço também aos professores da EST que, na minha formação acadêmica (mestrado e doutorado), foram parceiros. A humildade e qualidade do ensino tornaram-se referenciais para meu trabalho com professor. Também agradeço aos meus orientadores, prof. Ênio Müller e o prof. Nelson Kilpp. Também agradeço ao apoio e auxílio dos professores que me incentivaram e apoiaram mesmo diante das dificuldades da minha tese.

Lembro também dos funcionários da EST, da Carla na secretaria e dos demais colegas que trabalharam para que esse momento fosse uma realidade.

Enfim, lembro-me dos meus colegas e amigos. Dos momentos felizes em que pudemos nos sentar aos pés de Lutero (busto) e discutir teologia, ou nos corredores dos dormitórios, nos congressos ou brincando e jogando bola. Foram momentos muito bons, dos quais já estou com saudades.

A todos vocês, o meu mais sincero agradecimento.

RESUMO

A presente tese propõe uma investigação documental e bibliográfica. No âmbito geral, a pesquisa investiga a relação entre as lógicas de poder, a teoria pós/de-colonial e o sentido do termo ‘pecado’. O objetivo é compreender como as estruturas de poder manipulam mecanismos de opressão presentes, inclusive, no testemunho bíblico. Para alcançar essa finalidade foram traçados alguns objetivos específicos: 1) identificar a relação entre interpretação e poder; 2) pesquisar as principais analíticas do poder para entender seu funcionamento; 3) aplicar métodos de leitura pós/de-colonial para leitura do texto bíblico; 4) identificar no texto bíblico a possibilidade de uma teologia pós/de-colonial. O resultado da pesquisa pretende servir como método de análise para compreensão pós/de-colonial dos textos bíblicos. A pesquisa sugere que, a partir dos dados analisados, a ideia de pecado se impôs como uma estrutura de poder e alcançou sentido epistêmico na fixação legal passando a configurar a realidade na perspectiva dos dominadores. Sugere também que movimentos de resistência e teologias de fronteira se impuseram às estruturas de poder, ainda que não tenham alcançado a longa duração. Por fim, a pesquisa demonstra que a opção pós/de-colonial já era realizada no Primeiro e Segundo Testamentos e, a aproximação com as teorias de “classificação social” de Anibal Quijano e a “mentalidade de fronteira” de Walter D. Mignolo, teorias que possibilitaram uma hermenêutica não-classificatória, onde o pecado não é alienador da relação com Deus e a graça revelou-se como teologia pós/de-colonial.

Palavras-chave: Pós/de-colonial, fronteira, classificação-social, poder, graça.

ABSTRACT

This thesis proposes a documentary and bibliographical investigation. Overall, the research investigates the relationship between the logic of power, post/de-colonial theory and the meaning of the term sin. The aim is to understand how power structures manipulate mechanisms of oppression present even in biblical witness. To achieve this purpose some specific objectives were outlined: 1) to identify the relationship between interpretation and power; 2) research the main analytics of power to understand its operation; 3) apply post /de colonial reading methods for reading the biblical text; 4) identify in the biblical text the possibility of a post /de-colonial theology. The result of the research is intended to serve as a method of analysis for post /de-colonial understanding of biblical texts. The research suggests that, from the data analyzed, the idea of sin imposed itself as a power structure and reached an epistemic sense in the legal fixation, starting to configure reality from the perspective of the dominators. It also suggests that resistance movements and frontier theologies have imposed themselves on power structures, even though they have not attained longevity. Finally, the research demonstrates that the post /de-colonial option was already made in the first and second testaments, and the approximation with Anibal Quijano's "social classification" theories and Walter Mignolo's "frontier mentality" made possible an unclassified hermeneutics, where sin is not alienating the relationship with God and grace has proved to be a post/de-colonial theology.

Keywords: Post/de-colonial, frontier, social classification, power, grace.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	07
1 INTRODUÇÃO	13
2 A INTERPRETAÇÃO COMO FORMA DE PODER	21
2.1 A interpretação, a escrita e as formas de dominação	22
2.2 Paradigmas e pressupostos epistemológicos	25
2.3 Interpretação, hermenêutica e o senso comum	28
2.4 Pós/de-colonialismo, desobediência epistêmica e pensamento de fronteira	32
2.5 Teologia pós/de-colonial	37
2.6 Proposta para uma hermenêutica pós/de-colonial	42
2.6.1 Hermenêutica pós/de-colonial e classificação sócio religiosa	47
2.6.2 Hermenêutica pós/de-colonial: outras histórias possíveis	50
2.7 Hermenêutica pós/de-colonial e a invenção do pecado	56
2.8 Conclusão	57
3 PODER: VONTADE, ESTRUTURA, PÓS-ESTRUTURA	59
3.1 Definições: proposta inicial	59
3.2 A percepção essencial do poder	60
3.3 A percepção histórica do poder	63
3.4 A percepção simbólica do poder	71
3.5 Poder simbólico: a analítica de Anibal Quijano	74
3.6 Conclusão	80
4 A INVENÇÃO DO PECADO: UM OLHAR PÓS/DE-COLONIAL	83
4.1 O pecado como tema pós/de-colonial	83
4.2 O conceito de pecado: compreensões plurais	88
4.2.1 Outras histórias possíveis para o termo ‘pecado’	93
4.3 O pecado segundo análise epistemológica do biopoder	97
4.4 Epistemologias classificatórias a partir da ideia de pecado na Bíblia	105
4.4.1 Disputa apodítica e controle da narrativa de Caim e Abel	105
4.4.2 Recepção e controle na narrativa de Gênesis 3 (a “queda”)	108
4.4.3 Controle apodítico em outras narrativas familiares no texto de Gênesis	109
4.5 Paradigmas epistemológicos na formação dos conceitos de pecado	111
4.5.1 Paradigmas oficiais: o pecado como desobediência	112
4.5.2 Paradigmas de resistência epistemológica	115

4.5.2.1 Paradigmas acadêmicos sobre os profetas	116
4.5.3 Além do paradigma acadêmico: o pecado como forma de violência	123
4.5.4 O pecado sob a influência epistemológica dos sacerdotes	129
4.5.5 Influência epistemológica da dominação grega: percepções de fronteira	135
4.5.6 Outras percepções de pecado no período grego	138
4.6 Conclusão	140
5 POSSIBILIDADES PÓS/DE-COLONIAIS NA BÍBLIA E TEOLOGIA	143
5.1 A razão pós/de-colonial: o pecado entre o “velho” e o “novo”	144
5.2 A teologia na fronteira: Paulo, os gentios, a lei e o pecado	147
5.2.1 Outra história possível: o fim do pecado	159
5.2.2 A graça como proposta de desobediência epistemológica	161
5.2.3 Conclusão: Paulo como pensador de fronteira	164
5.3 Os evangelhos e a epistemologia não-classificatória	167
5.4 Estruturas de longa duração: o retorno das leituras classificatórias	173
5.5 Possibilidades de uma teologia sem o pecado	177
5.6 Conclusão	178
6 CONCLUSÃO FINAL	181
REFERÊNCIAS	185

1 INTRODUÇÃO

Como surgiu a ideia de escrever sobre a invenção do pecado? Há mais de vinte anos tenho atuado como professor de teologia e formado diversos grupos de leitura bíblica. No começo eram leituras mais introdutórias e, com o desenvolver das pesquisas, a compreensão pessoal de que a teologia parecia alienada e distante dos textos bíblicos amadureceu. Uma proposta que me cativou foi a história dos pré-reformadores, em especial, por John Wycliff¹ e os lolardos na retomada da leitura bíblica para um retorno à simplicidade do evangelho. No fundo eu estava indignado com a indiferença das comunidades cristãs frente leitura bíblica. Assim, elaborei um programa de leitura da Bíblia, verso a verso, em três anos. Foi uma experiência ótima, não apenas pela releitura das escrituras, mas pela proposta de leitura em grupo. A necessidade de estudar sobre o pecado e outros mecanismos de dominação relacionados ao texto bíblico surgiu nos questionamentos dos grupos frente aos textos de violência, contradições, diferentes imaginários de Deus e, principalmente, da necessidade de entender a continuidade histórica do pecado.

Durante as aulas, perceber a mudança em participantes dos grupos de leitura, principalmente, frente aos textos que exerciam poder opressor sobre suas vidas foi muito recompensador. Nesse caminho observei que as maiores transformações surgiam em quem reconstruía o imaginário de Deus a partir de suas experiências, pois, libertava-se de imaginários opressores com as diversas formas de subjugação religiosa. De todas as leituras, as compreensões sobre o pecado eram as mais procuradas. Quando entendiam a graça como superação do pecado e sua realidade classificatória², migravam para outra história possível. Essas leituras motivaram o aprofundamento acadêmico que propus na entrevista para esse doutorado.

Claro que minha pesquisa sobre o pecado começou bem antes. Nas leituras da Bíblia, além da dissonância com a realidade, os textos de Paulo sobre o pecado eram uma “pedra no meu sapato”. Algo estava errado! Por que as comunidades que eu frequentava enfatizavam tanto o pecado se Paulo está dizendo que não há mais pecado? Por que enfatizar o pecado se o fim da lei é Cristo e a salvação é somente pela graça? Foi buscando esse entendimento que comecei

¹ AZEVEDO, Leandro Villela de. *As Obras Inglesas de John Wycliffe inseridas no contexto religioso de sua época: Da Suma Teológica de Aquino ao Concílio de Constança, Dos Espirituais Franciscanos a Guilherme de Ockham*. Tese de Doutorado em História. USP. São Paulo. 2010.

² A compreensão de classificação segue a proposta teórica de Anibal Quijano sobre as classificações sociais. Ele utiliza a classificação, desclassificação e reclassificação como processo na ação decolonial. Assim, o pecado enquanto realidade classificatória é uma afirmação da classificação social que a ideia de pecado produz. QUIJANO Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of world-systems research*. VI, 2, 342-386, 2000.

a pesquisar sobre o pecado antes mesmo de começar o bacharelado em teologia. Embora seguisse a tradição da igreja, no fundo, nunca estive satisfeito. Por várias vezes discuti com meus colegas de estudo. Enfim, era mais fácil eu estar errado e “toda” a igreja estar certa. Entretanto, após aprofundamento na pesquisa, fui desenvolvendo mais certeza de que a compreensão do pecado praticada nas comunidades cristãs que eu conhecia estava, no mínimo, imprecisa. Assim, empreendi nesse doutorado a busca por responder a pergunta: Seria o pecado uma invenção para controlar as pessoas?

O problema da pesquisa é apresentado a partir da pergunta relacionada às estruturas de poder: O pecado foi uma invenção ideológica para controle e manutenção das estruturas que ocultou a graça de Deus disposta desde sempre para a humanidade? Essa ação de ocultamento continua atuando pela história de longa duração e, em muitos casos, ainda é necessário convencer a humanidade de que Deus a ama?

Importante informar que este trabalho não se opõe ao pecado em si. Entende-se que ele existe como transgressão às normas, valores, costumes etc, é algo inerente à existência humana. Esse trabalho não pretende refutar o pecado enquanto característica da natureza humana, mas, com o título “A invenção do pecado”, pretende-se abordar como a ideia de pecado recebeu conteúdos das estruturas de poder para atender a propósitos determinados. O objetivo é lidar com as ideias e conceitos que forneceram sentido geral para o termo ‘pecado’, como esses sentidos foram elaborados e se relacionaram com as sociedades produzindo formas de controle e dominação, principalmente em contextos coloniais.

Para validação do objetivo acima é preciso que a pesquisa aborde: 1. A interpretação e sua relação com as estruturas de poder; 2. O imaginário conceitual do termo poder e sua relação com a realidade e, por fim, 3. As compreensões do termo ‘pecado’ e sua relação como os imaginários de poder. De posse dessas pesquisas é possível argumentar se há relação direta entre o desenvolvimento da ideia de pecado e as formas de dominação. Assim, de posse dessa conclusão serão propostas provocações voltadas para construção de teologias outras, conscientes das estruturas de poder na elaboração dos discursos sociais.

Considerando a questão chave acima, é importante também descrever os objetivos estabelecidos para a proposição da tese. De modo geral, o objetivo dessa pesquisa é investigar a relação entre o conceito de pecado utilizado nas escrituras e as formas de poder epistemológico e do biopoder³.

³ O termo biopoder foi cunhado por Foucault e refere-se ao papel das estruturas de poder no controle e usufruto da vida como sinônimo de poder. “Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho

De maneira específica, quatro objetivos foram traçados:

Primeiro, investigar as relações entre interpretação e poder. Para esse empreendimento foi desenvolvida pesquisa no primeiro capítulo buscando analisar como a epistemologia influencia as interpretações. A opção pelo estudo do senso comum foi relevante para entender as formas ideológicas presentes no discurso popular e entender como se relacionam com o biopoder. Optou-se por uma análise voltada para a compreensão das vozes silenciadas pelos instrumentos de poder e, nessa linha, apontar as relações entre interpretação e poder segundo as teorias pós/de-coloniais e sua aproximação com as propostas de interpretação teológica e bíblica.

Quanto ao termo escolhido ‘pós/de-colonial’, também se trata de uma aplicação ampla. As propostas dos teóricos seguem diferentes padrões e nomenclaturas. As linhas de pesquisa cultural são conhecidas como estudos pós-coloniais. Já os movimentos de resistência cultural são reconhecidos como descoloniais. Ao denominar ‘pós/de-colonial’ pretende-se apenas referenciar o todo. O uso dos termos ‘decolonial’, ‘pós-colonial’ e ‘descolonial’ individualmente são referências a grupos específicos.

Segundo, estudar as analíticas do poder e compreender as dinâmicas passíveis de interpretação. No segundo capítulo, para esse desenvolvimento, a pesquisa se dedicou às principais analíticas do poder consagradas na história. O estudo sintetizou e propôs uma perspectiva didática pelo poder classificado em três campos de estudo: o da essência, o da história e dos símbolos. Por fim, na perspectiva simbólica, a teoria pós/de-colonial foi identificada como relevante para essa análise, isso devido a sua leitura do poder em perspectiva epistemológica.

A utilização do termo ‘analítica’ foi escolhida em razão de tratar-se de um modelo de análise e não de uma análise por si. Entendeu-se ser mais precisa a utilização da palavra ‘analítica’. O estudo percorrido também desenvolveu um grande período de tempo e espaço. O objetivo era propor um estudo amplo das *Analíticas do poder*, o que não foi encontrado esboçado em um único livro, apenas poucas e pequenas referências aos métodos com acentos bem tendenciosos. O caminho percorrido centralizou a pesquisa em três grandes áreas: o poder considerado essencialmente, historicamente e simbolicamente. Nesse último foram abordados diversos elementos que, na atualidade, não foram considerados como analíticas do poder⁴. O

de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade I: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.132.

⁴ Os estudos pós/de-coloniais, embora tenham a questão do poder epistemológico como seu foco principal, não aparecem nos manuais ou programas de pesquisa como métodos analíticos do poder.

estudo da teoria pós/de-colonial⁵ surge no fim desse período. Sua inclusão nas analíticas deve-se ao fato de ter empreendido grandes pesquisas na compreensão do poder e das dinâmicas que o envolvem, merecendo não apenas ser contado como analítica, mas como proposta de maior precisão devido a sua compreensão do poder em dimensão epistemológica.

Terceiro, entender como as estruturas de poder influenciaram as escrituras e o uso da ideia de pecado como forma de controle e classificação social. Para alcançar esse objetivo, no quarto capítulo empreendi pesquisa no Primeiro Testamento, uma leitura a partir de observações à luz das analíticas do poder, desenvolvendo uma atenção especial para os métodos de dominação epistêmicos. A escolha do Primeiro Testamento para essa tarefa se deve à maior quantidade de textos e períodos para análise, e também o desenvolvimento mais transparente dos conflitos entre as estruturas de poder.

Para desenvolver tal pesquisa, a delimitação foi um problema sério. É preciso delimitar, mas como trabalhar com tamanho empreendimento sem realizar cortes que sacrifiquem o sentido? Minha pesquisa fala sobre o pecado na leitura bíblica, mas tem fundo teológico, também trata com termos do hebraico e do grego, com o Primeiro e o Segundo Testamentos⁶, e procura apontar elementos na história das religiões. Para fundamentar essa proposta, pretende-se pontuar alguns textos bíblicos como modelos, mas a proposta tem alcance maior, de perceber o pecado não apenas como um tema, mas como uma história. Para esse resultado a dimensão temporal e geográfica são relevantes para fundamentar o lastro estrutural a fim de identificar a possibilidade histórica. Para fins de pesquisa foi utilizado o método de amostragem típica⁷ para seleção de textos, verificação das hipóteses e aplicação das teorias. No geral procurou-se empreender uma leitura bíblica integral. O propósito era vigiar e, se fosse o caso, romper com

⁵ A utilização do termo pós/de-colonial, tem sentido abrangente e procura descrever os diversos estudos seja os pós-coloniais, decoloniais e descoloniais. A proposta de uma definição única se mostra reducionista e seguindo a epistemologia eurocêntrica. Assim, a proposta do termo pós/de-colonial não agrega ou define o sentido, apenas indica a abrangência incluindo todo o bloco de pesquisas. Uma definição com caráter acadêmico será elaborada no tópico 2.4.

⁶ O termo ‘Antigo Testamento’, ou escritos antigos é desconhecida do Novo Testamento. Segundo Erich Zenger, foi o distanciamento entre igreja e judaísmo que criou a designação ‘Antigo Testamento’. Diante disso afirma também a necessidade de sempre se expressar uma função corretiva, pelo termo ‘Primeiro Testamento’. Essa designação é mais bíblica (Hb 8:7,13; 9:1,15,18) e também é usada na Septuaginta (Lv 26:39-45). Possui sentido de início e fundamento, a primeira parte da Bíblia cristã, “fundamento básico”. Possui implicações positivas: Evita depreciação, reproduz corretamente fatos históricos, é teologicamente correta pois afirma que a aliança com Israel é o “começo” da aliança, remete a um Segundo Testamento. ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p.20-21.

⁷ A proposta de amostragem típica, abordada por Laville e Dionne, é entendida como não-probabilística, onde são deliberadamente reunidos elementos considerados exemplares ou típicos de um determinado grupo. LAVILLE, Christian; Dionne Jean. *A Construção do Saber: Manual de metodologia de pesquisa em ciências humanas*. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: UFMG, 1999. p.171 e 332.

o paradigma epistemológico eurocêntrico⁸ usado na leitura bíblica que limita a pesquisa em Primeiro ou Segundo Testamentos e, também, entre teologia sistemática e teologia bíblica. O tema do pecado na Bíblia tem uma história com começo, meio e fim, estudá-lo apenas no Primeiro ou no Segundo Testamento trataria parcialmente do tema. Pensar a partir de uma teologia bíblica sem compreender como esta foi influenciada pelas teologias sistemáticas também seria uma leitura parcial. Nessa perspectiva foi proposta uma leitura de fronteira⁹, um entre-lugar¹⁰ para analisar o termo de forma ampla e perceber possíveis formas de poder epistêmico presentes na Bíblia e, por sua vez, na formação da ideia de pecado.

Na pesquisa em textos bíblicos ressaltou-se as estruturas epistemológicas de dominação. Para isso, demonstrou-se a presença de quatro frentes ideológicas disputando o sentido epistêmico das escrituras, os textos sob influência da monarquia, dos escritos de resistência¹¹ (profetas), dos sacerdotes e dos sábios. Grupos usados para amostragem típica. Essa delimitação ideológica não apenas caracteriza o Primeiro, mas também parte do pensamento no Segundo Testamento. Na utilização de comentários e teologias também tentou-se observar os caminhos que a pesquisa tem desenvolvido em solo brasileiro.

Para análise do termo 'pecado' foram usados comentários populares, tradicionais e de leituras críticas. A proposta era identificar a análise das dinâmicas do poder e controle, ou sua ausência, nas leituras e interpretações do texto bíblico e da ideia de pecado, inclusive, nos "referenciais" acadêmicos. Quanto aos referenciais, métodos e teologias eurocêntricos, embora

⁸ A expressão paradigma epistemológico, a título de introdução, pode ser entendida como modelo de verdade que configura a visão de mundo. Na etimologia significa discurso (logos) sobre a ciência (episteme), considerado um estudo crítico dos princípios, das hipóteses, do conhecimento, estudos das verdades que configuram a realidade. O tema será desenvolvido no tópico 2.2.

⁹ Leitura de fronteira. Proposta baseada nas teorias pós/de-coloniais, em especial nos estudos de Walter D. Mignolo e Homi Bhabha. "[...] a fronteira é uma figura política de demarcação geográfica, linguística, identitária e epistemológica. Delimita, divide, marca os perigos do hibridismo e da contaminação com o outro, ela define o que somos e o que é o outro. Mas, para Anzaldúa, a fronteira não é mais só um lugar de violência e segregação, ela torna-se um espaço identitário, lugar onde vai surgir uma nova consciência, um pensamento de fronteira, uma estratégia de descolonização que produz um giro epistêmico e a conceitualização de um pensamento outro". DUARTE, Claudia Renata. *Do entre-lugar ao pensamento de fronteiras: Caminhos da narrativa contemporânea*. Tese de Doutorado em Literatura. UFSC. Santa Catarina. p.59-60. 2017.

¹⁰ Termo usado por teóricos do pós-colonialismo. Conhecido principalmente nas pesquisas de Homi Bhabha. O entre-lugar é o espaço do hífen, a fronteira, "o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente...", "O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente" BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p.24,27.

¹¹ O termo 'escritos de resistência' é usado para identificar propostas de fixação que apresentaram confronto com a epistemologia dominante. No Primeiro Testamento, os profetas do séc. VIII podem ser lidos como escritos de resistência às epistemes de dominação da realeza. O recorte sobre os profetas se deve ao fato de que os textos dos profetas no retorno do exílio não propõem escritos de resistência a episteme dominante, antes apoiam a ideologia sacerdotal (com exceções, como o terceiro Isaías). Outros escritos de resistência podem ser identificados na sabedoria grega, nas novelas e em algumas porções nos textos que legitimam a epistemologia dominante.

tenham sido consultados, procurou-se o distanciamento deles, isso porque o objetivo dessa tese visualiza a possibilidade de uma nova história¹², escrita a partir das margens¹³: uma teologia de fronteira.

Quarto, propor uma leitura do Segundo Testamento a partir da proposta de outra teologia possível, não subjugada pelo pecado como alienador da relação entre Deus e a humanidade. O estudo foi desenvolvido principalmente nos escritos paulinos, valorizando sua proximidade com o início do cristianismo e sua influência nos demais escritos do Segundo Testamento. Os outros textos do Segundo Testamento corroboram com as propostas paulinas e com a leitura pós/de-colonial de outra teologia possível, não centrada no poder classificatório do pecado. Neste, quando se empreende pesquisa no Segundo Testamento, a ordem canônica é preterida em relação à possível ordem de escrita¹⁴. Nessa proposta a análise começa pelos escritos paulinos, seguida dos evangelhos e terminada com os outros escritos. Ao seguir essa ordem pretende-se manter a estrutura conflitiva presente no texto. Os versos escolhidos para a pesquisa seguem a amostragem típica e procuraram focar a leitura pós/de-colonial, principalmente nos escritos de Paulo. O objetivo era tratar da releitura do pecado e apresentar como esta se desenvolveu a partir de Paulo até a finalização canônica do Segundo Testamento.

As hipóteses são apresentadas já com as afirmações a partir das características observadas nas diversas análises realizadas em cada capítulo. Estas podem ser inicialmente observadas das seguintes perspectivas:

Primeira, no Primeiro Testamento a invenção da ideia de pecado parece estar ligada à fixação de tradições e leis fornecendo estruturas de legitimação para lógicas dominadoras. As dinâmicas de operação do poder na leitura da Bíblia revelam elementos de dominação e manipulação do poder nos discursos dos diferentes grupos. A utilização das técnicas e métodos das analíticas do poder, em especial, da teoria pós/de-colonial servem de fundamento para a construção de uma leitura da Bíblia atenta às formas de manipulação e preservação do poder. Essa leitura é capaz de contestar a lógica de aprovação e reprovação presente no conceito de pecado.

¹² O termo “nova história” compreendido a partir dos estudos pós-coloniais, principalmente na compreensão da história única de Chimamanda Adichie. ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

¹³ A proposta de uma teologia marginal representa o rompimento com a teologia eurocêntrica. Não é uma proposta de intercessão pelos pobres, mas uma proposta de escrita a partir das margens. ALTHAUS-REID, Marcella. *La teologia indecente: Perversões teológicas em sexo, gênero y política*. Barcelona: Edicions bellaterra. 2005. p.31.

¹⁴ Para essa tese a leitura bíblica respeita as propostas da possível ‘ordem de escrita’ para compreensão do contexto e a ‘ordem canônica’ para compreensão da recepção nas comunidades cristãs. Ordem de escrita será utilizada principalmente na pesquisa do Segundo Testamento onde as cartas paulinas serão estudadas como princípio e base do pensamento cristão.

Segunda, o Segundo Testamento se apresenta como coleção organizada de escritos de resistência. Dentre estes, os escritos paulinos e os evangelhos, uma vez analisados segundo os parâmetros de leitura pós/de-colonial, propiciam uma teologia de fronteira que, sob a perspectiva da desobediência epistêmica, propõe diversas releituras em afirmação da relação não-classificatória entre Deus e a humanidade. Suas propostas servem de base para a formação de outra teologia possível, não filtrada apenas pelo ideal cristão, mas pela possibilidade de aceitação do outro na formação do imaginário sagrado comunitário.

A justificativa desse trabalho se fundamenta na possibilidade de confronto com as ideologias de poder que usam mecanismos como a própria Bíblia para manipular e manter as estruturas de poder classificatório e imperialista na atualidade mundial. Nessa perspectiva, a tese justifica-se também pela denúncia da continuidade dos mecanismos colonialistas que subjagam a leitura bíblica como mecanismo de biopoder, limitando sua pesquisa às verdades eurocentradas, eliminando a experiência e compreensão das margens como verdades possíveis. Esse trabalho de pesquisa propõe a crítica às dinâmicas de poder envoltas na colonialidade imperialista que atuam muito além das fronteiras geográficas por formação epistemológica e nas configurações linguísticas definindo subjetividades controladas (biopoder) que resultaram na transformação da vida em objeto de consumo.

Diante das lógicas imperialistas de consumo da atualidade, uma leitura de resistência atenta às formas sutis de controle e destruição da vida se revela mais que necessária. Nessa demanda, em diversos países, como Brasil, Argentina, e outros povos colonizados por cristãos, por exemplo, o texto bíblico exerce um papel fundamental na formação epistemológica do povo¹⁵. Assim, essa epistemologia controlada por estruturas de poder classificatório pode tornar-se um instrumento de violência, o oposto do evangelho e perpetuar sistemas imperialistas de dominação e genocídio, como o holocausto indígena latino-americano, afrodescendente e o contínuo processo de exploração da vida que ainda ceifa o povo com a exploração excessiva da mão de obra barata, legitimando processos de exploração, exaustão, exclusão e marginalização.

Uma teologia com pressuposto pós/de-colonialista se inscreve como patrimônio local, não vinculada ou subjugada aos mecanismos de controle da verdade eurocêntricos e

¹⁵ “Assim, a Bíblia dos cristãos se tornou, na história da civilização ocidental, cânone da vida, norteando pensamentos e ações que eram pautados única e exclusivamente pela lei de Deus revelada, que foi tecendo a vida pública e privada dos homens e mulheres ocidentais. [...] O genocídio religioso e cultural perpetrado pela ação missionária e colonizadora possibilitou uma profunda e eficaz colonização do imaginário dos povos e culturas indígenas, causando o que talvez tenha sido o maior etnocídio da história da humanidade. A Bíblia está assim fortemente relacionada à formação de um ethos religioso e cultural dos povos latino-americanos, se constituindo também como cânon de vida de milhares de homens e mulheres na América Latina”. CABRAL, Jimmy Sudário. *Contra toda autoridades e hierarquia – Bíblia, tradição e hermenêutica da libertação na América Latina*. Tese de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Goiás. Goiânia. p.9. 2008.

imperialistas. Assim, a presente tese justifica-se na atenção às formas de violência praticadas contra nosso povo e procura identificar uma leitura que corresponda à nossa realidade de forma a valorizar a subjetividade, reconfigurar a identidade nacional e, ao modo do povo Guarani, deglutir os elementos alienígenas da nossa cultura, relegando-os ao diálogo e pesquisa lateral, descentralizando-os da pesquisa e da vida.

2 A INTERPRETAÇÃO COMO FORMA DE PODER

Hannah Arendt, na preocupação com formas ocultas de poder político afirma que Deus criou o homem, já “os homens” é criação humana¹⁶. Com essa afirmação demonstra sua preocupação com a possibilidade de a "coisa política desaparecer no mundo"¹⁷. Seria possível que, seguindo a mesma reflexão de Arendt, o poder como criação humana também desaparecesse no discurso?

Nesse capítulo é proposto que a interpretação como aspecto do cotidiano foi subjugada pelas estruturas de poder de forma que o próprio poder como ‘coisa social’ desaparecesse no discurso. Para essa validação, a escrita, tornada em instituição, tornou-se mediadora da verdade, promovendo o distanciamento da vida e viabilizando o biopoder. Essa relação entre escrita e o poder permitiu interpretações ampliadas da perspectiva epistemológica, mas que, na prática, permaneceram subjugadas a epistemes subalternadoras sustentadas por paradigmas dominantes.

Segundo essa proposta é possível compreender que a leitura e interpretação da Bíblia e a formulação da ideia de pecado segue pressupostos de dominação epistemológica legitimados pelas escrituras como forma de poder. Assim, para essa primeira verificação serão estudadas as relações entre escrita, interpretação e dominação. Neste caminho também será necessário compreender a relação entre as epistemologias e os paradigmas com as formas de controle e dominação, principalmente de dominação cultural que tem no senso comum a principal estrutura de dominação popular.

Na contramão dessa leitura, a teoria pós/de-colonial analisa as formas de dominação epistemológica. A desobediência epistêmica, a teoria classificatória e a realidade de fronteira fundamentam outra epistemologia possível, capaz de controlar as estruturas de dominação e propor outras histórias para as realidades subjugadas. Essa leitura também influenciou as teologias e as leituras bíblicas que, em perspectiva pós/de-colonial, tem se proposto a desconstruir os paradigmas de controle impostos pelos cristianismos imperialistas.

A relação entre escrita, interpretação e dominação, segundo as propostas de leitura bíblica e teológica pós/de-coloniais propõem inclusões às leituras clássicas a fim de chamar atenção para análise epistemológica como base e fundamento do exercício hermenêutico. Neste, a teoria classificatória de Anibal Quijano e outras contribuições na elaboração de hermenêuticas

¹⁶ ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Brertrand Brasil, 2002, p.8.

¹⁷ ARENDT, 2002. p.9.

pós/de-coloniais em todo o mundo têm cooperado para construção de outra leitura possível, reformulando principalmente o paradigma epistemológico.

Enfim, essa pesquisa inicial apresenta fundamentos para o tratamento do tema do pecado e sua relação com as estruturas de poder, pois apresenta-se mediado pelas epistemologias que regem a relação entre escrita, interpretação e dominação.

2.1 A interpretação, escrita e as formas de dominação

Ao seguir a crítica dos sociólogos do cotidiano, entende-se que o senso acadêmico foi enaltecido em conceitualismos excessivos e arrogância sobre o senso comum. A vivência das sociedades subjugadas ao aspecto tecnológico promoveu alterações nas formas de produção e nas relações sociais que possibilitaram a institucionalização/privatização da vida sob a epistemologia da ciência¹⁸. Assim, a hermenêutica “deixou” a prática cotidiana e foi institucionalizada, privatizando a própria forma de pensar.

Para compreender esse desenvolvimento a proposta do antropólogo Jack Goody, no livro *El Hombre, la Escritura y la Muerte*¹⁹, afirma que o surgimento da escrita propiciou a fixação de formas sociais²⁰. Como consequência, os códigos, leis e revelações, considerados sagrados, tornaram os mediadores (escritores, leitores e hermeneutas) em personagens especiais, consagrados por terem acesso às sagradas letras²¹, essa lógica possibilitou estruturas classificatórias para manipulação das ideologias de controle do poder²². Outra consequência da escrita foi a mediação entre sujeito e objeto, onde a compreensão individual tornou-se também um processo mediado e “distanciado”²³. Nesse sentido a escrita impôs um distanciamento e tornou-se instrumento de poder para controle da vida²⁴.

¹⁸ BAZI, Rogerio Eduardo Rodrigues e SILVEIRA, Murilo Artur Araujo. Constituição e institucionalização da ciência: apontamentos para uma discussão. *Transformação*, Campinas, 19(2): 129-137, mai/ago, 2007.

¹⁹ GOODY, Jack. *El Hombre, la Escritura y la Muerte*, Barcelona: Península, 1998.

²⁰ GOODY, 1998. p. 157.

²¹ A escrita não tinha sentido histórico, mas sagrado. Estava no templo a serviço do rei e sacerdotes. O leigo não tinha acesso. Era um monumento. A escrita popular surgiu apenas por volta dos séculos VI e V a.C. na Grécia e Jônia. GOODY, Jack. *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 2003. p. 51.

²² GOODY, 2003. p. 51.

²³ A escrita tornou-se instrumento de mediação entre o sujeito que aprende e o objeto que é aprendido. Como salienta Levi Vygotsky (1979), a escrita constitui uma forma de discurso mais elaborada, em que a comunicação, na falta de apoios situacionais, assenta quase exclusivamente nas palavras. CARVALHO, José Antônio Brandão; BARBEIRO, Luís Filipe. Reproduzir ou construir conhecimento? Funções da escrita no contexto escolar português. *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo. v. 18 n. 54 jul.-set. 2013. Acesso em 10/08/2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v18n54/06.pdf>>.

²⁴ GOODY, 2003. p. 51.

Em apoio à compreensão de Jack Goody, a proposta do antropólogo Clifford Geertz, no livro *A Interpretação das Culturas*, amplia o sentido e identifica a religião como forma de interpretação “da” e “para” realidade, entendida como um sistema de classificação, manipulação e justificação da realidade²⁵. Geertz entende que o papel de intérprete é substancial, pois, o sacerdote decifra o sentido dos sinais, o filósofo explica o sentido da vida, o teólogo interpreta a vida à luz de um sistema de mundo. Na filosofia grega (principalmente nos escritos de Platão), a sabedoria surge como processo distanciado, como um instrumento de poder, uma capacidade “divina” dada aos governantes para manipulação das maiorias²⁶. Em todos esses casos, interpretar não é uma atividade neutra, mas atribuição de sentido, ato de tornar qualquer realidade suportável²⁷.

Como consequência, a história testemunhou e testemunha que a interpretação foi institucionalizada como ciência da verdade²⁸. A verdade tornou-se uma realidade mediada. Esse papel de intérprete e mediador estava “direcionado” pela vontade dos deuses (Hermes). Não apenas na Grécia, mas no Egito, na Babilônia, China e nas nações que herdaram suas culturas de estruturas de dominação, assim, o hermeneuta enquanto intérprete está envolto nas estruturas de poder²⁹.

Cumprindo seu papel de instrumento de poder, a escrita viabilizou formas fixas para legitimação do poder. A interpretação foi sequestrada pelas ideologias hegemônicas (via episteme e linguagem) e deixou de pertencer apenas à esfera do natural e pessoal³⁰. Até mesmo a interpretação da vida deixou de pertencer ao indivíduo. Dessa perspectiva a proposta de desconfiança de Le Goff assume sentido real quando diz que nenhum documento é inocente³¹.

A interpretação bíblica desde o século dezenove, sob a orientação acadêmica, propiciou que as escolas de interpretação (hermenêuticas) fossem ligadas às outras ciências como a linguística e a historiografia que reconfiguraram o cenário da interpretação com as críticas da fonte, da redação e historiográfica³². Também as escolas de interpretação

²⁵ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 67.

²⁶ ARENDT, 2002. p. 25.

²⁷ GEERTZ, 2008. p.77.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Vida, 2014. p. 51.

²⁹ No mundo antigo, a história escrita também foi reconhecida por seu caráter mágico e divino. Nos arquivos da China, Grécia, Roma e do Oriente em geral, a escrita não é prova histórica, mas objeto mágico, produzido por homens espirituais guiados pelos deuses com propósito e função sagrada, ao mesmo tempo é objeto de legitimação social, arma política, estrutura de poder em forma de monumentos comemorativos. LIMA, Eduardo Sales. *A face amável do Deus terrível: uma hermenêutica do confronto a partir do imaginário bíblico*. Tese de Mestrado em Teologia. Faculdades EST. São Leopoldo. p. 24. 2013.

³⁰ LEFEBVRE, Henri. *A vida Cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991. p. 74.

³¹ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990. p.10.

³² As respectivas crítica da fonte, redação e história das religiões, influenciados pelo impulso do iluminismo, entenderam o texto como fruto de processo evolutivo de tradições religiosas. As duas primeiras (fonte e redação)

sociológica³³ passaram a ler o texto com maior cuidado. Entretanto, mesmo com essas mudanças, a leitura da Bíblia, no que diz respeito a epistemologia, continuou a serviço das estruturas de poder.

Os processos de rompimento social presentes no texto bíblico não conseguiram sobrepor as epistemes de dominação ocultas nos sistemas de interpretação-dominação. Eram devedores do senso acadêmico e este, por sua vez, era devedor dos reis e das políticas de dominação³⁴. O olhar científico poderia ser novo, mas a episteme (financeira e utilitarista) continuava oculta nas suas leituras distanciadas da realidade, nos subsídios de pesquisa orientados pela industrialização, nas preocupações “científicas” com o “avanço da humanidade”³⁵, nas teologias alienadas preocupadas com o *Sitz im Leben*³⁶ e alienadas das realidades de exploração nas colônias em todo o mundo. Enfim as teologias, de forma geral, legitimavam uma epistemologia utilitarista subserviente a continuidade das estruturas de dominação. Um exemplo claro está na prática teológica durante a primeira guerra mundial³⁷, onde os desenvolvimentos teológicos nas “novas” propostas acadêmicas de interpretação (que

estão diretamente ligadas ao texto reconhecidos nessa proposta estão K. H. Graf (1815-1869) e J. Wellhausen (1844-1918). O interesse era compreender como os processos de criação, compilação das tradições se relaciona com a formação de documentos. Na história das religiões, o estudo dos gêneros literários e dos tipos narrativos popularizados na pesquisa de H. Gunkel (1862-1932). Neste segundo, o contexto social, as relações entre outras religiões e as tradições orais que fundamentam a interpretação do texto bíblico. Segundo Pury, “O que interessava a Wellhausen, antes de tudo, era a evolução histórica das instituições culturais, tal como se reflete nas diferentes fontes”. PURY, Albert. *O Pentateuco em Questão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989. p. 31.

³³ Movimento difícil de precisar. No geral, aceita-se que foi desenvolvido a partir da relação com hermenêutica histórica sob influência dos escritos de Karl Marx e de Max Weber. Na prática Bíblica, pesquisadores como: Albrecht Alt, Martin Noth e Norman K Gottwald, iniciaram leituras sociológicas sobre as tribos de Israel. Gottwald afirma a relevância do pensamento sociológico, principalmente de Marx, Durkheim e Weber, na formação da análise sociológica da Bíblia GOTTWALD, Norman. *As Tribos de Javé: Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.*, São Paulo: Paulinas, 1986. p. 29.

³⁴ A tese de Foucault sobre o Biopoder é relevante devido ao fato de as ciências desenvolverem seu arcabouço de pesquisa a partir dos interesses do Estado e de órgãos representantes dos interesses de classe. Esse foi o caso do desenvolvimento da medicina ligado aos processos de industrialização e à necessidade de cuidado da saúde dos operários como parte do processo de garantia de lucro. “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política”. FOUCAULT, 2014. p. 47.

³⁵ A teoria pós/de-colonial desenvolveu um olhar crítico para os discursos desenvolvimentalistas. A crise está no paradigma iluminista eurocêntrico que fundamenta seu olhar na perspectiva “evolutiva” entendendo a Europa como paradigma de evolução em relação aos outros povos “subdesenvolvidos”. A essa ideológica Dussel chama de “falácia desenvolvimentalista”. DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro*. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz, Bolivia: Plural Editores. 1994. p.95.

³⁶ Expressão alemã utilizada pela hermenêutica e exegese de textos bíblicos, comumente traduzida por “contexto vivencial”. Descreve a ocasião onde determinada passagem foi escrita. *A Dictionary of the Bible*. Acesso em 15/10/2019, disponível em < <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t94/e1778>>.

³⁷ Durante a primeira guerra mundial os ideais iluministas influenciavam a academia teológica europeia. Os ideais de desenvolvimentalismo “legitimaram” diversos atos de violência sob a bandeira da salvação. BAILEY, Charles E. *The British Protestant Theologians in the First World War: Germanophobia Unleashed*. *The Harvard Theological Review*. Vol. 77, No. 2, pp. 195-221, Apr., 1984. Acesso em 06/09/2019. Disponível em <www.jstor.org/stable/1509386>.

foram muitos) não conseguiram, ou tiveram dificuldades para ler a realidade opressora do colonialismo que eclodia em disputas por poder em todo o mundo.

Por isso, independe da proposta de leitura, seja hermenêutica bíblica, teológica, jurídica ou filosófica, é o pressuposto epistêmico que configura a realidade antecedendo-a e orientando, inclusive, a hermenêutica. Seja pela linguagem, pelas lógicas de dominação da vida que foram e são impostas, ou ainda, pelas estruturas de poder que aprendemos a aceitar com suas estruturas legitimatórias de controle, no fim, os discursos das estruturas imperialistas persistem nas formas de classificação social, exclusão e legitimação das estruturas de poder impedindo outras leituras de mundo, limitando a realidade às lógicas de exploração.

Matizando o argumento, é possível que, na individualidade, surgiram formas de resistência e, talvez, até de libertação do paradigma epistemológico, como na teologia da libertação, mas que, não conseguiram galgar a posição histórica de longa duração³⁸.

2.2 Paradigmas e pressupostos epistemológicos: antecedentes das formas de dominação

Como os paradigmas epistemológicos antecedem a interpretação e a relação com as estruturas de dominação? Para compreender esse sentido é preciso entender que qualquer realidade pode ser interpretada cientificamente de perspectivas diversas e, por isso, pode haver conclusões diferentes sobre o mesmo fenômeno. Em geral, a academia utiliza padrões eurocêntricos para conceituar a própria epistemologia. Sua classificação propõe três perspectivas: positivista, compreensiva e teórico-crítica³⁹. Também existem outras formas de classificar os paradigmas epistemológicos como empirismo, formalismo, dialético, lógico, hermenêutico, crítico, estrutural, entre outros⁴⁰, mas que estão incluídos de certa forma nas três perspectivas acima.

³⁸ História de longa duração. Deve-se entender o termo a partir das pesquisas da escola de Annales, principalmente das pesquisas de Braudel. Este entende a história em dois movimentos, o de curta duração, que é a história fato e, o de longa duração, com os processos e estruturas que se formam e influenciam as sociedades. Definição do termo *curta duração*: “Termo cunhado por Fernand Braudel, autor de uma tese revolucionária sobre *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [1966], onde a história era decomposta em três planos sobrepostos, o "tempo geográfico", o "tempo social" e o "tempo individual" – o acontecimento situa-se na terceira parte –, publicou nos *Annales* o artigo sobre a "longa duração" [1958], que viria a inspirar uma parte importante da investigação histórica subsequente. História de curta duração era a história fato, história jornalística que só atenta para grandes fatos e ignora a vida comum”. LE GOFF, 1990. p. 131.

³⁹ SEVERINO, A. J. *Metodologia do trabalho científico*. (23a ed.). São Paulo: Cortez. 2007. p. 106-7.

⁴⁰ Para maior compreensão do termo “epistemologia” leia: ROCHA, Claudio Cesar Torquato e BASTOS, Adriana Teixeira. *Paradigma epistemológico em pesquisa em Educação: uma proposta fundamentada em escolhas*. Atas CIAIQ2018. 2018. Acesso em 01/08/2019, Disponível em: <<https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2018/article/download/1697/1649/>>

Segundo Laville e Dione⁴¹ a epistemologia é o estudo da natureza e dos alicerces do saber, incluem-se sua legitimidade, condições, limites e produção. Severino⁴² também identifica o pressuposto epistemológico na relação entre o sujeito e o objeto. Assim, cada tipo de conhecimento pressupõe uma relação singular entre sujeito e objeto e, por conseguinte, as conclusões são determinadas pelos antecedentes que “a pesquisa”, em seu esforço classificatório disciplinar, categorizou como “referenciais teóricos”⁴³. O que se deve assumir é o papel secundário da interpretação em relação aos paradigmas epistemológicos. Influenciam ‘o que’, ‘como’, ‘quando’, ‘porque’ e o ‘onde’ de toda observação e pesquisa.

Também na compreensão apresentada por Rocha e Bastos encontramos uma leitura ampla para o sentido do termo ‘epistemologia’.

A Epistemologia cumpre o papel de reunir os elementos do conhecimento científico, pondo ordem neles, definindo suas relações e limites, dotando-o de validade, rigor e autoridade e, sobretudo, imprimindo coerência na relação sujeito/objeto na construção desse mesmo conhecimento. São os pesquisadores, ou melhor, as comunidades dos cientistas, que, dentro do possível, buscam o que é consensual e dominante ou o mínimo disso, por determinado tempo, até que outros e novos elementos surjam no horizonte da pesquisa científica, de forma a provocarem crises nesse consenso imperante e, assim, redesenhem o conhecimento considerado válido⁴⁴.

A análise conceitual de Rocha e Bastos inclui na definição a disputa de poder que ocorre na formação conceitual (veja os termos: reunir, por ordem, definir, validar, autoridade, imprimir, “consenso dominante”, “consenso imperante”, redesenhar). Sua proposta inclui também a teoria sobre a mudança de paradigmas, conhecida pela pesquisa de Kuhn que identificou a epistemologia com as visões de mundo que antecedem inclusive as teorias⁴⁵. Essa proposta que percebe a episteme ao lado dos paradigmas oportuniza o tratamento mais amplo do tema.

As diferentes epistemologias significam que também existem diferentes paradigmas? Sim e não. São as disputas de poder que propiciam novos paradigmas e epistemologias.

Segundo exposto, as diferentes epistemes estão relacionadas a diferentes estruturas de dominação, o que, por si, impede a formação de novos paradigmas. Por isso, segundo Santos,

⁴¹ LAVILLE, C., DIONNE, J. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Porto Alegre: Artmed. 1999.

⁴² SEVERINO, 2007. p. 107-8.

⁴³ A título e provocação: Os referenciais teóricos não seriam outra forma de organização e controle? Não seria uma imposição do paradigma científico unívoco?

⁴⁴ ROCHA; BASTOS, 2018.

⁴⁵ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

não há relação inocente na formação dos paradigmas⁴⁶. Eles surgem em situações de crise e disputas pelo poder, fruto das diferentes epistemologias disciplinadas por lógicas totalitárias⁴⁷. Nessa proposta, os paradigmas epistemológicos atuam como antecedentes e desenvolvimentos das estruturas de dominação.

Santos categoriza a postura totalitária como paradigma moderno, uma espécie de dogmatização segregadora do conhecimento que propõe a ruptura entre o senso comum e os estudos humanos de um lado e o conhecimento positivo baseado na matemática de outro lado.

A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, e ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria. Para Galileu, o livro da natureza está inscrito em caracteres geométricos e Einstein não pensa de modo diferente. Deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas consequências principais. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo complicado e a mente humana não podem compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou.⁴⁸

Nessa relação, as epistemes passaram a servir às estruturas de poder não apenas pela função classificatória e legitimatória, mas pela subjugação ao paradigma numérico/econômico dominante.

Santos percebe a possibilidade de mudança nesse paradigma, o qual vai conceituar como paradigma pós-moderno⁴⁹. Para esse pesquisador, a invenção do social como conhecimento emancipatório pode se tornar “uma das condições essenciais para romper com a autorreprodução do capitalismo”⁵⁰ que, sob os sistemas econômicos, tornou-se “o” paradigma que dirige a episteme transformando a ciência em “força produtiva”⁵¹.

⁴⁶ SANTOS, Boaventura de Souza. Da ciência moderna ao novo senso comum. In: *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. (4a ed.). São Paulo: Cortez. 2002. p. 55ss.

⁴⁷ Um dos principais temas abordados pelos estudos pós/de-coloniais. As formas de totalitarismo que na pesquisa de Quijano estão diretamente relacionadas com a lógica de mercado, por isso, lógica global totalitária. Uma forma de poder sem nacionalidade, um poder global que se impõe pela lógica capitalista. QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder, Globalização e Democracia. *Novos Rumos*, Marília, São Paulo, ano 17, n. 37, p. 4-28, 2002. Acesso em 10/03/2018. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/2192>>

⁴⁸ SANTOS, 2002. p. 55ss.

⁴⁹ Não é intenção do autor reduzir a realidade à compreensão moderno/pós-moderno, mas, ler como as estruturas de poder e as disputas de campos terminam por estruturar a realidade, classificando e eliminando as disparidades.

⁵⁰ SANTOS, 2002, p.117.

⁵¹ A crítica de Santos sobre a ciência transformada em força produtiva também foi desenvolvida por Chauí. CHAUI, Marilena. A universidade pública sob nova perspectiva. *Revista Brasileira de Educação*. n. 24, Set-Dez, 2003.

Entendendo a relevância do pressuposto epistemológico na relação entre a escrita, interpretação e os sistemas de dominação, importa que o conhecimento, enquanto forma de verdade, surja de formas conjugadas, híbridas, numa espécie de “novo senso comum”, talvez um “senso comum científico” como forma de desdogmatização da epistemologia científica, um caminho possível de dialogicidade, relativismo e pluralidade como episteme orientadora do paradigma pós-moderno.

2.3 A influência e direção ideológica do senso comum: hermenêuticas

A hermenêutica em si, antes de ser pensada como ciência ou arte, é um processo natural e o que se entende por realidade nada mais é que uma interpretação. Assim, o indivíduo interpreta a partir de sua condição, da vida para a vida, na procura de adaptar-se ao meio e adaptar o meio a si próprio⁵².

Mesmo com as influências externas, pode-se dizer que a interpretação continua como expressão natural. No núcleo familiar, por exemplo, percebe-se principalmente como a relação de identificação entre mãe e filho(a) é interpretada por ambos, como se co-fundissem numa só pessoa. Interações sociais que surgem antes mesmo do nascimento sob a influência do meio ambiente: sons, músicas, alimentos, hábitos maternos e, após o nascimento, ensino e educação familiar⁵³, ou seja, todos os aspectos da vida⁵⁴. Nas relações há uma lógica de interpretação altamente regulada pela vida enquanto vontade de poder⁵⁵. Esses processos interpretativos alcançam outras relações organizadas socialmente, mas, ainda assim, são mediados pelo individual. Não o individual utópico superconsciente que Nietzsche afrontou⁵⁶, mas um individual confuso e co-fundido capaz de se relacionar pelo Eu-Tu mesmo que esteja seguindo o Nós-Vós.

⁵² MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à filosofia da natureza*, São Paulo: Loyola, 2008. p. 68.

⁵³ MORIN, Edgar. *O Método 4: As ideias: habitat, vida, costumes, organização*. 5.ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 25.

⁵⁴ MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum: Compêndio de sociologia compreensiva*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p.103.

⁵⁵ O termo “vontade de poder” é interpretado como vontade, como a própria necessidade de existência. Vontade de poder é ao mesmo tempo vontade ser e existir. NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro:Contraponto, 2008.

⁵⁶ Para esse conceito leia-se o super-homem de Nietzsche como uma possível tragédia da humanidade. Seria um indivíduo totalmente capaz de se separar da realidade e viver isento, livre. Lendo Nietzsche a partir de sua análise das tragédias gregas e sua crítica à utopia em a morte dos deuses, o seu super-homem torna-se uma afirmação trágica da fraqueza humana. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zarathustra*, Fonte Digita, 2002. Versão para Ebook. p.13ss.

A interpretação está ligada como a própria existência enquanto forma de poder. Essas relações de interpretação e poder estenderam-se desde as pequenas comunidades reguladas pelas dinâmicas familiares até o desenvolvimento de grupos maiores com novas formas de organização pelas legislações e vigilância⁵⁷.

A vida em sociedades maiores sofreu a necessidade de um senso comum⁵⁸. Uma espécie de interpretação comunitária onde a compreensão seguiu parâmetros sociais/externos. Este senso difere da familiaridade, porém exerce um apelo “comunitário” para regramento da interpretação individual. A interpretação pelo senso comum tornou-se algo distante, alienante, regulado por parâmetros convencionais e legais. Essa ruptura com a naturalidade interpretativa e pessoal recebeu diversos títulos. A “ideologia” conforme Marx e Engels⁵⁹, o controle da “verdade” em Foucault⁶⁰, o poder “simbólico” em Bourdieu⁶¹, a “colonialidade” em Quijano⁶², a “indiferença” em Arendt⁶³, os “arquétipos” do inconsciente coletivo⁶⁴ em Jung e o “senso comum” em Lefebvre⁶⁵ dentre diversas outras análises possíveis.

Esse senso comum foi erroneamente identificado como uma espécie de perspectiva inferior, entretanto, estudos recentes, situaram-no num campo muito mais complexo. Michel Maffesoli, Henri Lefebvre e Edgar Morin demonstram a complexidade dessa forma de interpretação. Chamados de sociólogos do cotidiano, identificaram o senso comum como espaço ambíguo, não inocente, que opera por massificação e alienação, recebendo e doando sentido para a vida.

As relações entre escrita, interpretação e dominação, controladas pelos antecedentes epistemológicos, encontram no senso comum a principal estrutura para dominação e controle.

No senso comum enquanto local onde acontece a vida, por isso, dinâmico e condicionado ao mesmo tempo, diverso e comum, não apenas negativo ou inferior, mas espaço de criação e renovação do saber⁶⁶, ambíguo enquanto orientado e orientador da realidade. Essa ambiguidade do senso comum é a indicação de um campo de disputa de poder. Para

⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p.143.

⁵⁸ MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. *Rev. Sociol Tempo Social*. USP. São Paulo. 10 (1), p.1-8, maio, 1998. Acesso em 16/07/2017. Disponível em: <<https://ensinosociologia.milharal.org/files/2011/08/Jose-Souza-Martins-Senso-Comum-Vida-Cotidiana.pdf>>

⁵⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã: Primeiro Capítulo*. Edição eletrônica: Ridendo Castigat Moraes. 1999. p. 41.

⁶⁰ MOTTA, Manoel Barros da (org.) *Foucault. Estratégia, Poder-Saber*. São Paulo: Forense Universitária, 2003. p.229.

⁶¹ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Lisboa, Portugal: Difel, 1989. p. 9.

⁶² QUIJANO, 2002. p.4-28.

⁶³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Schwarcz Ed., 1998. p. 367.

⁶⁴ JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 51.

⁶⁵ LEFEBVRE, 1991. p. 35.

⁶⁶ MARTINS, 1998. p. 1-8.

compreensão melhor dessa ambiguidade e disputa de poder dispus um breve olhar sobre as pesquisas dos sociólogos do cotidiano.

Para Maffesoli, no cotidiano estão os ideais de massificação e confusão do objeto com o sujeito⁶⁷. Por meio destes se realizam os processos de conformismo⁶⁸ onde intenta-se controlar a vida pelo conceito. Com isso as ideologias se apresentam como dinâmicas da vida, como percepção e reunião do comum em um local mental⁶⁹. A vida como dimensão configuradora da realidade está em primeiro plano e a ciência/intelectualidade como atos secundários. Assim, os indivíduos estão mais para produtos da vida comum, do que para determinadores desta⁷⁰. Segundo essa percepção as estruturas de controle atuam na vida pela ação ideológica como um dado interno e, ao mesmo tempo, como um dado externo (escrita, interpretação e dominação). O problema é a simplificação metodológica de se entender os elementos separados e a interpretação como ação parcial, sem considerar as ambiguidades que formam o sentido ‘da’ e ‘para’ a vida.

Na mesma linha, Edgar Morin entende que a formação do pensamento não acontece por padrões externos, isolados da vida, como se as ideias pudessem ser desenvolvidas sem influência da realidade material. Antes, entender uma inter-relação entre cultura e conhecimento, onde uma produz a outra numa relação cíclica⁷¹, como um Grande Computador que programa e coordena toda a realidade, na qual estamos todos ligados como pequenos terminais, recebendo e doando sentido⁷². Assim, o senso comum revela que

[...] o determinismo pesa sobre o conhecimento! Ele nos impõe o que se precisa conhecer. Comanda, proíbe, traça os rumos, estabelece limites, ergue cercas de arame farpado e conduz-nos ao ponto aonde devemos ir [...]. Imposição onde os princípios organizadores são "muito mais implacáveis, os quais impõem uma visão de mundo e das coisas - e governam/controlam, de modo imperativo e proibitivo, a lógica dos discursos, pensamentos, teorias"⁷³.

A esse processo Morin chama *imprinting* cultural, um processo de normalização, muito próximo do conformismo de Maffesoli. Esse *imprinting* dirige a própria interpretação seja do escritor ou dos intérpretes qualificando e legitimando, classificando e dominando:

⁶⁷ MAFFESOLI, 1988. p. 34.

⁶⁸ MAFFESOLI, 1988. p. 41.

⁶⁹ MAFFESOLI, 1988. p. 103.

⁷⁰ MAFFESOLI, 1988. p. 99.

⁷¹ MORIN, 2011. p. 19.

⁷² MORIN, 2011. p. 20.

⁷³ MORIN, 2011. p. 28-29.

[...] o imprinting cultural determina a desatenção seletiva, que nos faz desconsiderar tudo aquilo que não concorde com as nossas crenças, e o recalque eliminatório, que nos faz recusar toda informação inadequada às nossas convicções, ou toda objeção vinda de fonte considerada má [...], a alucinação, que faz ver o inexistente, junta-se à cegueira, que oculta o existente.⁷⁴

Essas observações de Morin revelam o “lugar do comum” como instância de controle e poder que se exerce pelo conformismo. O que Lefebvre também apresenta ao tratar da vida cotidiana como espaço de poder dinâmico e plural.

Para Lefebvre o comum é muito mais próximo da realidade⁷⁵, entretanto, entende que olhar a vida cotidiana também é olhar para as formas de produção da economia e da vida. Dessa forma identifica-se a relação entre o senso comum e as estruturas de dominação ocultas nas epistemologias imperialistas. A lógica da mercadoria assumiu controle da vida numa espécie de “sociedade de consumo dirigido”⁷⁶. Assim, pelo senso comum criou-se um círculo vicioso onde a vida urbana dá sentido à industrialização e a industrialização à vida urbana⁷⁷. Este se tornou um espaço de adesão “voluntária” onde os processos de naturalização confundem racional e irracional⁷⁸, objetivo e subjetivo, onde a pessoa deixa de existir enquanto ser humano e passa a existir como consumidor⁷⁹.

Para Lefebvre, esse cotidiano não é local inocente, vago, neutro, mas zona de disputa pelo poder⁸⁰, local onde a interpretação age dirigida sobre e por meio do consumo de forma a organizar e estruturar a vida cotidiana. No comum ocorre o controle minucioso do tempo, a transformação de todos em diversos níveis de proletariados, num espaço estritamente controlado, vigiado, colonizado, sem ocasião de fuga do comportamento padrão⁸¹. Nesse espaço, o ser torna-se robotizado, criado de fora para dentro, muito embora se pense autônomo e espontâneo⁸².

Toda forma de condicionamento, principalmente a cotidianidade organizada, atua de forma sutil. Embora seja um espaço de disputa e ambiguidade, o senso comum assumiu papel determinante nas relações sociais e na autocompreensão do indivíduo como “cidadão”. É a ideologia por trás das ideologias que opera inclusive pelas formas de interpretação influenciando e direcionando as hermenêuticas pelas estruturas de poder e consumo.

⁷⁴ MORIN, 2011. p. 30.

⁷⁵ LEFEBVRE, 1991. p. 23.

⁷⁶ LEFEBVRE, 1991. p. 68.

⁷⁷ LEFEBVRE, 1991. p. 55.

⁷⁸ LEFEBVRE, 1991. p. 52.

⁷⁹ LEFEBVRE, 1991. p. 64.

⁸⁰ LEFEBVRE, 1991. p. 66.

⁸¹ LEFEBVRE, 1991. p. 67.

⁸² LEFEBVRE, 1991. p. 74.

2.4 Pós/de-colonialismo: interpretação e rompimento epistemológico

Escrita, interpretação e dominação estão entrelaçados na cultura popular legitimando ideais da epistemologia imperialistas de forma a estabelecer formas de controle pelo senso comum. Diante dessa possibilidade os estudos pós/de-coloniais⁸³ propõe releituras de rompimento com paradigmas epistemológicos totalitários, principalmente aqueles considerados eurocêntricos. Como teoria analítica se propõe a estudar as ambiguidades nas relações de poder e fundamenta a possibilidade hermenêutica de novos paradigmas epistemológicos que sustentem outras leituras possíveis para a relação entre escrita, interpretação e dominação.

Os movimentos contextuais resultantes principalmente das revoluções nas novas colônias, deram voz àqueles que eram tidos como “minorias”, apresentando um possível rompimento epistemológico com o paradigma até então eurocêntrico-colonizador⁸⁴.

A título de compreensão conceitual é preciso matizar os termos. As propostas de “rompimento epistêmico” como as críticas ao “eurocentrismo colonizador” precisam ser lidas a partir da realidade vivencial. Assim, por “rompimento epistêmico com o eurocentrismo colonizador” não se está pleiteando um retorno à realidade indígena, ou ainda, um expurgo total da influência europeia na humanidade, principalmente nas ex-colônias. Mas antes, a possibilidade de construir outra história possível, ambígua, influenciada pela invasão dos colonizadores, mas ainda história local e separada dos colonizadores.

Assim, os movimentos pós/de-coloniais não devem ser lidos como epistemologia dualista. Não se trata de uma questão de certo ou errado, de bom ou mal, mas de compreender as ambiguidades na construção do sentido. O foco não está apenas na herança colonizadora, mas, principalmente, na continuidade da dominação por sua presença ideológica seja na linguagem, na “história”, na cultura ou ainda na visão de mundo comunicada.

⁸³ Em linhas gerais, convencionou-se dizer que o início das reflexões pós-colonialistas surgiu com Gayatri Chakrabarty Spivak, Homi Bhabha e Edward Said, ou ainda, pouco mais cedo com os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, e *Os condenados da terra* (1961), de Franz Fanon. Autores que, segundo Balestrin, contribuíram para certa transformação epistemológica das ciências sociais. BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciências Políticas*. Brasília, no.11, p.92, 2013. Acesso em 03/10/2016. Disponível em :

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt>

⁸⁴ A proposta de pensar o eurocentrismo colonizador precisa ser lida a partir da relação de ambiguidade surgida entre colônia e colonizadores. Assim, não se deve pensar numa espécie de descolonização como rompimento com a cultura colonizadora europeia, isso por si é impossível. Mas deve-se concentrar no resultado intencionado ou/ não intencionado da colonização. O sentimento ambíguo do colonizado que anseia ser liberto com ódio do colonizador e, ao mesmo tempo, deseja ser (apaixonadamente) como o próprio colonizador. Essa ambiguidade foi que os estudiosos do pós/de-colonialismo procuraram revelar como presença mesmo após a saída física do colonizador, a “colonialidade”, termo cunhado por Anibal Quijano, uma espécie de desejo contínuo e romântico de ser colonizado. O eurocentrismo é colonizador a partir do momento que imprime uma história única da realidade, centralizada, distante das margens que é assumida como única pelo colonizado, resumindo toda realidade ambígua e plural a uma única visão de mundo possível.

Talvez o colonizador não tivesse planejado a dominação cultural das colônias (após a “libertação”), mas, também é possível que o colonizador tenha construído um sistema de dominação econômico que se perpetuaria mesmo após o “fim” da colonização⁸⁵. São diversas leituras possíveis e os teóricos do pós/de-colonialismo não pretendem impor um modelo único, pois seria outra forma de colonização. Assim, independente das intencionalidades, restou a realidade colonizada, a “invenção do Outro”⁸⁶ agindo oculto para desqualificar o meu “Eu”⁸⁷. A presença do colonizador dentro do próprio colonizado produzindo uma relação ambígua, onde o desejo de ser como o colonizador se mistura com o desejo de romper com a colonização⁸⁸, onde o desejo de fortalecer a identidade nacional se mistura com o desejo mimético em relação à realidade do colonizador⁸⁹.

Os movimentos pós/de-coloniais podem ser lidos como novas propostas hermenêuticas partindo da possibilidade de outros paradigmas epistemológicos. Desenvolvendo-se nas ciências da linguagem, na sociologia, psicologia, literatura, nova-história, antropologia e nos estudos culturais, esses movimentos propõem outras histórias possíveis, não centradas na epistemologia imperialista. Assim, a decolonização não é o rompimento com o mundo europeu, mas o rompimento com a subjugação resultante da colonização. A *Revista Antropofagia* descreve o desejo decolonizador pela necessidade de ressuscitar a revolução caraíba⁹⁰, não para fomentar a discórdia e rompimento com o velho mundo, mas para reencontrar o Avá⁹¹, o selvagem, o livre, o não-domesticado que era capaz de afugentar os dominadores.

A compreensão da dominação epistêmica propiciou outros olhares sobre ideologias resultantes da colonização como as configuradas pela cor da pele, pelo gênero, pela localização

⁸⁵ Segundo as teorias pós/de-coloniais, embora o colonizador tenha se retirado fisicamente do território colonizado, não houve decolonização cultural. Dessa forma, continua a dependência cultural epistêmica e econômica do colonizador, numa forma de colonização contínua por meio do colonizador vivente em cada “ex-colonizado”, perpetuando os valores do colonizador sobre si mesmo.

⁸⁶ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, Argentina, 2005. p.87-95.

⁸⁷ Relação claramente apresentada por Darcy Ribeiro ao descrever a narrativa sobre o índio Isaías. RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. São Paulo: Círculo do Livro. 1977.

⁸⁸ Essa ambiguidade pode ser observada na obra *Maíra* de Darcy Ribeiro, ao descrever a experiência do índio Isaías: “Todos os homens nascem em Jerusalém. Eu também? Padre serei, ministro de Deus da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo. Mas gente, eu sou? Não, não sou ninguém. Melhor que seja padre, assim poderei viver quieto e talvez até ajudar o próximo. Isto é, se o próximo deixar que um índio de merda o abençoe, o confesse, o perdoe”. RIBEIRO, 1977, p.19.

⁸⁹ Essa relação ambígua caracteriza o entre-lugar, a fronteira, um local não definido. Assim, a aversão ao homem branco pela destruição e espoliação se confunde com o desejo de ser como o próprio opressor.

⁹⁰ ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. In: *Revista Antropofagia*. Ano 1, n.1, 1928. Acesso em 03/10/2016.. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/060013-01#page/1/mode/1up>>.

⁹¹ RIBEIRO, 1977, p.23.

em que se vive, pela condição social, pela opinião política, pela opção sexual. Diversas formas de classificação que condicionaram e condicionam a reflexão por meio da linguagem e epistemologia, mesmo após a saída do colonizador.

Nos escritores pós/de-coloniais percebe-se a centralidade do tema da dominação pelo controle da epistemologia. Desde os primeiros escritores, como Franz Fanon no livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*⁹² em seus estudos sobre ideologia e racismo na França e na literatura caribenha, onde percebeu diversas perturbações mentais resultantes da colonização⁹³. Gayatri Spivac, no livro *Pode o Subalterno Falar?*⁹⁴ também empreende uma análise da influência colonizadora sobre a mulher na Índia apontando a necessidade de dar voz ao subalterno⁹⁵. As obras do árabe Edward Said, principalmente no livro *Orientalismo*⁹⁶ questionando os ideais ocidentais⁹⁷ e, nos textos do escritor francês nascido na Tunísia, Albert Memmi, no livro *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*⁹⁸ apontando para construções ideológicas colonizadoras que moldaram a realidade, produzindo *imprintings* culturais consequentes da colonização. Numa segunda onda de pesquisas sobre o pós/de-colonialismo, a obra de Boaventura de Souza Santos *Epistemologias do Sul*⁹⁹, dentre muitas outras deve ser inscrita como manual de desobediência epistêmica.

Essas pesquisas não apenas apontam para as terríveis consequências ideológicas da colonização, mas também para a construção de novos saberes, o que Boaventura chamou de “ecologia de saberes”¹⁰⁰ ou ainda de epistemologias do Sul, incentivando a pluralidade como forma de compreensão do mundo chamado pós-moderno. Seria uma nova epistemologia, com

⁹² FANON, Franz. *Pele negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

⁹³ Fanon como psiquiatra elaborou algumas aproximações sobre o impacto da colonização na formação da subjetividade desenvolvendo complexo de inferioridade e dependência do colonizador. Entende o colonialismo como um sistema de exploração dos recursos naturais e, sobretudo, da negação do outro, a recusa em reconhecer a humanidade no outro. Sua leitura pode ser estudada em outras obras como *Os condenados da terra*. FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Ed. Civ. Brasileira. 1968.

⁹⁴ SPIVAC, 2010.

⁹⁵ Diversos outros estudos foram desenvolvidos a partir da proposta pós-colonial de Spivac sobre o conceito de Subalternidade. Sua crítica impõe a radicalidade do discurso colonizador que atua dentro do colonizado incutindo uma mentalidade subalterna, suprimindo sua forma de expressão em relação à vida. Essa forma de dominação colonial continua desenvolvida nas formas e padrões patriarcais reproduzidos na sociedade. No geral os estudos tratam a relação entre poder e subalternidade.

⁹⁶ SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

⁹⁷ Os trabalhos de Edward Said têm sido reconhecidos principalmente pela indústria midiática e sua leitura opressora e colonialista do oriente. Sua proposta principal é descolonizar o Oriente enquanto invenção do Ocidente.

⁹⁸ MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civ. Bras., 2007.

⁹⁹ SANTOS, Boaventura de Souza. *Uma Epistemologia del Sur: La reinvencción del conocimiento y La emancipación social*. Mexico: Clacso, 2009.

¹⁰⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*. p.3. acesso em: 09/07/2018. Disponível em:

<https://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF>

uma nova forma de ciência não dirigida pelas estruturas de poder, mas pela sabedoria contida na pluralidade da vida.

Na América do Sul, o livro *Desobediência epistêmica*, do argentino Walter Mignolo¹⁰¹ e as análises do peruano Anibal Quijano¹⁰² enfatizaram, respeitadas suas diferenças, que a decolonização é uma proposta de ação focada principalmente nas formações epistêmicas. Para a compreensão mais avançada do tema, diversos outros escritores do pós/de-colonialismo podem ser pesquisados. O argentino Nicolás Panotto¹⁰³, e o colombiano Santiago de Castro-Gomes, pesquisando sobre Foucault e as relações hierárquicas de poder¹⁰⁴; a nigeriana Chimamanda Adichie, e o *Perigo da história única* e, no Brasil¹⁰⁵, pode-se pesquisar os textos de Ilse Scherer-Warren sobre a Dicotomia de classes dominantes¹⁰⁶ e os textos de Westhelle¹⁰⁷; na Venezuela, Edgardo Lander pesquisando as epistemologias e a colonialidade do saber; e muitos outros que têm produzido rico material de pesquisa nesta área, inclusive as revistas acadêmicas que têm publicado vasto material sobre o pós/de-colonialismo.

Nessa linha de pesquisa, a proposta de desobediência epistêmica rompe com os paradigmas epistemológicos dominantes e abre espaço para um novo lugar, mas não completamente novo. Identificado, por exemplo, com o hífen do latino-americano, do afro-americano, do indo-europeu. Antes, excluídos por não serem nem latinos nem americanos, nem africanos nem americanos, algo no meio, o ‘hífen’, uma nova realidade onde as culturas se mesclam. Nessa intersecção a hermenêutica não é histórico-crítica nem brasileira, mas as duas ao mesmo tempo, uma realidade de fronteira. Espaço que pode ser entendido na obra *Habitar la Frontera: Sentir y Pensar la Descolonialidad* de Walter Mignolo¹⁰⁸ e na proposta de *Interculturalidade* de Catherine Walsh¹⁰⁹, ou ainda na proposta de “hibridismo” de Homi

¹⁰¹ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de La Modernidad, Lógica de La colonialidad y Gramática de La descolonialidad*. Argentina: Ed. Del signo, 2010.

¹⁰² As contribuições de Anibal Quijano serão estudadas com maior profundidade nos tópicos 2.6,7; 3.4.

¹⁰³ PANOTTO, Nicolás. *Religion, Política y Postcolonialidad em América Latina: Hacia una teología postundacional de lo público*. Buenos ayres: Gemrip, 2016.

¹⁰⁴ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*. Bogotá, n. 6, 153-172, Jan-Jun 2007.

¹⁰⁵ Na atualidade a academia brasileira tem produzido diversos artigos sobre a teoria pós/de-colonial. Pode-se verificar, inclusive, nas leituras de Bíblia, teologia e religião, diversas revistas acadêmicas com chamados sobre a temática.

¹⁰⁶ SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, 46(1) p.18-27, janeiro/abril 2010.

¹⁰⁷ WESTHELLE, V. *After Heresy. Colonial Practies and Post-Colonial Theologies*. EUA : Cascade Books, 2010.

¹⁰⁸ MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antologia 1999-2004)*. Barcelona: CIDOB y UACJ, 2015.

¹⁰⁹ WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya Yala, 2009.

Bhabha¹¹⁰. Interpretação distanciada do lugar único, por ser impositivo e dominador, para então habitar a fronteira como local diverso de interação interculturalidade.

A hermenêutica brasileira pode ser compreendida como hermenêutica de fronteira, isso porque, mesmo na academia, o método histórico-crítico incluiu o sociológico e elementos gerais da teologia da libertação como leitura fundamental.

A razão pós/de-colonial também é observada na perspectiva popular, como um fio de esperança presente em músicas, poesias, livros de literatura, contos infantis, desenhos, obras de arte, arquitetura e diversas formas de saber¹¹¹. É muito mais que uma linha de pesquisa, mas uma forma de perceber a realidade que não cabe dentro das formas de dominação epistêmica, porque tecido na subjetividade e, ainda que inconscientemente, pulsa, emergindo aos poucos num novo paradigma epistemológico. Esse caminho epistêmico é diferente, porque não parte de senso comum ou acadêmico, mas da necessidade, da percepção do eu, da subjetividade, dos conceitos e experiências pessoais que não cabem dentro da dominação conceitual e sempre vazam, questionando os valores externos impostos como verdades finais.

Uma forma de compreender essa dimensão que, subjugada pelas estruturas coloniais, ainda consegue se expressar pela singularidade, cuja experiência é capaz de produzir outras histórias possíveis, pode ser chamada de realidade de fronteira. Dentre os principais pensamentos pós/de-coloniais está a zona fronteira de Walter Mignolo.

A transcendência da diferença colonial só pode ser realizada a partir da perspectiva da subalternidade, da descolonização e, portanto, de um novo terreno epistemológico que está inaugurando o pensamento de fronteira (...). O pensamento fronteiro da perspectiva da subalternidade é uma máquina de descolonização intelectual e, portanto, de descolonização política e econômica.¹¹² (Tradução nossa)

A proposta do pensamento fronteiro é transcender a epistemologia e hermenêuticas modernas, a própria distinção entre sujeito e objeto, criando um espaço de diálogo entre as perspectivas universal e particular, explorando a proposta de uma “nueva conciencia mestiza”

¹¹⁰ BHABHA, 1998.

¹¹¹ A título de exemplo, o filme brasileiro “Que horas ela volta?”, de 2015, escrito e dirigido por Anna Muylaert, sobre a realidade de uma empregada doméstica frente às ambiguidades dos sistemas de classificação, retrata claramente a razão decolonial. Também as músicas de Belchior, Chico Buarque e obras da literatura como as escritas por Jorge Amado, apresentam, como tantas outras a leitura da realidade ambígua pós/de-colonial.

¹¹² “*La transcendencia de la diferencia colonial sólo puede realizarse desde una perspectiva de subalternidad, desde la descolonización y, por consiguiente, desde un nuevo terreno epistemológico que está inaugurando el pensamiento fronterizo (...). El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica*”. MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales*. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003. p. 107.

de Glória Anzaldúa¹¹³. Nessa proposta, o pensamento fronteiriço aproxima-se do “entre-lugar” de Homi Bhabha, onde a ideia da fronteira não é vista como limite, mas como início, como a presença do outro, revelando uma nova crise centrada nos conceitos excludentes de pureza de identidade a certeza territorial. Essa leitura crítica os extremismos nacionalistas ao defender uma interpretação dupla do migrante, permitindo articulação social das diferenças, questionando os modos totalitários de ser.

A proposta hermenêutica sob orientação do pensamento fronteiriço propõe o surgimento de outro pensamento que “implica a redistribuição da geopolítica do conhecimento da forma como foi organizada tanto pelo ocidentalismo (enquanto imaginário dominante pela autodefinição do sistema mundial moderno) como pelo orientalismo [...]”¹¹⁴.

2.5 Teologias pós/de-coloniais

Em busca de romper com a interpretação enquanto forma de poder, os movimentos pós/de-coloniais provocaram novas leituras em teólogos e biblistas. Como resultado das provocações pós/de-coloniais, surgiram propostas da teologia e da interpretação bíblica, possibilidades de leituras do poder por meio da relação entre religião e dominação.

De princípio os teóricos pós/de-coloniais identificaram a religião como instrumento de dominação colonial. Essa percepção comprova-se nas obras do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, retratadas em *Nueva Corónica y Buen Gobierno*¹¹⁵ e também nos textos de Antônio Ruiz de Montoya, principalmente na *Conquista espiritual feita pelos religiosos da companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1639].

As leituras pós/de-coloniais estavam mais inclinadas a perceber a religião como instrumento de dominação e os principais escritores eram teóricos do pensamento pós/de-colonial escrevendo sobre religião e teologia. Dentre estes se pode citar a obra de Boaventura de Souza Santos: *Se Deus fosse um Ativista dos Direitos Humanos*¹¹⁶ e, também, os escritos de Franz Himkelammert, que procuraram identificar e perceber a realidade como dado ambíguo, onde a religião não está separada da sociedade e principalmente das formas políticas. Assim, sua leitura é teológica, política e pós/de-colonial. Diversos livros de Himkelammert apontam

¹¹³ Um dos pressupostos fundamentais na formação do pensamento de fronteira foi a reflexão de Glória Anzaldúa sobre a consciência mestiça a partir de sua experiência “chicana”. ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

¹¹⁴ MIGNOLO, 2003. p.104.

¹¹⁵ AYALA, Felipe Guaman Poma. *Nueva Coronica e Buen Gobierno (1615)*. acesso em 04/2018. Disponível em: <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>>

¹¹⁶ SANTOS, Boaventura de Souza. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.

essa realidade, o livro *Crítica da Razão Utópica*¹¹⁷; *Teologia Profana y Pensamento Crítico*¹¹⁸; *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*¹¹⁹, ou ainda no livro *A Maldição que Pesa sobre a Lei: as Raízes do Pensamento Crítico em Paulo de Tarso*¹²⁰. Obras em que apresenta a relação direta da interpretação enquanto senso comum, senso acadêmico e influência religiosa, principalmente, no livro *A Maldição que Pesa sobre a Lei*, onde apresentou a crítica paulina aos sistemas de classificação, condenação e exclusão.

O filósofo argentino radicado no México, Enrique Dussel, também se inscreve nesse grupo. Para este, a descolonização epistemológica eurocêntrica da teologia é um fato que começou na segunda metade do século XX, mas que ocupará todo o século XXI. Entende que essa empreitada tem como *locus* original e hermenêutico a necessidade de refazer toda a teologia e produzir uma “trans-teologia”¹²¹ além do cristianismo latino-germânico, eurocêntrico e metropolitano que ignorou o mundo colonial e, especialmente, as formas de cristianismo colonial (da América Latina e, em parte, da África e das minorias cristãs na Ásia). Essa trans-teologia, segundo Dussel, tem o desafio de superar a colonialidade, a modernidade capitalista e reverter o cristianismo do paradigma colonizador para um renovado cristianismo messiânico¹²². Enfim, para Dussel, o projeto político-teológico-colonial contou com uma teologia que se apresentou como única e verdadeira. Isso ocorreu quando a teologia cristã confundiu “a eleição e a revelação como privilégio, como propriedade e desqualificação da pretensão de verdade em outras religiões”¹²³, paradigma que precisa ser desconstruído pela leitura teológica pós/de-colonial.

Recentemente esforços empreendidos por instituições de teologia promoveram aproximações do pensamento pós/de-colonial ao pensamento teológico e bíblico. O livro *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*¹²⁴ organizado por Moore e Rivera em 2014, propôs um colóquio entre teólogos e pensadores pós/de-coloniais. Outro esforço semelhante foi o livro *Para além do Espírito do Império*¹²⁵ dos autores Joerg Rieger, Jung Mo

¹¹⁷ HIMKELAMMERT, Franz. *Crítica a La Razón Utópica*. Costa Rica: DEI, 1984.

¹¹⁸ HIMKELAMMERT, Franz. *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Himkelammert*. Argentina: Clacso, 2012.

¹¹⁹ HIMKELAMMERT, Franz. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Costa Rica: DEI, 1991.

¹²⁰ HIMKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulinas, 2012.

¹²¹ DUSSEL, Enrique, Descolonização epistemológica da teologia. In *Concílium*, ano XLIX Livro 2, 2013.

¹²² DUSSEL, 2013.

¹²³ DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. México: Akal, 2015, p. 337.

¹²⁴ MOORE, Stephen D.; RIVERA, Mayra. (Org.) *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology*. New York: Fordham University, 2011.

¹²⁵ RIEGER, Joerg; SUNG, Jung Mo; MÍGUEZ, Nestor. *Para além do Espírito do Império: Novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

Sung e Néstor Míguez, onde os três pesquisadores empreenderam uma pesquisa transdisciplinar. Na atualidade outros esforços estão sendo empreendidos no sentido de aproximar a reflexão teológica da pós/de-colonial, com leituras de gênero, percepção de realidades indígenas e, projetos voltados para teologia pós-colonial, como o grupo Gemrip – *Grupo de estudios de religion y política*¹²⁶.

Nessa proposta, o trabalho de Joerg Rieger aproxima as leituras políticas e religiosas, incluindo as reflexões pós-coloniais, denunciando que “o colonialismo proclamou Deus do lado do sistema colonial e do colonizador”¹²⁷. São destaques na pesquisa, as obras *Globalization and Theology; No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future; Christ & Empire: From Paul to Postcolonial Times; God and the Excluded: Visions and Blind spots in Contemporary Theology; Remember the Poor: the Challenge to Theology in the Twenty-first Century*, textos onde Rieger desenvolveu sua perspectiva e tem influenciado novos pesquisadores nessa linha.

A título de exemplo das teologias pós/de-coloniais pode-se citar as releituras empreendidas em diversos temas da teologia. As propostas do *Novo Paradigma Teológico*¹²⁸ de Juan Jose Tamayo-Acosta apresentam princípios norteadores para uma nova teologia. Tamayo-Acosta usa os conceitos de misericórdia, libertação, interculturalidade e enculturação, assim como a necessidade de observar a pluralidade e superar os fundamentalismos na elaboração de sua teologia. Tamayo também propõe novos horizontes para uma teologia que transcende o patriarcado e denuncia a violência contra as mulheres, a necessidade de reler o horizonte ecológico como afronta ao antropocentrismo, defendendo a libertação da terra. Resgata os símbolos e a importância da memória subversiva das vítimas. Encerra sua proposta teológica incluindo o horizonte econômico e globalizador.

Outra proposta pode ser identificada no *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*¹²⁹ editado por Catherine Keller, Michael Nausner e Mayra Rivera. Esse trabalho que reúne diversos artigos propõe releituras dos paradigmas contemporâneos em teologia. Na antropologia, por exemplo, outra epistemologia é usada para abordar o tema sob a ótica da identidade e da imposição de identidades classificatórias segregadoras. Aborda questões como as definições raciais-regionais (latino-americanos, afro-americanos, indo-europeus). Seu foco está nas identidades contidas no hífen (sem identidade definida) que, nessa leitura, assumem

¹²⁶ DUGGAN, Joseph, Dissonanza epistemologica. Decolonizzare il “canone” teologico postcoloniale In: *Concilium*, Anno XLIX, Livro 2, 2013.

¹²⁷ RIEGER, Joerg. “Libertando o discurso sobre Deus: pós -colonialismo e o desafio das margens”. *Estudos de Religião*, ano XXII, n.º 34, jun., 2008, p. 100.

¹²⁸ TAMAYO-ACOSTA, Juan Jose. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.

¹²⁹ KELLER; NAUSNER; RIVERA, 2004.

papel principal diante da antiga teologia colonizadora preocupada com questões metafísicas da *imago dei*.

Outra área em que os artigos se multiplicam é a missiologia. Nestes a proposta colonizadora é confrontada com as novas formas de fazer missões sem o fardo da dominação cultural e epistêmica¹³⁰. Na cristologia e soteriologia surgem novas roupagens epistêmicas e novos olhares questionando os paradigmas classificatórios imperialistas usados para dominação que transformavam Jesus num elemento classificatório necessário para receber a salvação. A própria eclesiologia foi relida em perspectiva pós/de-colonial pela possibilidade de uma teologia sem a influência dominadora da igreja enquanto estrutura colonial¹³¹.

Essas releituras teológicas estão presentes em solo brasileiro via produção de artigos acadêmicos voltados para novos paradigmas que contemplem a pluralidade e a diversidade de nosso país. As pesquisas continuam desenvolvendo leituras próximas aos princípios da teologia da libertação. Esse é o caso das propostas contextuais à realidade brasileira e latino-americana possibilitando outras histórias possíveis. Na tradição bíblica também surgiram leituras pós/de-coloniais principalmente em solo latino-americano. Essas leituras podem ser estudadas nas revistas e produções acadêmicas (ex. revistas: *Ribla*, *Estudos Teológicos*, *Estudos Bíblicos*, *Reb*, e outras).

Para exemplificar a aproximação da leitura bíblica à proposta pós/de-colonial, pode-se estudar os comentários *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*¹³² de Fernando F. Segovia e Rasiah S. Sugirtharajah; sendo que tanto Segovia quanto Sugirtharajah atuam especificamente nessa área com artigos publicados sobre interpretação pós-colonial da Bíblia. O *Postcolonial Commentary and the Old Testament*¹³³ editado por Hemchand Gossai; também o *A Postcolonial Commentary on the Old Testament*¹³⁴, editado por Leo G. Perdue, Archie Lee; o *Postcolonialism and the Hebrew Bible*¹³⁵ organizado por Gerald O. West e o *Israel and Empire: a Postcolonial History of Israel and Early Judaism*¹³⁶ de Leo G. Perdue,

¹³⁰ MARUMO, Phemelo O. The state of the church in a postcolonial era from Newbigin's perspective: Challenges and opportunities for mission. *Verbum et Ecclesia* 39(1), a1862. Acesso em: 03/2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1862>.

¹³¹ KELLER; NAUSNER; RIVERA, 2004, p.40.

¹³² SEGOVIA, Fernando F.; SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. (Org's) *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York: T&T Clark, 2007.

¹³³ GOSSAI, Hemchand (Org). *Postcolonial Commentary and the Old Testament*. New York: T&T Clark, 2018.

¹³⁴ PERDUE, Leo G.; LEE, Archie. *A Postcolonial Commentary on the Old Testament*. New York: T&T Clark, 2012

¹³⁵ WEST, Gerald O (Org.). *Postcolonialism and the Hebrew Bible*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2013.

¹³⁶ PERDUE, Leo G.; NIANG, Aliou; CARTER, Warrem. *Israel and Empire: A Postcolonial History of Israel and Early Judaism*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

Aliou Niang e Warren Carter também cumprem propostas de releitura das narrativas bíblicas considerando os elementos da epistemologia pós/de-colonial.

Na leitura pós/de-colonial da história de Israel, as propostas de análise partem da dominação imperial e das disputas de poder. As leituras subalternas, o racismo e as ideologias imperialistas assumem o centro da pesquisa. Papel importante é legado à obra *Orientalismo* de Eduard Said, para compreensão histórica dos estereótipos orientais. Também é observada a história de Israel a partir das formas de resistência colonial inclusive nos cenários de diáspora. Outra ênfase dessa leitura é colocada sobre a conquista assíria e a colonização de Judá (colonização e dominação são estudados como modelos históricos). Os impérios neobabilônico e persa são tratados como grandezas colonizadoras que encontram resistência na atuação e literatura dos profetas. Os impérios grego e romano também são lidos a partir das novas configurações sociais, com ênfase nas outras histórias possíveis, lendo a influência das mudanças econômicas e religiosas sobre as colônias, percebendo as configurações híbridas e as novas políticas que viabilizaram a mentalidade de fronteira.

As leituras bíblicas pós/de-coloniais em solo latino propõem releituras de textos a partir das dinâmicas de poder presentes na colonização. Principalmente as leituras desenvolvidas em perspectiva econômica identificando as formas políticas de exploração e perpetuação das identidades exploradas e exploratórias. A chamada opção pelos pobres, as teologias públicas e as reflexões de gênero representam bem a aproximação da leitura latino-americana com as propostas de leituras pós/de-coloniais. Mesmo que não tenham declarado as propostas como perspectivas pós/de-coloniais, representam uma tentativa de virada no paradigma epistemológico pela possibilidade de novas leituras inclusivas e plurais do texto bíblico.

Para um aprofundamento na teologia da libertação (o que não é objetivo dessa obra), recomenda-se consultar a *Bibliografia Bíblica Latino Americana* iniciada por Milton Schwantes e publicada pela editora Vozes desde 1993.

A *Teologia Indecente*¹³⁷ da Marcella Maria Althaus-Reid (Argentina), apresenta uma proposta de teologia latinoamericana relida da perspectiva pós/de-colonial. Seu texto segue e distancia-se da teologia da libertação. Apresenta diversas releituras epistemológicas desde o linguajar teológico (questiona a moralização da linguagem eurocêntrica) até propostas da teologia da libertação como a opção pelos pobres que questiona pela carga epistemológica dualista (disputa entre pobres e ricos) e propõe a opção de um Jesus “marginal” que desenvolve

¹³⁷ALTHAUS-REID, 2005.

teologia a partir das margens e não do centro, valorizando a pluralidade e questionando as formas de totalitarismo.

Para fins de atualização da reflexão sobre a teologia latino-americana e a proposta de teologia da libertação em contexto pós/de-colonial, pode-se apontar para a atual crise política que as esquerdas têm sofrido por todo o mundo (desde a queda do muro de Berlim e a dissolução da URSS). A disputa de poder, na atualidade, está sob dominação da lógica de mercado¹³⁸. As propostas de libertação, igualdade, justiça social e opção pelos pobres são olhadas com desconfiança em várias instituições, academias e até na leitura bíblica popular. Essa ênfase política neoliberal¹³⁹ no discurso teológico foi chamada por Himkelammert de contra-teologia, uma proposta de confronto ideológico presente na teologia da prosperidade e nas formas teológicas de mercado.

Leituras como as de Himkelammert no livro *Teología Profana y Pensamiento Crítico: Conversaciones con Franz Himkelammert*¹⁴⁰, chamam a atenção para a impossibilidade de se escrever ou pensar teologia independente do político como demanda das estruturas de poder.

2.6 Propostas para o exercício da hermenêutica em perspectiva pós/de-colonial

As propostas para a hermenêutica pós/de-colonial são recentes e desenvolvidas a partir de leituras dos teóricos pós/de-coloniais. Para leitura da Bíblia, uma proposta hermenêutica fundamental pode ser encontrada na tese doutoral de Simon Samuel: *A Postcolonial Reading of Mark's story of Jesus*¹⁴¹. As pesquisas de R. S. Sugirtharajah também são fundamentais para elaboração de uma possível hermenêutica pós/de-colonial¹⁴². Em língua latina os textos de Juan

¹³⁸ QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Egardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso. 2005.

¹³⁹ “Sob o modo capitalista de produção, baseado na acumulação de riqueza, na divisão sócio-técnica do trabalho, e, por isso, exploração dos detentores dos meios de produção sobre os trabalhadores que possuem apenas a sua força de trabalho para vender, a desigualdade social é imperativa. As políticas sociais baseiam-se nas relações de produção e reprodução da força de trabalho e conseqüentemente do capital, por este motivo, não são entendidas como uma real redistribuição de renda e de riqueza, uma vez que a desigualdade e a pobreza no capitalismo não se extinguem, só aumentam.” FECHINE, Ana Karine Ferreira da Silva; ROCHA, Márcia Maria de Sá; CUNHA, Thanúsia Hensel da. O neoliberalismo e a formatação das políticas sociais: Desafios contemporâneos. *Socializando*. Vale do Jaguaribe. ano 1. nº2. p. 50-63. dez 2014. Acesso em 10/08/2019. Disponível em: <https://www.fvj.br/revista/wp-content/uploads/2015/11/Socializando_20142_4.pdf>.

¹⁴⁰ FERNÁNDEZ-NADAL Estela; SILNIK, Gustavo David. *Teología profana y pensamiento crítico: Conversaciones con Franz Himkelammer*. Buenos Aires : CICCUS/CLACSO, 2012.

¹⁴¹ SAMUEL, Simon, *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*. Tese doutoral. Department of Biblical Studies: University of Sheffield. Fev. 2002. p.23. Acesso em 04/08/2019. Disponível em <<http://etheses.whiterose.ac.uk/3422/1/247231.pdf>>

¹⁴² Para aprofundar nas obras de R. S. Sugirtharajah: Exploring postcolonial biblical criticism: history, method, practice; *The Bible and empire: postcolonial explorations; The postcolonial biblical reader*; “*The Bible and third*

Jose Tamayo-Acosta, *Nuevo Paradigma Teológico* e as *Teologías del Sur* e, em solo latinoamericano, as pesquisas sobre hermenêuticas pós/de-coloniais publicadas em revistas acadêmicas são importantes para o desenvolvimento de propostas pós/de-coloniais.

Para formação de uma proposta que auxilie a hermenêutica, pode-se partir dos principais campos de disputa epistemológica das teorias pós/de-coloniais organizados segundo Simon¹⁴³ em quatro áreas: 1) pós/de-colonial essencialista/nativista, com foco na manutenção da identidade cultural anti-imperialista, pensando, inclusive numa separação cultural. 2) Pós/de-colonial de resistência/recuperação, com foco na disputa pelo poder, enfatizando as leituras oprimidas diante das propostas imperialistas. 3) Pós/de-colonial diaspórico/intercultural, que enfatizam a experiência de diáspora como relevante para compreensão dos modelos de epistemologias colonialistas. 4) Pós/de-colonial essencialista/transcultural, enfatiza a cultura local como fundamento da identidade, mas, permanece aberto para o diálogo com outras culturas.

Nas linhas de pesquisa acima as propostas de leitura usam conceitos centrais como a desobediência epistêmica, classificação social, subalternidade, colonialidade, subjetividade, eurocentrismo, margens, imperialismo cultural, totalitarismo, ambiguidade, hibridismo, transculturalidade, mentalidade de fronteira e diáspora. Esses conceitos compõem e formam a razão pós/de-colonial.

Para compreender o campo de aplicação dos termos pode-se pensar na seguinte comparação:

<p>Essencialista: Desobediência epistêmica Colonialidade Subjetividade</p>	<p>Resistência: Totalitarismos Classificação social Eurocentrismo Margens</p>	<p>Diaspórico Ambiguidade Hibridismo Fronteira e diáspora Imperialismo cultural</p>	<p>Transcultural Transculturalidade Mod. Essencialista Mod. Diaspórico</p>
---	--	--	---

Em relação às hermenêuticas praticadas na atualidade, pode-se afirmar que as hermenêuticas fundamentalistas centralizam sua interpretação do texto a partir de sua confissão doutrinária, não há diálogo com a história, contexto ou compreensão das influências na subjetividade¹⁴⁴. Os métodos histórico-críticos, por outro lado, desenvolvem a leitura da Bíblia condicionada pelo método científico eurocêntrico relacionando as perspectivas histórica e

word: *Precolonial, colonial and postcolonial encounters* e, em parceria com Fernando F. Segovia, *A postcolonial commentary on the new testament writing*, textos que possuem contribuições relevantes para o tema.

¹⁴³ SAMUEL, 2002. p.23.

¹⁴⁴ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: Pressupostos e desenvolvimentos. Caminhando*. São Paulo. vol. 7, n. 2 [10], p.31-49, 2002.

doutrinária a partir de leituras críticas da história, da redação e das religiões comparadas. As perspectivas pós/de-coloniais, por outro lado, centralizam sua pesquisa nas influências e formação da subjetividade como fundamento para leitura do texto¹⁴⁵. O estudo pós/de-colonial persegue as estruturas de poder como formas de dominação epistemológica que dirigem o discurso, a linguagem e, inclusive, a compreensão subjetiva do próprio ser e de tudo que o cerca.

A leitura fundamentalista¹⁴⁶ vê o texto bíblico submetido à doutrina como verdade final¹⁴⁷, a leitura histórico-crítica filtra as verdades do texto bíblico pela racionalidade científica (a ciência é a verdade final), a proposta pós/de-colonial se propõe a ler o texto a partir das configurações epistemológicas que fundamentam a subjetividade (entender como as estruturas de poder impõem a verdade final). Importa dizer que não são leituras contrárias, mas que partem hermenêuticas diferentes. A fundamentalista, preocupada com a fé e a doutrina; a histórico-crítica, com o paradigma científico e, a pós/de-colonial, com a formação da subjetividade.

Para compreensão da subjetividade influenciada pelas diversas disputas de poder, uma hermenêutica pós/de-colonial está atenta para: 1) eurocentrismo, totalitarismo e imperialismo Cultural. Nestes, procura entender o papel do texto bíblico enquanto forma de poder que apresenta estruturas, conceitos e ideologias de dominação e totalitarismo, seja na escrita ou nas diversas formas de recepção do texto. 2) Diáspora, ambiguidade e hibridismo. Consequências dos totalitarismos, a desnaturalização que ocorre para inculturação produzindo ambiguidades, inclusive, na compreensão de si mesmo. A hermenêutica pós/de-colonial olha o texto bíblico e assume as ambiguidades e diversidades como método de interpretação, assim, rompe com as perspectivas totalitárias e possibilita outras histórias possíveis. 3) Classificação social, subalternidade, marginalidade e colonialidade. Os pressupostos resultantes da imposição imperialista que moldam a sociedade (externo) e a subjetividade (interno). Neste ponto a hermenêutica pós/de-colonial observa o texto atenta às formas de classificação e às lógicas de confronto e resistência. 4) Desobediência epistêmica, mentalidade de fronteira,

¹⁴⁵ Os artigos sobre pós/de-colonialismo estudam as epistemologias e suas influências na formação das subjetividades. A maior parte dos artigos trata da subjetividade no desenvolvimento de pesquisas, como um tópico no desenvolvimento de sua proposta. Algumas pesquisas com aproximação da psicologia já desenvolvem a relação direta entre subjetividade, colonialidade e psicologia. EWALD, Ariane Patrícia; SOARES, Jorge Coelho. Identidade e subjetividade numa era de incerteza. *Estud. psicol.* (Natal). vol.12 no.1. p.23-30. Jan./Apr. 2007. Acesso em 04/10/2019. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v12n1/a03v12n1.pdf>>

¹⁴⁶ Leitura Fundamentalista. Entendimento “literalista” do texto bíblico, ou ainda, compreensão teológica de uma possível interpretação literalista da Bíblia. Considera a forma final da Bíblia, de acordo com suas convicções teológicas, como a inerrante Palavra de Deus.

¹⁴⁷ A leitura fundamentalista entende o texto bíblico como verdade final, absoluta e incontestável. NOGUEIRA, 2002. p. 11-12.

transculturalidade. Por fim, diante das estruturas imperialistas e da colonialidade resultante, a hermenêutica pós/de-colonial, também está atenta aos movimentos de resistência e contra-imperialismos, epistemologias locais que valorizam os saberes das margens, olhando o texto bíblico a partir da diversidade, valorizando elementos não absolutizados pelas teologias eurocêntricas.

Como o método pós/de-colonial estuda as relações de poder entre colonizado e colonizador, as analíticas do poder (a serem estudadas no próximo capítulo) servem para uma compreensão maior do poder e suas dinâmicas: o poder essencial focado na vontade; o poder histórico, enquanto lógica estrutural; e o poder simbólico, como grandeza ideológica não-histórica configuradora do social pelo domínio do subjetivo. O problema hermenêutico está no poder como estrutura de imposição na formação subjetividade.

Dessa perspectiva, o método pós/de-colonial inicia a interpretação bíblica antes dos métodos fundamentalista e histórico-crítico. Começa da análise do texto enquanto escrita impositiva e classificatória e estuda o impacto do texto na formação da subjetividade. A partir dessa compreensão empreende sua leitura no texto bíblico. Não está interessada nos paradigmas científico ou confessional, mas no impacto do texto sobre a pessoa. Assim, procura demonstrar como a formação e recepção do texto estão relacionados com os mecanismos de poder, perpetuando lógicas de dominação ocultas na subjetividade e, ao mesmo tempo, procura olhar o texto em perspectiva “libertadora”, o texto como verdade que nasce do leitor consciente das formas de poder, não como verdade “imposta” por uma realidade externa.

Para validação teórica dessa proposta apresenta-se no texto abaixo análise epistemológica operada por leitura pós/de-colonial no texto bíblico. O objetivo é entender como escrita, interpretação e dominação estão relacionados no texto. Exemplo:

Estas palavras falou o SENHOR a toda a vossa congregação no monte, do meio do fogo, da nuvem e da escuridade, com grande voz, e nada acrescentou. Tendo-as escrito em duas tábuas de pedra, deu-mas a mim. Sucedeu que, ouvindo a voz do meio das trevas, enquanto ardia o monte em fogo, vos achegastes a mim, todos os cabeças das vossas tribos e vossos anciãos, e dissestes: Eis aqui o SENHOR, nosso Deus, nos fez ver a sua glória e a sua grandeza, e ouvimos a sua voz do meio do fogo; hoje, vimos que Deus fala com o homem, e este permanece vivo. Agora, pois, por que morreríamos? Pois este grande fogo nos consumiria; se ainda mais ouvíssemos a voz do SENHOR, nosso Deus, morreríamos. Porque quem há, de toda carne, que tenha ouvido a voz do Deus vivo falar do meio do fogo, como nós ouvimos, e permanecido vivo? Chega-te, e ouve tudo o que disser o SENHOR, nosso Deus; e tu nos dirás tudo o que te disser o SENHOR, nosso Deus, e o ouviremos, e o cumpremos. (Deuteronômio 5:22-27 – ARA)

Numa análise Pós/de-colonial:

- O Texto é considerado sagrado, por isso, precisa de análise cuidadosa. Sua utilização com valor sagrado funciona como instrumento de legitimação do poder que atua, inclusive, na subjetividade.
- A análise segue as teorias críticas do poder e as hermenêuticas pós/de-coloniais. Não existe uma metodologia definida, mas a proposta teórica e sua adaptação em cada contexto de leitura. Dessa forma surgiram interpretações asiáticas, africanas, latino-americanas, etc. É preciso lembrar que a proposição de ‘um’ método, pode tornar-se estrutura colonizadora e configuradora de história única.

- Assim, a leitura pós/de-colonial está preocupada com as estruturas de poder presentes no texto, sua forma de legitimação, sua relação com os escritores, redatores e público-alvo e, ainda, um olhar ampliado sobre a recepção do texto, incluindo leituras modernas.

1. Estruturas de poder: as palavras do SENHOR; proferidas no monte, do meio do fogo, da escuridade, com grande voz; escritas em tábuas de pedra; Exaltação do sacerdócio “quem há, de toda carne, que tenha ouvido a voz do Deus vivo falar do meio do fogo [...] e permaneceu vivo”.

2. Legitimação – as palavras do SENHOR para toda a congregação foram entregues ao Sacerdote. Representante dos líderes do povo. Um homem que fala com Deus e não morre. Exaltação do sacerdócio “quem há, de toda carne, que tenha ouvido a voz do Deus vivo falar do meio do fogo [...] e permaneceu vivo”.

3. As relações do texto com os escritores, redatores e ouvintes – O texto indica um papel de mediação entre Deus e o povo, inclusive entre Deus e os líderes do povo.

4. Recepção – Esse texto se apresenta como uma estrutura legitimatória da mediação entre Deus e a comunidade. Com isso o texto assume postura de estrutura de poder que, na história da Igreja, consagrou e legitimou o papel do Sacerdote no cristianismo como mediador entre Deus e a humanidade. Essa possibilidade é perigosa pois formata a subjetividade a uma relação subalterna em relação aos “mediadores” e permite/legitima a exploração. Na leitura pós/de-colonial, como a preocupação está voltada para a utilização do texto, as restrições devem ser voltadas para a relação epistemológica dos métodos de interpretação, ou seja, quais os objetivos os métodos procuram validar. Sempre que os métodos estiverem utilizando o texto como instrumento de poder e subalternidade, a leitura pós/de-colonial se mostra relevante.

O método pós/de-colonial estuda o texto em busca de situações de dominação, exílio, diáspora, subjugação e, ao mesmo tempo, identifica porções onde a subjetividade é resgatada frente às formas de dominação epistemológicas¹⁴⁸. Dessa forma, o texto bíblico é uma espécie de testemunho pós/de-colonial e, um manual para o desenvolvimento de prática pós/de-colonial¹⁴⁹. Propostas como essas podem ser estudadas em diversas passagens, desde a história de dominação sobre o povo hebreu até as crises do cristianismo.

Essa leitura tem como vantagem a compreensão dos modelos de dominação que alcançaram longa duração¹⁵⁰ e continuam ativos em diversas formas de religiões imperialistas e colonizadoras (formas de cristianismo e islamismo), ao passo que também propicia ao leitor a construção de outras histórias possíveis, pessoais e intersubjetivas¹⁵¹.

¹⁴⁸ Um exemplo pode ser desenvolvido a partir do texto de Ezequiel (1:1 – ARA). “Aconteceu no trigésimo ano, no quinto dia do quarto mês, que, estando eu no meio dos exilados, junto ao rio Quebar, se abriram os céus, e eu tive visões de Deus”. O texto pode ser analisado a partir de duas leituras, como mentalidade de fronteira. Primeiro como estrutura de dominação e legitimação identificando Ezequiel num papel profético-sacerdotal como mediador entre Deus e o povo no exílio. E, também, como proposta de resistência e configuração de outra história possível pelo rompimento com as epistemologias que limitavam as divindades porções geográficas. O rompimento com a história única é o anúncio de outra história possível de resistência e esperança em contexto de exílio.

¹⁴⁹ O texto bíblico, tanto a Bíblia Hebraica como a Cristã são produzidos em contexto de dominação e imperialismo. Dessa forma tanto as imposições colonialistas como suas epistemologias de dominação como as propostas de resistência e de rompimento com paradigmas colonialistas forma a base de seus textos.

¹⁵⁰ A Longa duração é uma referência à história estrutural. Termo usado para tratar elementos que transcendem aos momentos históricos como modelos estruturais. Um exemplo é a estrutura de dominação das elites sobre o povo, onde Reis, Sacerdotes, Profetas da Corte, Juristas formam uma estrutura de poder e controle onde um legitima o direito do outro. Miqueias (3:11 – ARA) revela a atualidade dessa lógica estrutural: “Os seus cabeças dão as sentenças por suborno, os seus sacerdotes ensinam por interesse, e os seus profetas adivinham por dinheiro; e ainda se encostam ao SENHOR, dizendo: Não está o SENHOR no meio de nós? Nenhum mal nos sobrevirá”.

¹⁵¹ O próprio questionamento torna-se rompimento com a história única e abre a possibilidade de outras histórias possíveis.

Na hermenêutica pós/de-colonial, o texto é estudado como uma grandeza em si, um elemento estrutural de dominação. O foco não está na história e suas comprovações científicas, nem nas doutrinas, mas no texto, sua elaboração e utilização pelas lógicas de poder. Não importa se foi ou não Moisés quem escreveu o Pentateuco, mas, como o Moisés do Pentateuco foi e é utilizado na cultura bíblica. A Bíblia também pode ser usada para oprimir, fato comprovado na história, com as cruzadas, as inquisições e os holocaustos indígenas por toda a América¹⁵². As vozes do opressor podem ser lidas nos textos que sustentam o extermínio (*hérem*)¹⁵³ de outros povos, em ideologias de dominação que legitimam a violência e na tomada da terra de populações indígenas, assim como na condenação dos estrangeiros.

A hermenêutica pós/de-colonial não está interessada em provar a autenticidade ou a “bondade” e “perfeição” das escrituras.

O grande valor da leitura pós-colonial é o da honestidade hermenêutica. Não se trata de disfarçar o texto, nem de fazê-lo mais digerível para os crentes. Mas, de afrontar o texto e, se necessário, contra o texto. A Bíblia é uma memória diversa, que contém não apenas as vozes dos oprimidos, mas também as dos opressores. Não apenas os profetas falam em nome dos pobres, também encontramos as vozes dos reis, imperadores, líderes religiosos intransigentes e sacerdotes. A leitura rebelde da Bíblia ajuda a encontrar nela a memória subversiva, criticando abertamente as vozes excludentes¹⁵⁴ (tradução nossa).

2.6.1 Hermenêutica pós/de-colonial e classificação sócio religiosa

A proposta de leituras bíblicas pós/de-coloniais pode ser desenvolvida a partir das reflexões de Anibal Quijano. Dessa forma, as estruturas de classificação social presentes na

¹⁵² O holocausto indígena é uma referência às milhares de vidas que foram ceifadas pelo ideal colonizador. Estamos acostumados a ler o tema do holocausto e nos lembrar apenas dos judeus. Seria possível que, o horror do holocausto judaico se deva ao fato de ser um ato de violência contra o Homem Branco? Por que holocaustos como o indígena ou o africano não são lembrados na memória popular?

¹⁵³ *Hérem*. Termo usado na Bíblia como declaração de anátema, designado para ser destruído (Js 22:20; 1Sm 15:21; 1Rs 20:40; Lv 27:28; Ex 22:20; e outros). A dificuldade na compreensão do termo é sua aplicação a seres humanos. Assim, o texto bíblico apresenta diversas passagens onde o extermínio (genocídio) é pedido para uma espécie de consagração a YHWH. O termo é uma referência às práticas em cenários de guerra. O termo também é aplicado para sacrifícios humanos, mas deve ser lido como exceção. LYONS, William L. *Between history and theology: the problem of Hérem in modern evangelical biblical scholarship*. Tese de doutorado em Filosofia (departamento de Religião). Florida State University. 2003.

¹⁵⁴ “*El gran valor de esta lectura post-colonial es el de la honestidad hermenéutica. No se trata de disfrazar el texto, ni de hacerlo más digerible para los creyentes. Se va de frente al texto y, si es necesario, contra el texto. La Biblia es una memoria diversa, que contiene no solamente las voces de los oprimidos, sino también las de los opresores. Allí no solamente hablan profetas en nombre de los pobres; también encontramos las voces de reyes, emperadores, líderes religiosos intransigentes y sacerdotes. La Lectura rebelde de la Biblia ayuda a encontrar en ella la memoria subversiva, criticando abiertamente las voces excluyentes*”. LONDONO, Juan Esteban. *Hermenéuticas postcoloniales. Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*. Año 22- No. 49. p. 147-164. Enero-Junio 2016. Acesso em 22/10/2019. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5905804>>

epistemologia podem ser identificadas e afrontadas pela desobediência epistêmica, propiciando paradigmas para leitura bíblica fundados nas epistemologias do Sul¹⁵⁵.

A proposta de análise de Quijano percebe a classificação como instrumento de poder e violência que se legitima pela lógica eurocêntrica¹⁵⁶. Sua análise foi empreendida no campo econômico e epistêmico com muito louvor, entretanto, o elemento religioso é praticamente ausente em suas pesquisas. O discurso classificatório, segundo Quijano, segue o paradigma dos poderosos para diferenciar os povos a partir da classificação de trabalho, gênero e raça¹⁵⁷. Não haveria na religião um discurso classificatório que apoie a dominação eurocêntrica?

Um dos principais motores legitimatórios da exploração e violência foi a religião¹⁵⁸ e, na construção da colonialidade latino-americana não foi diferente. Os testemunhos preservados nas cartas durante a colonização são suficientes para entender a centralidade da religião na dominação epistemológica. As crônicas de Felipe Guamán Poma de Ayala revelam a distorção entre a mensagem cristã e a violência e exploração de que o povo era vítima¹⁵⁹.



160

¹⁵⁵ SANTOS, Boaventura de Souza. *Una Epistemología del sur*. México: Clacso, 2009.

¹⁵⁶ QUIJANO, 2000. p. 357ss.

¹⁵⁷ “[...] reduciendo las clases sociales solamente a las relaciones de explotación/ dominación en torno del trabajo, en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de “industriales,” de un lado, y la de “obreros” o “proletarios,” del otro, sino también las de “esclavos,” “siervos,” y “plebeyos,” “campesinos libres”; (3) sobre el hecho de que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de “europeos” o “blancos” e “indios,” “negros,” “amarillos” y “mestizos,” implicaban profundas relaciones de poder que, además, en aquel período estaba tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo, que parecían “naturalmente” asociadas entre sí [...]” QUIJANO, 2000. p. 360.

¹⁵⁸ ZWETSCH, Roberto (Org.) *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

¹⁵⁹ As imagens nesse livro denunciam as práticas de violência dos colonizadores contra o povo colonizado.

¹⁶⁰ AYALA, (1615). p.11

A colonização foi entendida como a expansão da única fé verdadeira. O imaginário de Deus abençoava e legitimava a expansão colonial. Assim, a própria religião “cristã” legitimava a colonização. Os testemunhos nas cartas de Antônio Ruiz de Montoya, principalmente a *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape [1639]*, também são valiosos para essa leitura:

Vivi (...) em busca de feras, de índios bárbaros (...) para agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade. (...) unidos aos meus companheiros, consegui o surgimento de treze “reduções” ou povoações (...) já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho¹⁶¹

A classificação não era limitada às ideias de trabalho, gênero e raça, mas também às ideias de religião. Os confrontos por poder que se deram no império romano confundiram os ideais cristãos com as lógicas de dominação imperialistas¹⁶². Os confrontos foram legitimados historicamente como divinos (cruzadas), dessa forma, a missão cristã confundiu-se com dominação e colonização. Evangelizar era uma atividade que tinha como pressuposto o procedimento classificatório dualista que classificava a população entre bons e maus, salvos e condenados. Essa proposta epistemológica estendeu-se além-mar nas campanhas colonizadoras e evangelizadoras das Américas. A dominação epistêmica fundamentou a classificação e também desclassificou os povos colonizados frente a ideia religiosa de Deus.

Dito isso, fica entendido que a religião e a colonização tiveram uma relação próxima e, em alguns casos, intrínseca. Assim, deve-se perguntar não apenas pela classificação social exercendo controle das relações de trabalho, raça e gênero, mas, também pela dominação epistemológica da religião e fé configurando as estruturas sociais¹⁶³.

Segundo Himkelammert, a religião fundamenta a formação dos ideais utópicos nas sociedades¹⁶⁴. As visões de futuro, esperanças e utopias são configuradores epistemológicos levados em conta nas decisões cotidianas de forma que toda realidade está imbricada na razão religiosa. Assim, a hermenêutica bíblica ou teológica realizada diariamente na maioria das comunidades religiosas serve de base para naturalização de conceitos de poder, porque, nessas

¹⁶¹ MONTROYA, Antonio Ruiz. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape [1639]*. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985 19-20.

¹⁶² MÍGUEZ, Nestor; RIEGER, Jeorg; SUNG, Jung Mo. *Para além do espírito do Império: Novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2009.

¹⁶³ HIMKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la Razon Utópica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984. p. 83.

¹⁶⁴ HIMKELAMMERT, 1984. p.83.

comunidades, sejam cristãs ou não, se constroem os sonhos e as expectativas de futuro que influenciam as práticas na atualidade.

As hermenêuticas histórico-críticas, gramaticais, linguísticas, bíblicas ou filosóficas foram, no geral, desenvolvidas a partir de pressupostos da epistemologia cartesiana. Partem do método científico que, por si, é classificatório, sob a uma compreensão eurocêntrica e reducionista da realidade. São formas de interpretação centradas nos reducionismos universais e não na pluralidade. Favorecem o recorte, a delimitação da observação, o pseudo-afastamento do todo e, não, a integralidade. Nessa proposta a dominação epistemológica atua sobre a pluralidade do tecido social via processos de classificação reducionista aos conceitos universais mediados, inclusive, por valores religiosos.

2.6.2 Hermenêutica pós/de-colonial: outras histórias possíveis

Na prática pós/de-colonial, em leituras sob a perspectiva epistemológica inclusiva percebe-se outras histórias possíveis. Esse é o caso da proposta de leitura bíblica e teológica desenvolvida pelo africano Lazare S Rukundwa¹⁶⁵. Para este, a crítica bíblica pós-colonial preocupa-se com o contexto sociopolítico no qual “a voz do outro está sendo silenciada”¹⁶⁶. Rukundwa propõe leituras em contextos onde são construídos poderes e identidades sociopolíticas, considerando a situação do colonizador e dos colonizados em busca de equidade. Para Rukundwa, a utilização dos textos bíblicos é importante devido à sua utilização como poderoso instrumento retórico utilizado no imperialismo. Nessa perspectiva, também utiliza textos proclamados em contextos coloniais, pois contém “uma voz de justiça que energiza a fé para desafiar a injustiça cometida contra os fracos”¹⁶⁷.

Na perspectiva africana, segundo Rukundwa, o uso indevido da Bíblia pelos colonizadores para tomar as terras africanas, fez dela num poderoso instrumento retórico de imperialismo. Subjugação e alienação foram ocultadas na “evangelização dos fracos”. Não era uma troca cultural, mas uma cultura de dominação e assimilação. Para Rukundwa a teologia da libertação é uma proposta nobre, pois atua contra a pobreza e as injustiças sociopolíticas na América Latina e também na África, assim, sua teoria pós/de-colonial luta nas mesmas trincheiras pelas pessoas marginalizadas. Sua leitura pós/de-colonial da Bíblia é um confronto

¹⁶⁵ RUKUNDWA, Lazare S. Postcolonial theory as a hermeneutical tool for Biblical reading. In *HTS*, 64(1), Pretória, 2008, p.339-351. Acesso em 04/08/2019. Disponível em:

<http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222008000100019>.

¹⁶⁶ RUKUNDWA, 2008, p.339-351.

¹⁶⁷ RUKUNDWA, 2008, p.339-351.

ao “verdadeiro” pecado: o “colonialismo, neocolonialismo, ditadura, corrupção e injustiças sociais em todos os aspectos da sociedade, independentemente de seu agente”¹⁶⁸.

Para Rukundwa o desafio é reler de forma libertadora um texto que foi utilizado pelas lógicas de dominação colonial e imperialista. Nessa linha Rukundwa cita Pui-lan contra os domínios da hermenêutica bíblica

Pui-lan desafia aqueles que dominavam a hermenêutica bíblica, como se a Bíblia fosse “um artefato congelado”, cujo significado só pode ser ativado pelos “especialistas nos centros metropolitanos... sob a rubrica de “objetividade” e “questionamento científico”. Com esse pensamento tradicional e colonial (ver Tamez 1996: 204), estudiosos bíblicos tricontinentais não podem, por sua própria cultura e contexto ter entendimento direto do texto bíblico”¹⁶⁹ (tradução nossa).

Rukundwa chama essa prática de hermenêutica triangular, onde a Bíblia fornece o texto, alguns poucos teólogos produzem a hermenêutica e o resto do mundo lê. Essa prática precisa ser revisada, sem desprezar os desenvolvimentos teológicos centro-ocidentais e valorizando princípios hermenêuticos que atendam às demandas tricontinentais.

A tese doutoral de Simon Samuel da universidade de Sheffield no reino unido sobre a leitura pós-colonial de Jesus no evangelho de Marcos também agrega possibilidades de uma leitura bíblica pós/de-colonial¹⁷⁰. Trabalha sobre a proposta dos estudos pós-coloniais com toda sua diversidade. Analisa questões ligadas às relações coloniais/pós-coloniais, políticas, econômicas, formação de subjetividades ideológicas, questões linguísticas e culturais, dinâmicas do hibridismo e liminaridade cultural com todas as ambiguidades possíveis. Diante dessa diversidade defende que a leitura bíblica é passível de uma aplicação pós/de-colonial no estudo de situações de fronteira entre colonizadores e colonizados¹⁷¹.

Simon aponta quatro modelos para uma hermenêutica bíblica pós/de-colonial. O primeiro modelo é essencialista/nativo, que parte de escritos anti-imperialistas desenvolvidos por nativos (mesmo após a influência colonizadora é possível resgatar da cultura local). A ênfase desse modelo é resgatar a essência (pureza) de suas sociedades em situação pré-colonial¹⁷².

¹⁶⁸ RUKUNDWA, 2008, p.339ss.

¹⁶⁹ *"Puilan challenges those who dominated biblical hermeneutics, as if the Bible were “a frozen artefact”, whose meaning can only be activated by “the experts in the metropolitan centres ... under the rubric of ‘objectivity’ and ‘scientific inquiry’”. With this traditional and colonial thinking (see Tamez 1996:204), tricontinental biblical scholars cannot, from their own cultural and contextual understanding, have direct access to the biblical text”.* RUKUNDWA, 2008, p.339ss

¹⁷⁰ SIMON, 2002.

¹⁷¹ SIMON, 2002. p.33.

¹⁷² SIMON, 2002. p..37.

O segundo modelo é de resistência e recuperação. (O colonialismo dominou o sentido dos textos bíblicos). Nesse modelo é preciso uma crítica bíblica pós/de-colonial ante as questões impostas pelo colonialismo, como nação, etnia, migração e idioma. Para tanto é preciso examinar e expor os aspectos coloniais incorporados nos textos bíblicos e desconstruir as interpretações coloniais em busca de uma hermenêutica alternativa que interpreta a escritura a partir do local decolonizado¹⁷³.

Um terceiro modelo é chamado de diaspórico intercultural (formado por pesquisadores(as) atuando fora de sua pátria, em realidade diaspórica, numa experiência de exílio e fronteira, abrindo sua compreensão da realidade conflitiva na condição colonial). Este modelo entende a necessidade de um distanciamento dos modelos essencialista e de resistência. Entende que a experiência de fronteira/diáspora, favorece uma leitura plural e heterogênea da realidade¹⁷⁴.

O quarto modelo é o essencialismo transcultural. (Uma aproximação do modelo essencial e do modelo diaspórico). Crítico aos modelos essencialista e diaspórico como propostas individuais. Entende que esses modelos acabam por legitimar posturas e lógicas coloniais. No primeiro há uma ênfase na demarcação territorial e nas diferenças culturais, essa proposta corre o risco de aprofundar as distâncias e, a segunda, romantiza as margens de forma a criar diversas pluralidades e permitir o centro operar como dominante. Assim, nesse modelo essencial/transcultural, a proposta tenta mediar a leitura, sem diluir as complexidades da negociação de dependência mútua entre centro e margem. Procura operar uma desconstrução cuidadosa das diferenças pela necessidade de ir além da dicotomia centro-margem em busca de um hibridismo transcultural onde se mantém a identidade e se abre para dialogar com outras realidades possíveis¹⁷⁵.

Outras propostas de hermenêuticas pós/de-coloniais podem ser destacadas, como a leitura de Segovia¹⁷⁶, onde observar-se o seguinte método: 1) Resgatar as vozes silenciadas nos textos Bíblicos. 2) Visibilizar e denunciar as vozes opressoras nos textos bíblicos e suas interpretações. 3) Revelar as ideologias políticas que promovem os textos e suas interpretações (ainda que não sejam libertadoras). 4) Desafiar as propostas acadêmicas dominantes que não reconhecem as estruturas coloniais nos textos e em suas interpretações. 5) Responder às práticas, pressupostos e convicções coloniais na interpretação bíblica. 6) Abrir-se para as vozes

¹⁷³ SIMON, 2002. p. 40.

¹⁷⁴ SIMON, 2002. p.46.

¹⁷⁵ SIMON, 2002. p.53-4.

¹⁷⁶ SEGOVIA, Fernando F. Postcolonial Criticism and the Gospel of Matthew. In: POWELL, Mark Allan (Org.). *Methods for Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.207.

interpretativas no texto bíblico que foram colonizadas. 7) Propor estratégias de leitura e interpretação no âmbito das relações coloniais. 8) Propiciar trocas culturais e relações interculturais.

Nas propostas de Sugirtharajah¹⁷⁷, o pós/de-colonial tem a responsabilidade de: 1) Investigar o impacto social, cultural e político do colonialismo nos indivíduos e na cultura local. 2) Romper com as formas coloniais de preservação escrita confrontando com a ideologia imperial. 3) Recuperar a resistência dos subjugados. 4) Identificar a condição pós-colonial, migração, diáspora, identidades hifenizadas. 5) Descentrar os calores universais e suas categorias de conhecimento impostas na colonização cultural. 6) Romper com as lógicas e formas de pensamento categorizadas pelo dominador (desenvolvido/subdesenvolvido). 7) Interrogar as práticas coloniais contemporâneas de representação do outro e as relações de poder por traz da produção de conhecimento. 8) Situar a mulher na cultura colonial patriarcal (dupla colonização). 9) Examinar a interdependência entre classe e raça e outros racismos. 10) Examinar debates sobre multiculturalismo. 11) Estudar os legados do colonialismo no neocolonialismo, globalização, mercado, mídia. 12) Descentrar as formas dominantes de conhecimento. 13) Questionar o privilégio da cultura escrita sobre a oralidade. 14) Prestar atenção aos movimentos nacionalistas e seus fracassos em descolonizar a cultura.

Quanto à reflexão hermenêutica brasileira, pode-se afirmar que há uma profunda imersão na realidade colonial. Desde a academia, com seus parques e atropelados 100 anos de desenvolvimento acadêmico (inclua-se toda a crise nas ditaduras de 1964 a 1984, restando cerca de 30 anos de desenvolvimento) ainda persiste profunda crise nas pesquisas e identifica-se forte presença colonialista pela chamada “referência bibliográfica” como um limitador ideológico que impede todo desenvolvimento nacional, limitando a pesquisa à reprodução de conceitos eurocêtricos.

Em diversas buscas na internet e nos mecanismos de busca das revistas acadêmicas brasileiras parece não existir pesquisas publicadas sobre a temática de uma hermenêutica brasileira. Detalhe que o próprio tema 'brasileiro' parece ser visto com desconfiança, sob um complexo de vira-latas¹⁷⁸. Interessante que, mesmo os artigos que procuram tratar de teologia ou hermenêutica brasileira, preferem usar a terminologia colonizadora: teologia no Brasil, ou ainda, hermenêutica no Brasil. Os diversos artigos sobre hermenêutica produzidos nas principais universidades do país têm, no geral, se limitado à reprodução colonialista de

¹⁷⁷ SUGIRTHARAJAH, R. S. *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice*. Oxford: Blackwell Publishing, 2012. p.14ss.

¹⁷⁸ RODRIGUES, Nelson. *À sombra das chuteiras imortais*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993. p.51- 52.

conceitos das academias europeias, o que pode ser entendido, como exemplo, nos artigos citados nessa nota¹⁷⁹.

Uma proposta recente de desenvolvimento está no artigo *Hermenêutica à Brasileira: Quem disse que índio não pensa* de Schmitt e Lima. Nesse artigo apresentam uma proposta de hermenêutica pós/de-colonial a partir da narrativa de Darcy Ribeiro sobre um índio chamado Isaías no livro *Maíra*. Sobre essa perspectiva Schmitt e Lima desenvolvem a seguinte proposta de método hermenêutico:

O hermeneuta brasileiro precisa preservar sua singularidade “[...] *tal qual Ele nos fez* [...]”. Devemos inverter o processo e não incluir a perspectiva latino-americana nos métodos europeus, mas incluir o método europeu na perspectiva latino-americana. Na hermenêutica que propomos a partir das provocações de Isaías, não devemos nos abster das realidades externas, não é um chamado para o meio do mato, um isolamento acadêmico. Pelo contrário. Trata-se de uma proposta hermenêutica que seja pluriversal, por isso, devemos, não apenas incluir as propostas europeias, mas olhar para todas as formas possíveis de interpretação. Nossa proposta é ser um método plural, por isso deve olhar para outras formas de interpretação. Na montagem de uma análise hermenêutica devemos: 1) Descolonizar nossos conceitos; 2) Usar a crítica vivencial; 3) Interpretar a realidade a partir da diversidade; 4) Dialogar com outras hermenêuticas. Após entender o sentido para nossa realidade, exploramos outras perspectivas, outras propostas de compreensão do sentido, respeitando inclusive os contextos em que cada proposta foi construída. Dessa forma, construímos uma hermenêutica que valorize a diversidade da face de Deus representada na criação¹⁸⁰.

Essa proposta se alinha nas perspectivas de fronteira. Não nega ou recusa a formação e influência eurocêntrica, mas propõe a formação de uma leitura onde a teologias das margens são centralizadas, porque locais e contextuais. A crítica vivencial e a proposta de leituras inclusivas valorizam a diversidade e pluralidade coerentes com a grandeza e riqueza da cultura brasileira. Assim, nessa proposta de hermenêutica à brasileira, a leitura bíblica precisa caminhar de acordo com o contexto brasileiro dialogando com outras hermenêuticas, inclusive, as propostas eurocentradas que, em relação ao contexto geopolítico latinoamericano, estão situadas nas margens.

Ao investigar o método hermenêutico da teologia da libertação, embora haja rompimento com os paradigmas epistemológicos, ainda se percebe como o método é devedor

¹⁷⁹ Alguns exemplos de artigos que podem ser acessados: SANTOS, Pedro Paulo Alves dos. Breve percurso histórico da Hermenêutica Bíblica. *Atualidade Teológica* ano XII nº 28, janeiro/abril 2008; KAEFER, José Ademar. *Hermenêutica bíblica: refazendo caminhos*. Estudos de Religião, v. 28, n. 1 • 115-134 • jan.-jun. 2014 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078; GUSSO, Antonio Renato. Um esboço histórico da hermenêutica Bíblica: da época do Novo Testamento aos dias atuais. *Revista Batista Pioneira*. V.1, n.2, dezembro/2012. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo*. Estudos de Religião, v. 26, n. 42, 15-31, jan./jun. 2012.; GILHUS, Ingvild Sælid. *Hermenêutica*. REVER • Ano 16 • Nº 02 • Mai/Ago 2016.

¹⁸⁰ SCHMITT, Flavio e LIMA, Eduardo Sales. *Hermenêutica à Brasileira: Quem disse que índio não pensa?* In *Teoliterária*, v8. N.15. 2018.

das hermenêuticas eurocêntricas, seja pela presença do histórico-crítico ou dos métodos sociológicos¹⁸¹. No Brasil, seja nos programas acadêmicos ou nas editoras, o elemento estrangeiro é preferido em relação do nacional. Esse também é um dos motivos para ausência de uma teologia brasileira. A ausência de compreensão do que é próprio ao povo brasileiro e à sua forma de interpretação dificulta a elaboração de outras histórias possíveis. Ressalvo que esse olhar não representa ausência de hermenêuticas, pelo contrário, em nosso país proliferam leituras e propostas de interpretação, mas na pesquisa há pouco relevo e desenvolvimento.

A partir dessa compreensão popular, pode-se citar, no campo da hermenêutica, principalmente as pesquisas de Carlos Mesters na leitura popular da Bíblia, apresentando um método nascido em solo brasileiro, intermediado por leituras aproximadas da perspectiva pedagógica de Paulo Freire, procurando entender o texto bíblico a partir da realidade do povo¹⁸². Seus trabalhos comprovam a existência de hermenêuticas comunitárias essencialistas e de resistência, o que se averiguam na preservação de tradições (p.ex. Rio Grande do Sul, no Norte e Nordeste do país) que corroboram com as interpretações da Bíblia. Por outro lado, interpretações populares de caráter diaspórico e transcultural são desenvolvidas na região sudeste, isso devido à centralidade comercial e aos diversos processos migratórios. Nestes preserva-se uma forma mais híbrida de interpretação da Bíblia.

Na característica popular, a hermenêutica, embora dirigida pelo senso comum, apresenta perspectivas de resistência cultural e rompimento com as epistemologias dominantes. Esse é o caso de diversas obras da literatura brasileira. Na leitura do livro *Dona Flor e seus dois maridos* e diversas outras obras de Jorge Amado, por exemplo, percebe-se a relação híbrida e plural na percepção da realidade. Em *dona Flor e seus dois maridos* a liberdade de interpretação surge a partir da realidade apresentada pela proposta de fronteira característica da vida no sudeste brasileiro, assim, dona Flor, ao perder seu primeiro esposo “Vadinho” casa-se com “Theodoro” e começa a vivenciar um conflito entre a realização emocional do primeiro esposo e a realização material e estabilidade do segundo, sua alternativa é a leitura transcultural, onde as diferenças são somadas a fim de um bem maior. Essa interpretação assume proporções que atingem inclusive a percepção espiritual dos personagens. Aqui não se trata de uma ficção, mas de uma novela com representação da realidade, apresentando a vida diante da realidade trágica abrindo a possibilidade de outras histórias possíveis. Essa proposta de interpretação pode ser lida na abordagem que Bobsin como uma “hermenêutica floriana”

¹⁸¹ RIBEIRO, Antonio Carlos. Teologia e contribuições hermenêuticas latino-americanas. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, N.26, Set-Dez, 2011.

¹⁸² MESTERS, Carlos. *Por trás das palavras*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

Não há, pois, dicotomias entre sagrado e profano, erudito e popular, mítico e racional, insider e outsider etc. Como alguém já disse de forma muito apropriada, na perspectiva de que o homem é simultaneamente justo e pecador: o “ou” precisa perder lugar para o “e”. O subterrâneo religioso trabalha com essa hermenêutica “floriana”, mas não sincrética¹⁸³.

O que Bobsin chama de hermenêutica floriana é uma perspectiva presente no senso comum, identificada pelo pós/de-colonialismo como realidade de fronteira ou ainda como possibilidade híbrida transcultural.

2.7 Hermenêutica pós/de-colonial e a invenção do pecado

Seguindo a proposta hermenêutica pós/de-colonial de confrontar a própria interpretação como lógica de poder, a ideia de pecado que no texto bíblico e sua recepção surge como um sistema de classificação a serviço das estruturas de poder.

Quanto à classificação no campo de pesquisa, analisar o tema do pecado, não é algo que possa ser realizado de uma perspectiva neutra, isolada da teologia sistemática ou da teologia bíblica. Seria necessário um mundo não impactado pelas ideologias de dominação cristãs para uma possível leitura “neutra”. Diante de tal impossibilidade, propõe-se que iniciemos na relação ambígua entre os pensamentos sistemáticos e bíblicistas.

O resultado das pesquisas elaboradas nesse capítulo é a compreensão da relação entre escrita, interpretação e dominação como base para elaboração e sustentação ideológica do conceito de pecado. De forma geral, a ideia de pecado foi incorporada pelo senso comum e passou a influenciar a realidade social, seja na construção moralista, ou no rompimento com a moral. Desde as colonizações o sentido da ideia de pecado tem servido como norma moralista-classificatória, atuante principalmente na realidade dos cristãos oprimidos e opressores.

A desobediência epistêmica pode ser usada como ferramenta útil para entender a influência dominadora das epistemologias colonizadoras, seja por resquícios da colonização ou por sua presença na lógica de mercado.

Ao compreender o pecado como invenção das estruturas de poder, a leitura pós/de-colonial pretende, a partir da desobediência epistêmica (presente no próprio texto bíblico) ler a possibilidade de uma teologia de fronteira que ousou interpretar o pecado diferente das

¹⁸³ BOBSIN, O. O subterrâneo religioso da vida eclesial: escuta pastoral. In: *Reflexão*, Campinas, 41(2):179-197, jul/dez., 2016.

estruturas de dominação, mas que não foi valorizada pelas estruturas religiosas de longa duração.

Assim, será proposto um olhar para amostras do texto bíblico a fim de compará-los com as leituras dominantes auxiliando na formação de uma teologia pós/de-colonial que pensa a Bíblia segundo a realidade de fronteira percebendo seu valor na formação da subjetividade não subjugada pelos sistemas classificatórios, rompendo assim com os paradigmas que impuseram o silêncio das subjetividades dominadas.

2.8 Conclusão

A hipótese principal desse trabalho repousa na afirmação de que a ideia de pecado é uma invenção usada pelas estruturas de poder para controle da vida. Diante disso compreende-se a importância da leitura e interpretação nesses processos.

O objetivo desse capítulo foi demonstrar, por meio de análise bibliográfica, como a interpretação e a escrita estão ligadas com as formas de poder. A título de pesquisa, foi proposto um olhar a partir da antropologia e história para entender esse papel estruturador da linguagem e escrita. A compreensão do termo Epistemologia serviu para comprovar a ação da escrita e linguagem numa dimensão maior que o texto, pela configuração de mundo que povoa a subjetividade implicando em diversas formas de limitações e padrões socialmente impostos. O estudo do senso comum foi relevante para identificar a ação estrutural configuradora da realidade presente na linguagem e nas epistemologias. Assim, a dominação não é apenas uma estrutura acadêmica, mas popular, pela manipulação do senso comum.

A comprovação do papel dominador da interpretação e escrita foi denunciada pelos estudos pós/de-coloniais. Em busca de entender a razão pós/de-colonial, os teóricos dessa perspectiva apresentaram diversas incursões sobre o tema da epistemologia, demonstrando como o poder colonial persiste além da presença do colonizador, vivo, pulsante dentro do próprio colonizado, pela dominação da interpretação inclusive de si mesmo.

A perspectiva teológica e bíblica pós/de-colonial apresentou aproximações de leituras sobre a Bíblia, a teologia e a cultura cristã. Seus trabalhos incluíram releituras bíblicas entendendo a questão da colonialidade como elemento importante para confrontar as epistemologias dominantes presentes na Bíblia e tradições cristãs. Ao término desse capítulo, a questão do texto e da interpretação como estruturas de poder foi respondida com a possibilidade de uma hermenêutica pós/de-colonial, atenta às estruturas de poder que atuam na subjetividade. A proposta não é de ruptura com as colonizações, mas de possibilitar a proposição de novas

histórias plurais, inclusivas, como teologias de fronteira, que atuam entre-espços para comportar as ambiguidades de um pensamento pós-colonizado. Para essa hermenêutica, dentre as diversas propostas, principalmente a classificação social de Quijano, a desobediência epistêmica e o pensamento de fronteira de Mignolo, são fundamentais para elaboração de outra hermenêutica possível.

3 PODER: VONTADE, ESTRUTURA, PÓS-ESTRUTURA

No capítulo anterior ficou entendido que a interpretação possui diversas relações com as estruturas de poder, seja pela epistemologia ou pelos processos de fixação escrita. Ao propor essa ligação, devido à amplitude em que o tema do poder é tratado, nos obrigamos a reconhecer e entender as diversas analíticas para diluir os reducionismos na compreensão do termo.

A questão do poder em si é estudada em diversas áreas. Para fins de recorte, estão a filosofia, antropologia, sociologia, história e as teorias pós/de-colonialistas, áreas cujas pesquisas sobre a temática se mostraram pertinentes para elaboração de uma analítica do poder. Cada área possui seus próprios embates epistêmicos para tentar definir o termo. Nesse recorte será usada a perspectiva histórica de longa duração¹⁸⁴ (estrutural) e as reflexões da filosofia, sociologia e antropologia para compreensão da relação do ser com a ideia de poder. Com a perspectiva pós/de-colonial propõe-se um caminho para a compreensão da influência cultural, estrutural e pós-estrutural que o termo ‘poder’ abrange, inclusive suas formas de apresentação e ocultação.

A título de objetivos, inicial é possibilitar um panorama introdutório geral sobre a temática do poder a partir das principais linhas de pesquisa no roteiro acadêmico atual. Situado o roteiro temático, pretende-se destacar elementos relevantes para uma hermenêutica atenta às dinâmicas do poder e, de acordo com a perspectiva pós/de-colonial, como as hermenêuticas dependem diretamente das subjetividades formadas sob epistemologias de controle, apresenta-se neste capítulo um olhar sobre as “principais” analíticas do poder.

3.1 Definições: proposta inicial

Sobre qual base devemos pensar uma analítica do poder? Qual teoria deve ser usada para formação conceitual da ideia de poder? Propõe-se aproximar as diversas reflexões para compreender os elementos relevantes na construção de um conceito.

Dessa forma, afirma-se que o poder não é apenas algo como o capital, que se acumula e se detém. Pelo contrário, é força que se expande e se equilibra no confronto com outras

¹⁸⁴ História de longa duração: “É o domínio da estrutura. A história que muda muito lentamente, quase imóvel. É o imaginário, a história das mentalidades da qual a humanidade nasce devedora. É o espaço em que o homem perde o domínio da história”. DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Analles à Nova História*. São Paulo: Edusc, 2003. p. 177.

forças¹⁸⁵. É uma batalha natural “de todos os homens contra todos os homens”¹⁸⁶, onde o mais importante no poder é preservá-lo¹⁸⁷. É vontade de potência¹⁸⁸, o desejo¹⁸⁹.

O poder apresenta-se na história, independente da sociedade e época, principalmente nas mãos dos soberanos, identificado na história estrutural¹⁹⁰. Legitimado principalmente pela lógica classificatória, onde o acúmulo de capital¹⁹¹ tornou-se a principal forma de as sociedades capitalistas imporem sua vontade¹⁹². Essa lógica classificatória é reproduzida nas sociedades, numa teia de relações, onde todos são explorados e exploradores¹⁹³.

Seu movimento não está limitado ao materialismo, mas se expande em outros campos, se afirmando como poder simbólico¹⁹⁴, totalitário¹⁹⁵, e que, no pensamento pós/de-colonial¹⁹⁶ é um poder invisível, pós-estrutural, interior, epistêmico, colonialidade doce, onde o ser olha para si mesmo a partir do olhar de quem se impõe¹⁹⁷.

Para fundamentar a proposta conceitual acima, será proposto a seguir um olhar para as analíticas do poder organizadas em três agrupamentos: O poder como razão essencial, (o poder como constituinte da natureza humana, um sentido negativo de poder). O poder como razão histórica, (o poder observado e identificado na história estrutural). O poder em dimensão simbólica, (o poder além da essência e da história, uma dimensão simbólica, epistêmica e totalitária).

3.2 A percepção essencial do poder

O poder não é algo como o capital, que se acumula e se detém. Uma das dificuldades na compreensão do poder se deve, principalmente, à lógica materialista que o resumiu grosseiramente ao acúmulo de capital. Analisar o poder tornou-se (popularmente) uma simples operação matemática onde, quem tem mais domina quem tem menos. Nessa proposta de poder capital, nos defrontamos com o estado de direito que se propõe regulado por essa lógica. Assim,

¹⁸⁵ NEWTON, Isaac. *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. São Paulo: Edusp, 2012. p. 54.

¹⁸⁶ HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 82.

¹⁸⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 35.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. p. 13.

¹⁸⁹ DELEUZE, Gilles; PARNET, Cláire. *Diálogos*. São Paulo: Ed. Escuta, 1998. p. 73.

¹⁹⁰ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. 6ª Ed. Lisboa: Ed. Presença, 1990. p. 11-12.

¹⁹¹ MARX, Karl. *O Capital*. Vol.1, São Paulo: Boitempo, 2013. p. 97.

¹⁹² WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. São Paulo: Centauro, 2002. p. 97.

¹⁹³ FOUCAULT, 2014. p. 103.

¹⁹⁴ BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 119.

¹⁹⁵ ARENDT, 1998. p. 367.

¹⁹⁶ QUIJANO, 2002. p. 4ss.

¹⁹⁷ MEMMI, 2007. p. 117.

quanto mais capital, mais acesso, ou acesso privilegiado aos serviços do Estado, sejam eles de saúde, segurança, educação, prazer, direito à vida, etc. Dessa forma, o estado de direito tornou-se também um estado de poder capital.

Rompendo com o paradigma simplório acima, a compreensão de uma definição essencial para o poder pode ser encontrada nas teorias de Isaac Newton (1643-1727) sobre a força. Newton afirma que a “[...] força se expande e se equilibra no confronto com outras forças”, donde “[...] todo o corpo, no que depende dele, mantém seu estado presente [...]”¹⁹⁸ e, afirma também que, “[...] um corpo só exerce essa força quando outra força, imprimida sobre ele, procura mudar sua condição; e o exercício dessa força pode ser considerado tanto como resistência quanto como impulso [...]”¹⁹⁹. Essas proposições aplicadas à ideia de poder demonstram que este só existe em uma relação que se expande até encontrar outros poderes também em expansão. O confronto de ambos desenvolve-se até o equilíbrio, que pode, inclusive, ser a imposição de um e a sujeição de outro. A partir dessa compreensão, entende-se que a própria vida é uma forma de poder em relação. A física dinâmica de Newton (mecânica), apresenta enunciados sobre a força que, aplicados ao conceito de poder (gr. *dynamis*), revelam sua presença relacional e impositiva, proposta que também pode ser observada em outras teorias, principalmente nas que tratam o poder essencialmente.

Nas analíticas do período clássico, o poder foi confundido com a moral, a virtude e o sagrado²⁰⁰. Essa leitura é antiga e pode ser confirmada pela pesquisa antropológica e, principalmente, pela influência de Platão e Aristóteles. No dualismo platônico os opostos foram moralizados de forma que o espírito e a matéria tornaram-se modelos de bem e mal²⁰¹. O bem como a perfeição espiritual e divina em oposição ao mal como a imperfeição material e humana (mito da caverna). Essa leitura também pode ser encontrada nas tragédias e poesias gregas que identificavam o belo e perfeito com o divino²⁰². Essa leitura do poder possibilitava a manutenção do paradigma epistemológico de dominação do forte sobre o fraco. Era um sistema de legitimação baseado na lógica retributiva que identificava o sofrimento e fraqueza com o mal e, o gozo e força, com o bem.

Anterior a Newton e contemporâneo de Lutero, Niccolò Machiavelli (1469-1527), popularmente conhecido como Maquiavel, rompeu com a forma clássica de entender o poder

¹⁹⁸ NEWTON, 2012. p. 40.

¹⁹⁹ NEWTON, 2012. p. 40.

²⁰⁰ Isso devido à influência do pensamento platônico que qualificou o dualismo identificando a carne com o mal e o espírito como o bem. PLATÃO, *República*. Lisboa: Ed.Fund. Calouste Gulbenkian. 2005. p.181.(431-2).

²⁰¹ PLATÃO, 2005. p. 181. (431b)

²⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

como demanda divina. Para Maquiavel o poder está ligado com o desejo e a ganância, por isso, o mais importante no poder é preservá-lo²⁰³. No livro, *O Príncipe* demonstra como as organizações políticas se estabelecem e desmoronam e a grandeza de sua analítica está na compreensão de uma antropologia realista, divorciada da lógica utópica do cristianismo e filosofia, aos quais chamou de imaginações²⁰⁴. Para Maquiavel “[...] os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro [...]”²⁰⁵. Nessa análise do humano, o animal político racional e social de Aristóteles foi substituído pelo homem dirigido por desejos e ambições inesgotáveis. Nesse rompimento, o ideal divino/utópico que governava o povo foi substituído pela crise e sofrimento. A política é dirigida pela necessidade de “dominar o outro para não ser dominado”²⁰⁶. Assim, para Maquiavel, os conflitos não significavam a desordem, mas a necessidade intrínseca da própria ordem²⁰⁷. Dessa forma, o poder é exercido pela legitimação, pela estrutura, pela força, ou, por qualquer forma que se faça necessária. Nessa análise de Maquiavel não há traços ideais ou idealizantes, mas, apenas desejo e estratégia para alcançar os objetivos.

Nessa perspectiva entende-se que Thomas Hobbes²⁰⁸(1588-1679) ao afirmar que a vida em sociedade é uma espécie de batalha “de todos os homens contra todos os homens”, uma relação natural que torna “o homem, lobo do homem”²⁰⁹, num quadro de guerra contínua pelo poder (disputa pela vida). Assim, influenciado pela leitura de Maquiavel, Hobbes entendeu que o poder não estava ligado à moral, mas dependia do desejo. Continuou o rompimento com a utopia platônica na vertente cristã (o poder por vontade divina). O diferencial de Hobbes em relação a Maquiavel estava na forma de controlar o poder: entendia a possibilidade do contrato²¹⁰, instrumento social em que se doa direito de usar o poder a uma autoridade com vistas ao “bem-comum” (essa autoridade é o Estado). Assim, em sua analítica, o direito legitimado pelo contrato tornou-se o detentor do poder e, por isso, detentor da vida.

Esse poder essencial que, em Hobbes, pode ser doado por contrato, é segundo Nietzsche²¹¹ (1844-1900) a “vontade de poder”. No contexto de afirmação da morte de Deus,

²⁰³ MAQUIAVEL, 1996. p. 35.

²⁰⁴ MAQUIAVEL, 1996. p. 91.

²⁰⁵ MAQUIAVEL, 1996. p. 98.

²⁰⁶ HERB, Karlfriedrich. Além do Bem e do Mal: O poder em Maquiavel, Hobbes, Arendt e Foucault. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.10, p.267-284, Janeiro-Abril 2013.

²⁰⁷ NASCIMENTO, Mariangela. Soberania, Poder e Biopolítica: Arendt, Foucault e Negri. *Griot-Revista de Filosofia*. Amargosa, Bahia, v. 6, n. 2, p. 152-169, Dezembro/2012.

²⁰⁸ HOBBS, 2005. p. 82.

²⁰⁹ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 9.

²¹⁰ NASCIMENTO, 2012. p. 155.

²¹¹ NIETZSCHE, 2011. p. 13.

Nietzsche também rompeu com a tradição utópica que entendia o poder como uma instância externa e divina²¹². Insiste no poder como algo real, pessoal, subjetivo e objetivo. Uma relação com dimensão pessoal e social. Uma passagem do campo sagrado e externo para o humano, trágico e histórico. O poder de Deus despojado pela humanidade, pelo desejo, pela vontade de potência. Aproximação da proposta de Newton ao entender a vontade de potência como "a intensidade de autoafirmação da força ante a autoafirmação de outras forças"²¹³.

À pergunta: Quem quer poder? Nietzsche responde: a vontade. Princípio de conexão com a realidade, subjetiva e relacional, em sintonia com outras vontades, direcionada apenas a querer mais poder. Essa perspectiva se aproxima da proposta essencialista de Maquiavel e à compreensão da guerra de todos contra todos em Hobbes.

Nessa leitura essencial ainda pode-se citar outros adeptos como Deleuze que também percebeu a sociedade pelo desejo/vontade. Continuou a proposta de que o poder é algo real e natural, inato, essência da vida, algo em si, e ao mesmo tempo, direcionado por algo fora de si²¹⁴, algo individual e social, objetivo e subjetivo ao mesmo tempo.

Quadro comparativo sobre o poder:

Teóricos	Ordem	Local	Forma	Origem
Aristóteles	Divina-Humana	Institucional	Moral e o Dever	Vontade Divina
Maquiavel Hobbes	Humana	Institucional	Trágico-violento Trágico-contratual	Ambição Vontade e Desejo
Nietzsche Deleuze	Humana	Não-institucional, No ser	Trágico-Individual	Vontade Desejo

3.3 A percepção histórica do poder

No segundo agrupamento de propostas analíticas identificou-se que o foco estava voltado para entender como o poder se apresenta na história. Independente da sociedade e época

²¹² CABRAL, Alexandre Marques. Nietzsche e a Semântica da vontade de poder. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 20-37, 1 semestre 2009.

²¹³ CABRAL, 2009. p. 29.

²¹⁴ DELEUZE; PARNET, 1998. p. 73.

o poder está presente na história, como estrutura de longa duração, localizado geralmente entre os soberanos²¹⁵.

Tradicionalmente conhece-se a história-fato. Orientada por quem detém o controle da escrita. É uma história dos acontecimentos, história jornalística. Outra é a história de longa duração. Essa segunda estuda os processos e não os fatos, por isso, consegue capturar elementos não percebidos pela história-fato. De certa forma, os textos de Aristóteles, Maquiavel e Hobbes perceberam a longa duração ao descrever os papéis do Estado, do rei ou imperador, dos escravos, do sistema tributário, da propriedade, da religião, dos rituais como instrumentos e estruturas de legitimação do poder. Elementos articulados na e pela lógica de poder. Esse tipo de história pesada e lenta geralmente cabe à antropologia.

O antropólogo Eric Wolf entendeu a história presente como história do poder²¹⁶. Sua abordagem chama atenção para o fato de a sociedade moderna, principalmente a norte-americana, pensar a cultura independente do poder. Wolf é categórico ao afirmar que o poder deve ser visto como fenômeno social, o que se evidencia pelas descobertas arqueológicas de estruturas locais em que se desenvolviam instituições (sociais, políticas, econômicas, religiosas ou familiares), nessas estruturas políticas foi constatado que as divisões de riquezas correspondiam à divisão do poder²¹⁷.

Na história-fato, por outro lado, o poder está sempre mudando de mãos, quase invisível e imperceptível, enquanto que, na história estrutural, percebe-se que o poder tem pouco movimento e está sempre com as mesmas pessoas, numa forma de história lenta e estrutural, da qual não se pode fugir. Até o início do século dezenove, era uma realidade feudal e imperialista onde o poder estava relacionado à capacidade administrativa de um grupo sobre outro. Nesse período estima-se que a população mundial fosse de 450 milhões de pessoas. Entretanto, foi a partir da industrialização que o cenário mundial mudou. Aumentaram as produções, a exploração dos meios de subsistência e a população mundial triplicou num período de cinquenta anos, chegando a quase um bilhão de habitantes²¹⁸e, sete bilhões em 2011. Este cenário industrial produziu um agravamento da exploração humana. A vida tornou-se um produto de mercado onde se perpetuou o comércio de escravos pela “livre concorrência” das indústrias que

²¹⁵ BRAUDEL, 1990. p.11-12.

²¹⁶ RIBEIRO, Gustavo Lins; FELDMAN-BIANCO, Bela. Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf. *Revista Etnográfica*: Portugal, v. vii (2), p. 245-281, 2003.

²¹⁷ DOMINGO, Pablo Castro; Castillo, Luiz Rodrigues. Antropología de los procesos políticos y del poder. *Alteridades*, México, v. 19, n. 38, p. 107-127, jul./dic. 2009.

²¹⁸ ALVES, José Eustáquio Diniz. *O impressionante crescimento da população humana através da história*. Instituto Humanitas Unisinos; Adital. 06/04/2017. Acesso em 03/08/2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566517-o-impressionante-crescimento-da-populacao-humana-atraves-da-historia>>.

não equalizaram as condições de vida dos empregados, mas, pelo contrário, construíram novas fábricas em locais de instabilidade a custo de mão de obra barata sob a falsa égide de investimento no IDH (índice de desenvolvimento humano).

Essa configuração histórica que percebeu uma forma de poder diferente, não essencial, algo externo ao ser humano e, ao mesmo tempo, produto deste, foi identificada na pesquisa de Karl Marx. Como intérprete da história, a epistemologia de Marx seguiu parcialmente a proposta de Maquiavel e Hobbes²¹⁹ pois, assumiu, em partes, a antropologia trágico-realista e entendeu o poder como uma instituição sendo disputada pelas classes sociais. Entretanto, seu trabalho não foi direcionado para a compreensão do poder enquanto natureza, desejo e vontade, mas enquanto dinâmica histórica e cultural. Para Marx interessava investigar a forma em que o poder se apresenta e exerce domínio na história.

Os conceitos de poder social e poder político, apresentados por Marx e Engels na obra *A Ideologia Alemã*²²⁰ e também na obra *O Capital*²²¹ de Marx identificaram diversas formas de poder como o poder da mercadoria e o dinheiro como poder dos poderes (formas estruturais de poder). Segundo a analítica de Marx, é no trabalho que surge o poder social, advindo da cooperação, da força produtiva multiplicada, (imagem da fábrica), onde o interesse de um subjuga o interesse de todos²²². Esse poder da fábrica é inerente e estranho ao indivíduo. Interno e externo, do qual os trabalhadores não conhecem a origem nem o destino, um poder que eles não têm domínio, mas que exerce domínio sobre eles. Poder que Marx e Engels vão expor como alienação²²³ e ao mesmo tempo classificá-lo como maior poder do mundo e da história²²⁴, o poder político²²⁵, o poder de um sobre o outro, poder de direção sobre as massas²²⁶, o poder essencial tornado não essencial e colocado no campo de disputa pelo capital²²⁷.

Marx não nega a relação essencial do poder, mas sua pesquisa empreende um olhar para a estrutura como demanda histórica de poder exercendo dominação de fora para dentro. Para Marx, o poder também está numa relação de imposição e reconhecimento que se legitima pelo desejo e pela ganância (poder essencial).

²¹⁹ MARX, 2013. p. 5.

²²⁰ MARX; ENGELS, 1999. p.41.

²²¹ MARX, 2013. p. 498.

²²² MARX; ENGELS, 1999. p. 65.

²²³ MARX; ENGELS, 1999. p. 41.

²²⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Edição eletrônica: Ridendo Castigat Moraes. 1999. p. 15.

²²⁵ MARX; ENGELS, O Manifesto Comunista. 1999. p. 43.

²²⁶ MARX, 2013. p. 507.

²²⁷ MARX; ENGELS, 1999. p. 40.

A ideologia é, assim, uma consciência equivocada, falsa, da realidade. Desde logo, porque os ideólogos acreditam que as ideias modelam a vida material, concreta, dos homens, quando se dá o contrário: de maneira mistificada, fantasmagórica, enviesada, as ideologias expressam situações e interesses radicados nas relações materiais, de caráter econômico, que os homens, agrupados em classes sociais, estabelecem entre si. Não são, portanto, a Ideia Absoluta, o Espírito, a Consciência Crítica, os conceitos de Liberdade e Justiça, que movem e transformam as sociedades.²²⁸

Em sua teoria analítica, Marx percebe a lógica classificatória que atua pelo poder da mercadoria nas classes sociais estabelecidas pelas formas de trabalho²²⁹. O poder que age “[...] como um legislador privado e por vontade própria, exerce seu poder autocrático sobre seus trabalhadores, é apenas a caricatura capitalista da regulação social do processo de trabalho [...]”²³⁰. Nesse olhar histórico e estrutural, Marx percebe que a estrutura exerce poder sobre a pessoa e não apenas o contrário. Um poder ilusório e alienante, onde o próprio trabalhador, “[...] produz constantemente a riqueza objetiva, o capital como poder que lhe é estranho, que o domina e explora [...]”²³¹. Nessa reflexão a própria cultura surge como produto humano para classificação, exploração e exclusão. A mercadoria que, em si, não exerce poder, mas, na cultura, gera valor, seleção, classificação, conflito de classes e disputa pelo poder.

Marx identificou que esse poder possui uma lógica de classificação subjugada à epistemologia natural onde o mais forte deve dominar sobre o mais fraco. Quem detém mais recurso domina quem não detém. O acúmulo de capital se impõe como “direito” de exercer poder, inclusive sobre os corpos daqueles que necessitam da mercadoria. O poder continua produto de uma relação, ele só é exercido porque alguém permitiu, legitimou. O poder social-político e o poder da mercadoria tornaram-se estratégias de domínio e, o governo, tornou-se mero administrador da lógica capitalista. O contrato social de Hobbes tornou-se o poder dos poderes²³².

Diversas elaborações surgiram a partir da obra de Marx. Dentre estes, está Gramsci, por exemplo, que tratou do poder cultural, e também, Althusser, que tratou da ideologia. Diversos outros pesquisadores desenvolveram elementos do pensamento de Marx relacionados com a ideia de poder social e podem ser pesquisados para colaborar com a formação do conceito de poder histórico.

Dentre as propostas de desenvolvimento Max Weber contribuiu efetivamente para a discussão pelo desenvolvimento didático de sua analítica do poder. Entre os conceitos mais

²²⁸ GORENDER, Jacob. Apresentação. In: MARX, Karl. *O Capital*. Lv.I. Rio de Janeiro: Boitempo. 2013. p. 30.

²²⁹ MARX, 2013. p. 305.

²³⁰ MARX, 2013. p. 608.

²³¹ MARX, 2013. p. 787.

²³² MARX, 2013. p. 965.

citados para compreensão do termo está sua definição de poder como “[...] a oportunidade existente dentro de uma relação social que permite a alguém impor a sua própria vontade mesmo contra a resistência e independentemente da base na qual esta oportunidade se funda”²³³. Weber também segue a antropologia trágico-realista e, no que concerne ao capital, segue próximo à Marx.

Quanto à questão do poder há uma análise situacional diferente em Weber. Ele pensa o poder com caráter amorfo. Afirma que nem todas as estruturas de poder desejam ser igualmente expansivas (diverge da lei de Newton), afirmando que algumas estruturas políticas são mais isolacionistas enquanto outras são mais expansivas²³⁴. Embora o poder no pensamento de Weber seja classificado sem forma específica, podendo estar em toda a parte, sua analítica concentra-se nas estruturas institucionais. A Sua compreensão de poder burocrático possui valor impar para a reflexão atual, visto a expansão dessa forma de poder por todas as sociedades modernas e as chamadas pós-modernas.

Weber propõe uma identificação histórica das formas de legitimação do poder. Segue a proposta de que um poder é legitimado por outro, numa relação²³⁵, seja pela tradição, por ligação emocional, em virtude de uma crença ou de uma razão legal. Para Weber, a legitimidade mais antiga é a que provém da fé, onde o poder é legitimado por uma instância divina/sagrada. Outra é a legitimação tradicional que é validada pela experiência e pelo tempo. Por último, a forma de legitimação que mais se desenvolveu em nossas sociedades foi o poder legal. A forma mais “pura” de poder, chamada por Weber de poder burocrático. É um poder que se exerce através de um estatuto a que se adere ou rejeita (como no contrato de Hobbes). Nessa forma não se obedece à pessoa, mas à regra, à forma (como se não houvesse sido criada por uma pessoa). A compreensão desse poder como algo invisível inicia a relação com os sistemas analíticos de poder simbólico.

Outro pesquisador dessa leitura do poder com viés histórico foi Foucault. Para ele a lógica classificatória é reproduzida nas sociedades, numa teia de relações, onde todos são explorados e exploradores²³⁶. Ele amplia a compreensão de poder para além dos conflitos de classe e, seguindo a crítica produzida na escola de *Annales*, conhecida como Nova-História²³⁷,

²³³ WEBER, 2002. p. 97.

²³⁴ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 187.

²³⁵ WEBER, 2002. p. 64.

²³⁶ FOUCAULT, 2014. p. 103.

²³⁷ “A partir do século XX a historiografia sofreu grandes mudanças. Conhecida como nova história a revolução de *Annales*, revista francesa de história socioeconômica e seus desdobramentos, conceberam várias alterações na forma de compreender a história. Sua pretensão era uma história-total que também fosse crítica às manipulações da história-metódica”. USARSKI, Frank. (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. S.Paulo: Paulinas, 2007. p. 30.

propõe perceber a história a partir do povo e da vida, com isso compreende o poder como algo microssocial presente em todas as relações, mas, de certa forma, abandonou a compreensão das disputas de poder em dimensão categórica (disputas de classe).

Em parte, crítico do modelo de Marx e Weber, Foucault coloca a lógica capitalista de lado e abandona o modelo centrado na bipolaridade entre burguesia e proletariado. Preferiu uma postura mais ampla centrada na percepção do poder como vontade (retorno ao essencialismo), por isso, presente e toda malha social. Questiona a ênfase da esquerda e direita que insistiam em identificar o poder em termos de soberania e constituição ou em termos de aparelho do Estado e, por isso, aparentemente, não se preocupavam com a forma pelo qual o poder se exercia, parecendo que a centralidade da questão econômica e ideológica diluiu a responsabilidade do poder presente na sociedade.

A partir de suas obras, principalmente, na *A Microfísica do Poder*, Foucault aborda conceitos principais sobre a temática, das quais destaco três perspectivas relevantes para compreensão dessa tese. Primeiro, o poder não deve ser negado, mas observado em toda teia social, como micropoder, não apenas na tensão política ou como repressão, mas como algo positivo, objeto de desejo²³⁸. Essa teoria do micropoder cotidiano negligenciou o aparelho de Estado, muito usado nos movimentos revolucionários marxistas²³⁹, o poder não está no Estado, mas fora dele, no cotidiano²⁴⁰. Para Foucault o economicismo legava posição secundária ao poder em relação à economia. O poder sempre era "finalizado" e "funcionalizado" pela economia²⁴¹, mas, entende que a relação parece contrária. É o desejo que funcionaliza a economia, pois “o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, como também da afirmação que o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força”²⁴² o que Foucault chama de Hipótese de Nietzsche²⁴³. Assim, “onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui”²⁴⁴. Foucault está entre teorias e tenta tratar do poder como razão essencial em demanda histórica

²³⁸ FOUCAULT, 2014. p. 8.

²³⁹ Para Foucault o problema com as teorias economicistas era o insistente retorno do poder nas mãos da burguesia. Por não dissolver o Estado, mas mantê-lo “enfraquecido” para o proletariado assumir o poder, retornava a burguesia ao controle, devido à necessidade de técnicos e especialistas para o governo, o que aconteceu na história da URSS.

²⁴⁰ FOUCAULT, 2014. p. 85.

²⁴¹ FOUCAULT, 2014. p. 99.

²⁴² FOUCAULT, 2014. p. 99.

²⁴³ FOUCAULT, 2014. p. 100.

²⁴⁴ FOUCAULT, 2014. p. 45.

percebendo a longa duração do poder essencial às relações interpessoais, mas, sem incluir o poder como força classificatória externa que opera simbolicamente por estruturas como as disputas de classe.

Uma segunda contribuição da analítica de Foucault foi o desenvolvimento sobre a relação entre Saber e Poder²⁴⁵. Foucault segue Marx e Engels na identificação da história como forma de poder²⁴⁶. Inscreva-se nesse ponto a crítica da atuação dos intelectuais como instrumentos de poder ou rebelião ao Estado. Em Foucault o poder cria o saber e desenvolve uma relação contígua onde o saber perpetua o poder²⁴⁷. Assim, “cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade, isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros”²⁴⁸. O próprio discurso científico surge como uma forma legitimatória, um saber-poder, onde o intelectual é o portador dos valores universais²⁴⁹. Assim, a verdade não é vítima do poder, mas o poder que é vítima dos discursos sobre a verdade²⁵⁰. A verdade é um discurso de poder produzido pela classe dominante, uma “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada sem dúvida, porque, o longo cozimento da história a tornou inalterável”²⁵¹. O poder está em ditar as regras que dão sentido à realidade, essa é uma forma legal de instaurar a violência²⁵².

Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações.²⁵³

A terceira contribuição é a compreensão de biopoder, o capital humano, ou melhor, o humano enquanto capital. Foucault entende que “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa pelo corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica”²⁵⁴. Para Foucault, o projeto de saúde coordenado pelo governo, por exemplo, visa em primeiro lugar à manutenção da máquina

²⁴⁵ FOUCAULT, 2014. p.4.

²⁴⁶ FOUCAULT, 2014. p. 6.

²⁴⁷ FOUCAULT, 2014. p.80.

²⁴⁸ FOUCAULT, 2014. p. 10.

²⁴⁹ FOUCAULT, 2014. p. 11.

²⁵⁰ FOUCAULT, 2014. p. 11.

²⁵¹ FOUCAULT, 2014. p. 14.

²⁵² FOUCAULT, 2014. p. 17.

²⁵³ FOUCAULT, 2014. p. 17.

²⁵⁴ FOUCAULT, 2014. p. 47.

produtiva. Assim, a própria medicina exerce o biopoder quando distribui, seleciona e isola os indivíduos. Vigia-os um a um. Esquadrinha a sociedade pelo controle do estado de saúde, pela declaração de vivo ou morto, um olhar permanente e controlado sobre todos²⁵⁵.

Um desdobramento dessa forma de poder é a disciplina.

A disciplina é uma técnica de exercício de poder que foi, não inteiramente inventada, mas elaborada em seus princípios fundamentais durante o século XVIII. Historicamente as disciplinas existiam há muito tempo, na Idade Média e mesmo na Antiguidade. Os mosteiros são um exemplo de religião, domínio interior do qual reinava o sistema disciplinar.²⁵⁶

Na forma clássica de poder o soberano exercia autoridade sobre grupos familiares, cidades, vilarejos. Não era um poder direto sobre o indivíduo, mas uma forma disciplinar surgida como conjunto de técnicas que moldam os indivíduos²⁵⁷. Um poder que circula, não dominado, que passa pelo indivíduo que o constitui²⁵⁸. Para Foucault, o poder disciplinar, guiado pela lógica econômica, entende que vigiar é mais eficaz e rentável que punir²⁵⁹. Assim, diante dessa forma de poder, Foucault conclui: “pois minha hipótese é de que o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre corpos, multiplicidade, movimentos, desejos, forças”²⁶⁰.

Nas leituras sobre o saber-poder, e sobre o biopoder com suas estruturas disciplinares, Foucault retoma a proposta histórica do poder e se aproxima da compreensão de Marx ao entender um poder classificatório estrutural, lento e de longa-duração, operado por uma espécie de “máquina administrativa” como instância além do indivíduo.

Quadro comparativo sobre o Poder:

Teóricos	Ordem	Local	Forma	Origem
Aristóteles	Divina	Institucional	Moral e o Dever	Vontade Divina
Maquiavel Hobbes	Humana	Institucional	Trágico-violento Trágico-contratual	Vontade e Desejo
Nietzsche Deleuze	Humana	Não-institucional, No ser	Trágico-Individual	Vontade Desejo

²⁵⁵ FOUCAULT, 2014. p. 52.

²⁵⁶ FOUCAULT, 2014. p. 61.

²⁵⁷ FOUCAULT, 2014. p. 62.

²⁵⁸ FOUCAULT, 2014. p. 103.

²⁵⁹ FOUCAULT, 2014. p. 74.

²⁶⁰ FOUCAULT, 2014. p. 92.

Marx	Humana	Conflito de Classes	Ideológico/classificatório Repressivo	Capital/Desejo
Weber	Humana	Amorfo/Institucional	Ideológico/Burocrático	Legitimação externa
Foucault	Humana	Microssocial	Trágico/Positivo	Vontade e Desejo

3.4 A percepção simbólica do poder

Nesse terceiro momento da abordagem sobre as definições de poder situa-se os pensadores que entenderam o poder para além da perspectiva essencial e histórica. Nesse momento a teoria sobre o poder possui acentos no conceito de ideologia auxiliado por lógicas que se legitimam independente de uma ordem objetiva de poder.

O primeiro teórico nessa linha é Bourdieu²⁶¹, pensador situado entre tempos, que apresenta uma teoria que é estrutural, sem ser estruturalista, histórica, sem ser historicista; política, sem ser militante; marxista, mas suficientemente weberiana²⁶². Diferente de seus antecessores, Bourdieu já se apresenta como um teórico do poder. Sua principal contribuição para nossa tese é a compreensão de um poder simbólico, invisível, que não pode ser exercido sem consentimento e submissão daqueles a quem é imposto, “[...] o poder simbólico é um poder de construção de realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato de mundo (e, em particular, do mundo social) [...]”²⁶³. Nisto aproxima-se de Weber na compreensão de um poder invisível que é imposto sobre o outro que o legitima (possível desenvolvimento do poder Burocrático). Esse poder invisível atua de forma simbólica, a partir da compreensão de que os símbolos comunicam o sentido do mundo social e contribuem para a organização dessa sociedade²⁶⁴.

Bourdieu também se aproxima de Marx ao identificar uma luta pelo poder simbólico, onde os interesses da classe dominante vão constituir o sentido dos símbolos. A luta está na legitimação simbólica para definir o sentido de mundo. Com isso o poder foi transportado para área do saber "O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a *ação* sobre o mundo, portanto o mundo"²⁶⁵. Nesse poder não há mais conflitos armados, a luta foi

²⁶¹ BOURDIEU, 2003. p. 119.

²⁶² CARIA, Telmo H. Da estrutura prática à conjuntura interactiva – relendo o Esboço de uma teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Portugal, n. 64, p. 135-143, 2002.

²⁶³ BOURDIEU, 1989. p. 9.

²⁶⁴ BOURDIEU, 1989. p. 10.

²⁶⁵ BOURDIEU, 1989. p. 14.

transportada para um campo que, em si, promove a exclusão da classe desprovida do saber técnico

Embora Bourdieu pense o poder invisível, ao mesmo tempo, percebe-o na sociedade, na luta de classes pela dominação dos sistemas simbólicos que criam o *hábitus*, uma espécie de subjetividade socializada onde um conhecimento adquirido incorpora uma prática no indivíduo²⁶⁶. Em Bourdieu, o individual, pessoal e subjetivo é, ao mesmo tempo, social e coletivo. Pelo conceito de *hábitus*, de certa forma, retorna para a compreensão institucional do poder.

Outro desenvolvimento relevante para essa tese é o conceito de campo. Campo, para Bourdieu é local onde as relações acontecem, onde os sujeitos se posicionam, onde são classificados e se classificam, onde instrumentalizam e tornam-se instrumentos de poder. Campo é uma espécie de arena social onde acontecem as disputas pelas várias formas de capital²⁶⁷.

Seguindo nessa perspectiva simbólica, a proposta de Hannah Arendt²⁶⁸, embora não diretamente sobre a temática do poder, assume relevância para esse trabalho. Sua teoria sobre o “totalitarismo” apresenta uma crítica ao contratualismo e essencialismo do poder. Para Arendt o poder não pode ser naturalizado e a vida não pode ser identificada com o poder, pois, legitimaria a utilização do biopoder. Essa foi sua explicação para a violência dos regimes totalitários do século XX. A consequência do humano classificado como potência foi o descarte da humanidade como carvão para a indústria da guerra.

Para Arendt, na teoria contratualista, garantir a vida passou a significar acesso à proteção pelo poder constituído e aos bens materiais necessários para sobrevivência²⁶⁹, mesmo que, para isso, seja necessário suportar um pouco de mal. Dessa perspectiva, o direito à vida foi transferido ao Estado que exerce o biopoder com autorização da massa indiferente²⁷⁰ que, ao ceder o direito ao poder, cedeu também direito de decidir sobre a vida, aceitando inclusive o mal (opressão por dominação) como algo necessário para o bem-maior.

Sua teoria, embora próxima de Foucault e Marx, traz uma nova percepção para a analítica do poder. O alerta de que, ao ceder o poder ao Estado desenvolve uma espécie de “isenção” de responsabilidade. A criação da massa “isenta” ou ainda “alienada e apática” que

²⁶⁶ BOURDIEU, 1989. p. 61.

²⁶⁷ BOURDIEU, 2003. p. 120.

²⁶⁸ ARENDT, 1998. p. 367.

²⁶⁹ NASCIMENTO. 2012, p. 155.

²⁷⁰ ARENDT, 1998. p. 367.

trata o mal como se não fosse nada²⁷¹, como se a responsabilidade fosse do Estado, principal instrumento dos regimes totalitaristas.

A contribuição de Arendt identifica um poder simbólico que se constitui e se impõe por adesão massificada e alienada das maiorias autorizando lógicas totalitárias, excludentes, opressoras, autorizando e legitimando a banalidade do mal.

Como pensador de um entre-lugar aproximado à compreensão simbólica também estão os estudos de Habermas que vai propor uma análise do poder na ação comunicativa. O discurso de Habermas se aproxima de Foucault, no tratamento da verdade e de Arendt, na compreensão do poder como algo que é assumido pelos indivíduos, o que Habermas vai chamar de poder na ação comunicativa. Sua leitura sobre o poder também se aproxima da compreensão histórica de Weber ao perceber o poder como algo sistêmico. Assim, entende-se o poder como um campo de ações onde “[...] o homem aprende este padrão interiorizando as sanções que aguardam a violação de um imperativo generalizado e, com ele, *internalizando o poder com que o grupo social respalda esse imperativo*” (tradução nossa).²⁷²

É justamente na compreensão crítica à razão funcionalista que Habermas pode contribuir para essa pesquisa. Sua leitura simbólica está na compreensão de que essa razão funcional vai colonizar o mundo da vida pela imposição ideológica da economia e do Estado, reguladores do dinheiro e do poder.²⁷³

Em sua compreensão do poder, percebe-se que a compreensão de uma razão instrumental que dirige o sistema por meio da lógica econômica se aproxima de outras leituras simbólicas, como a proposta de Aníbal Quijano, pesquisador que apresentou a relação simbólica do poder em relação às epistemes formadoras e condutoras dos discursos de poder, inclusive tratando da pós/de-colonização como razão latino-americana e as consequentes classificações como formas de manipulação das estruturas de poder.

²⁷¹ ARENDT, 1998. p. 357.

²⁷² “[...] *el muchacho aprende este patrón interiorizando las sanciones que aguardan a la violación de un imperativo generalizado y con ello internalizando el poder con que el grupo social respalda esse imperativo.*” HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus. 1992. p.59.

²⁷³ Embora Habermas seja um pensador relevante na academia em relação aos estudos sobre ação comunicativa e sua relação com o poder, sua tese não pode ser entendida como uma analítica do poder. Ele estuda o poder no discurso e não o discurso como uma forma de poder. A dificuldade está na leitura utópica de sua proposta da ação comunicativa. Ele fundamenta sua analítica em ideais românticos, entendendo o poder como a corrupção desses ideais, legando ao poder uma leitura lateral e não metodológica. Não entende o poder como um sistema, mas como uma violação da verdade. Assim, sua teoria, embora perceba as estruturas de poder externas e sua influência sobre o discurso e a prática social, não se enquadram como teoria analítica do poder. Para uma compreensão de como a compreensão utópica de Habermas influencia na teoria analítica do poder, pode-se ler o artigo de OLIVEIRA, Amurabi. Poder e Verdade em Foucault e em Habermas. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 36, n. 1, p. 19-25, July-Dec., 2014.

3.5 Poder simbólico: a analítica de Anibal Quijano

Na perspectiva de compreensão simbólica do poder destaco a analítica decolonial de Anibal Quijano²⁷⁴ que apresenta um poder invisível, interior, epistêmico, colonialidade doce, onde o ser olha para si mesmo a partir do olhar de quem se impõe como afirma Albert Memmi²⁷⁵, o que se caracteriza numa relação de poder e submissão. O poder simbólico considerado a partir de sua proposta epistemológica.

Na proposta decolonial de Quijano a questão do poder na relação entre colônia e colonizadores é enfatizada devido a sua presença ideológica após o fim da colonização. Essa forma de poder foi chamada de colonialidade²⁷⁶. Sua proposta segue as obras produzidas pelos autores conhecidos como a trindade pós-colonial (Eduard Said, Gayatri C. Spivak e Homi K. Bhabha). Segundo Albert Memmi, o olhar do colonizado sobre si mesmo foi subjugado pelo olhar do colonizador. Uma espécie de cadeia invisível que, Spivak identificou com a ausência de voz do subalterno²⁷⁷ e, Boaventura de Souza Santos, Walter Mignolo e outros identificaram com uma forma de dominação epistêmica²⁷⁸. Essa analítica do poder epistemológico em Anibal Quijano é um poder pós-colonial que denominou: colonialidade²⁷⁹.

Dentre os diversos teóricos da pós/de-colonialidade, Quijano é reconhecido como o principal pesquisador na temática do poder como estrutura colonial. Para Quijano existe um novo padrão de poder mundial que consiste na articulação das ideias de raça, no capitalismo de exploração, na hegemonia do Estado e nas subjetividades eurocentradas²⁸⁰. Não se trata apenas

²⁷⁴ QUIJANO, 2002. p. 4.

²⁷⁵ MEMMI, 2007, p. 117.

²⁷⁶ QUIJANO, Anibal. *Questiones y Horizontes: Antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Ayres: Clacso, 2014.p.285.

²⁷⁷ SPIVAC, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

²⁷⁸ BALLESTRIN, 2013. p.92.

²⁷⁹ Essa forma de poder também poder ser lida em Quijano “*Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.* QUIJANO, 2014. p.289.

²⁸⁰ Termo usado para expressar a repressão psicológica operada pela contínua presença e imposição ideológica das epistemologias imperialistas (de centro) de forma que as margens assumem “naturalmente” a posição de subalternidade. QUIJANO, Anibal. 2005.

de um colonialismo, mas de um processo, uma lógica de poder mundial que opera de forma hegemônica pelo sistema de classificação e legitimação da exploração social²⁸¹. Um poder diferente, não identificado com uma estrutura ou algum poder político, mas que sobressai e absorve todos os outros poderes.

Quijano percebe esse poder ao tratar dos processos contínuos de concentração de recursos identificando uma forma estrutural inversa. Em sua pesquisa identificou que no ano de 1800, 74% da população tinha acesso a 56% do produto mundial (PM) e, em 1980, 26% tem acesso a 44% do PM, em 1995, 80% da população tem acesso a somente 20% PM. Em 1996 as vendas da *General Motors* superaram o PIB combinado da Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Nicarágua, Equador, Perú, Bolívia, Paraguai e Uruguai. Estima-se que, em todo mundo, cerca de 800 milhões de pessoas não têm trabalho assalariado, e que, aproximadamente, 200 milhões de pessoas vivem sob trabalho escravo²⁸². A colonialidade como forma de poder invisível viabilizou essa exploração e violência.

A força e a violência são requisitos de toda dominação, mas na sociedade moderna não são exercidas de maneira explícita e direta, pelo menos não de modo contínuo, mas encobertas por estruturas institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública e “legitimadas” por ideologias constitutivas das relações intersubjetivas entre os vários setores de interesse e de identidade da população. Como já ficou assinalado desde o começo deste trabalho, tais estruturas são as que conhecemos como Estado. E a colonialidade do poder, sua mais profunda argamassa legitimatória.²⁸³

Essa leitura pode ser comprovada pela realidade de exploração vivenciada na América Latina que, após 500 anos de invasão, continua focada na exportação de capitais sem participação mínima no mercado internacional²⁸⁴. Lembramos que não se trata apenas de um país, mas de toda América Latina (aprox. 625 milhões de habitantes)²⁸⁵. O eurocentrismo pode ser entendido pela lógica centro-periferia. A economia mundial centralizou-se numa minoria de países de forma que, na América Latina há escasso investimento em desenvolvimento e grande ênfase em importação de produtos para satisfazer as necessidades das minorias dominantes²⁸⁶.

²⁸¹ QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder. In: XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. 04/09/2009. p. 9-10. Acesso em: 05/09/2017. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf>>.

²⁸² QUIJANO, 2002. p. 6.

²⁸³ QUIJANO, 2002. p. 9.

²⁸⁴ QUIJANO, 2014. p.199

²⁸⁵ NAÇÕES UNIDAS, BRASIL. *Número de habitantes na América Latina deve chegar a 625 milhões em meados de 2016, segundo CEPAL*. 03/02/2016. Acesso em 08/08/2019. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/numero-de-habitantes-na-america-latina-deve-chegar-a-625-milhoes-em-meados-de-2016-segundo-cepal/>>.

²⁸⁶ QUIJANO, 2014. p.201

A exploração não é uma realidade nova fruto de políticas internas precárias e/ou corruptas, mas a consequência de uma violenta reconcentração de recursos sob o poder Europeu. Esse processo iniciou em 1492 com um movimento de mundialização do poder capital e a consequente espoliação contínua dos países latino americanos, classificados como subdesenvolvidos por e para o abastecimento do mercado (início da globalização).²⁸⁷ Não foi apenas uma relação de exploração da força de trabalho, mas a naturalização da percepção eurocêntrica do dominador dificultando o reconhecimento do dominado como sujeito. Essa colonialidade eurocentrada favoreceu a naturalização de identidades criadas na invasão (índio, negro e o mestiço) que passaram a negar, inclusive, a própria identidade. Assim, o eurocentrismo se estabeleceu pelos processos de classificação segundo a racionalidade cartesiana sobre a evidencia das diferenças²⁸⁸.

Para Quijano, essa colonialidade impede a democracia e nacionalidade²⁸⁹ e justificam o parco desenvolvimento pela ausência de "revolução industrial" na América Latina. O objetivo era voltar-se para as importações e manutenção do *status* das classes dominantes do que com seu desenvolvimento (opressão tecnológica). Como resultado da colonialidade, na América Latina não há uma sociedade em curso de nacionalização, mas uma nacionalidade restrita pela etnicidade das elites, ou, nem mesmo isso, talvez subsista uma espécie de cidadania restrita às elites²⁹⁰.

Esse mundo subjugado surge a partir da produção de conhecimento para legitimar as necessidades cognitivas do capitalismo. Seja a medição, quantificação e externalização, (objetivação da realidade), ou ainda, por meio da lógica classificatória que promoveu a coisificação e dominação do imaginário. Modos de conhecimento com caráter eurocêntrico (racionalidade científica) como única realidade possível onde a Europa representa a humanidade mais avançada que possibilitou novas classificações como a noção de modernidade, desenvolvimento e subdesenvolvimento²⁹¹.

Assim, para Quijano, a ideia da colonialidade/modernidade eurocêntrica tornou-se uma forma de classificação da humanidade “[...] em inferior e superior, irracional e racional, primitivo e civilizado, tradicional e moderno”²⁹² (tradução nossa). A colonialidade somente é possível pela capacidade de impor-se sobre os demais em uma nova estrutura social controlada

²⁸⁷ QUIJANO, 2014. p.205.

²⁸⁸ QUIJANO, 2014. p.311

²⁸⁹ QUIJANO, 2014. p.209

²⁹⁰ QUIJANO, 2014. p.211

²⁹¹ QUIJANO, 2014. p.287

²⁹² “[...] en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” QUIJANO, 2014. p.287.

e imposta numa história única²⁹³ "Desde a inserção da América no capitalismo mundial moderno/colonial, as pessoas se classificam e são classificadas de acordo com três linhas diferentes, mas articuladas em uma estrutura global comum pela colonialidade do poder: trabalho, gênero e raça"²⁹⁴ (tradução nossa). A colonialidade legitima as formas de conhecimento e a colonialidade (estrutura de poder e dominação epistemológica).

Quijano afirma ainda que, com a globalização, toda a realidade foi subjugada ao capitalismo como grande poder mundial. Embora movimentos chamados de “esquerda” intentassem revoluções contra a lógica imperialista do capital, oculto na epistemologia operou-se uma contrarrevolução capitalista pela expansão da lógica de mercado globalizado. Um poder invisível, que se legitima pelo controle do Estado (mecanismo formativo da cidadania) por grandes capitalistas. O capital, legitimado pelo Estado e epistemologia mundial tornou-se uma forma de poder que impõe classificação e exploração ilimitada como padrões de normalidade.

Essa proposta de um poder hegemônico se impõe pela contrarrevolução desde o século vinte dissolvendo outras formas de poder e controle. A queda do muro de Berlim, para o qual, afirma Quijano que antes havia dois lados, "[...] mas agora não há nem isso, nem aquele muro de vergonha"²⁹⁵ (tradução nossa). Sob essa perspectiva de poder totalitário, globalizado se estabelece o controle das relações, da força de trabalho, dos produtos, inclusive do sentido de mundo e da forma de entender e explicar a realidade, numa história única que age aprisionando tudo e todos. Não há explicação fora do mercado mundial, essa é a imposição da história única.

Quijano vai além das teorias clássicas e percebe uma diferença entre classe social e classificação social. Na primeira estavam apenas duas identidades, a classe burguesa e o proletariado, no processo de classificação, há diferenciação de raça, cor, etnia, geografia, gênero e status social. A dominação epistemológica²⁹⁶ iniciou com a dominação das Américas na classificação de novas id-entidades, a Europa e a América, depois o índio e o homem branco²⁹⁷, o desenvolvido e o subdesenvolvido. Essas categorias seguem o padrão cartesiano²⁹⁸ e estão baseadas em processos de classificação e dominação, de superioridade e inferioridade.

²⁹³ QUIJANO, 2014, p.292.

²⁹⁴ “Desde la inserción de América en el capitalismo mundial moderno / colonial, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, género y raza” QUIJANO, 2014. P.312

²⁹⁵ “[...] pero ahora no hay ni siquiera eso, ni siquiera esse muro de la vergüenza” QUIJANO, 2009. p. 10.

²⁹⁶ QUIJANO, 2000, 342-386.

²⁹⁷ QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: Clacso, 2005. acesso em 12/2017. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf>.

²⁹⁸ QUIJANO, Anibal. “Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno. *Otra Economía* - Volumen II - Nº 2 - 1º semestre/ 2008.

Há entre o racismo nas relações sociais e a relação predatória com a natureza uma relação epistêmica básica, porque se explora aos de “raça”, que são de natureza inferior, ou seja, natureza pura e é por isso que entre racismo e natureza existe relação fundacional e inerente. Veja bem, o poder precisa ser descolonializado para que as relações predatórias com o resto do planeta também possam ser descolonializadas.²⁹⁹ (tradução nossa)

A proposta de Quijano não percebe apenas o poder como colonialidade, mas propõe ao modo decolonialista, a possibilidade de movimento nos processos classificatórios. Assim, entende a possibilidade de desclassificação e nova classificação como formas de rompimento com colonialidade. Para Quijano o poder precisa ser descolonizado pela descolonização das relações predatórias legitimadas pelos processos classificatórios reguladores e criadores de identidades subjugadas.

O tema da classificação social é bem desenvolvido nos artigos de Anibal Quijano. Como teoria não é amplamente desenvolvida, apenas tratada e discutida como fundamento da lógica colonizadora. Para esse trabalho, no entanto, usarei a teoria da classificação social como padrão de análise textual. A proposta é promover leituras do texto bíblico percebendo as estruturas de classificação e sua relação com as lógicas de poder, seja promovendo inclusão ou exclusão e condenação. A partir da utilização desse método de análise, pode-se estudar também a recepção do texto e sua relação com as formas classificatórias, sejam presentes no texto bíblico ou herdadas das teologias eurocêntricas. O objetivo é reconhecer padrões ideológicos classificatórios na “epistemologia cristã” e promover releituras que denunciem as práticas classificatórias como estruturas de poder e proponha novas formas de classificação inclusivas e plurais, que valorizem as epistemologias locais.

A título de exemplo pode-se perceber a relação classificatória no texto do evangelho de João 9:31, a escolha desse texto se deve ao seu conteúdo fortemente marcado por características classificatórias e excludentes. Assim:

Sabemos que Deus não atende a pecadores; mas, pelo contrário, se alguém teme a Deus e pratica a sua vontade, a este atende.	Esse texto apresenta a classificação social de acordo com alguns grupos à época de escrita dos evangelhos, neste há uma diferenciação entre os Pecadores e os Tementes a Deus. O resultado é valorização e desvalorização social e divina
---	---

O texto apresenta duas possibilidades de classificação que revelam aspectos culturais de sua época. O contexto é marcado por uma disputa de poder em razão de uma cura. Diante

²⁹⁹ “Hay entre el racismo en las relaciones sociales y la relación predatoria con la naturaleza, hay un parentesco epistémico básico porque se explota a los de raza y que son de naturaleza inferior y eso es pura naturaleza y por eso entre racismo y naturaleza hay una relación absolutamente fundacional e inherente. Verá, el poder tiene que ser descolonializado para que las relaciones predatorias con el resto del planeta puedan también ser también descolonializadas.” QUIJANO, 2009.

dessa disputa, a opção de classificação (imposta pela elite detentora dos sistemas de fixação escrita) decide a questão, definindo a possibilidade de uma história única, onde as pessoas são dítidas como pecadoras ou tementes a Deus. Essa classificação está baseada no cumprimento da lei (guarda do sábado) como padrão de aceitação e valorização divina e, por consequência, social. Embora o texto demonstre claramente que se trata da opinião dos adversários de Jesus, esse pensamento classificatório persiste nas tradições do cristianismo pela possibilidade de classificação da relação social a partir da relação com a lei como instrumento sagrado, promovendo a exclusão e condenação dos diferentes.

Em perspectiva pós/de-colonial, o texto precisa ser lido a partir das estruturas de poder que disputam o sentido epistemológico do discurso. Quem são “os pecadores” e quem são “os tementes a Deus”? Essa proposta de classificação representa a pluralidade e diversidade social ou uma imposição de um grupo sobre os outros? Como essa relação classificatória é tratada no texto bíblico e como essa relação foi tratada na história dos cristianismos, incluindo, nossos dias? Respondidas essas questões, é possível avançar para questões finais: Quais as possibilidades de reclassificação possíveis no texto acima? Realmente há diferença entre os tementes a Deus e os pecadores? Quais? O cumprimento da lei realmente é um sistema de classificação da relação com Deus? Será que, em nossos dias ainda se mantém esse processo como forma de classificação da relação com Deus? Essas e outras perguntas fundamentam a possibilidade de outras leituras a partir do processo de compreensão da classificação, desclassificação e reclassificação social.

A teoria da classificação social de Anibal Quijano, com seu olhar hermenêutico atendo às estruturas de poder, formadoras de identidades subjugadas e exploradas, serve de método para análise das estruturas de poder classificatório no texto bíblico e em sua recepção até a atualidade.

Quadro comparativo sobre o Poder:

Teóricos	Ordem	Local	Forma	Origem
Aristóteles	Divina	Institucional	Moral e o Dever	Vontade Divina
Maquiavel Hobbes	Humana	Institucional	Trágico-violento Trágico-contratual	Vontade e Desejo
Nietzsche Deleuze	Humana	Não-institucional, No ser	Trágico-individual	Vontade Desejo
Marx	Humana	Conflito de Classes	Ideológico/classificatório Repressivo	Capital/Desejo
Weber	Humana	Amorfo/Institucional	Ideológico/Burocrático	Legitimação externa

Foucault	Humana	Microsocial	Trágico/Positivo	Vontade e Desejo
Bourdieu	Sobre-Humano	Campos sociais	Ideológico/Classificatório	Legitimação externa
Arendt	Sobre-Humano	Indiferença	Totalitário	Massa/Estado
Quijano	Sobre-Humano	Globalização	Colonialidade/Capital	Estado/Capitalistas

3.6 Conclusão

Entendido que a interpretação é uma estrutura de poder que atua na formação das subjetividades controlando a realidade pela dominação das epistemologias, cumpre entender o poder e suas formas de ação nas diversas analíticas, inclusive, na proposta de Aníbal Quijano. Assim, pela perspectiva bibliográfica, pretendeu-se estudar as principais analíticas do poder na tradição histórica, principalmente segundo a proposta eurocêntrica. Cabe pontuar que esse capítulo não tem papel de fundamento para essa pesquisa, mas de diálogo lateral com outras teorias sobre o poder (além do pós/de-colonialismo).

A diversidade de leituras e manuais dificulta a compreensão da temática, entretanto, para fins pedagógicos, foi proposta a seguinte ordem: o poder estudado como razão essencial; o poder estudado como razão histórica; o poder estudado como razão simbólica. Nessas três propostas as principais teorias foram apresentadas, sendo que, a proposta simbólica possui maior proximidade com a pós/de-colonial, isso por causa de sua compreensão da epistemologia como instrumento de poder simbólico.

A compreensão das analíticas sobre o poder demandam elementos que servem para auxiliar na pesquisa. A compreensão de Newton sobre o poder como algo relacional e as compreensões essencialistas da realidade trágica e violenta do ser humano (Maquiavel, Hobbes, Nietzsche) auxiliam na compreensão do poder como elemento pessoal. A análise histórica, principalmente, com os termos do pensamento de Marx e Weber servem para dialogar com o capitalismo e as estruturas comerciais como forma estrutural do poder nas sociedades modernas e, nas leituras de Foucault e Bourdieu. Servem para dialogar com as formas históricas de poder ocultas na subjetividade. Por fim, na análise de Quijano, a proposta de classificação social como forma de dominação categórica assume o papel central, pois, identifica a relação entre poder e classificação social, teoria fundamental para leitura das relações classificatórias no texto bíblico e na história do cristianismo até a atualidade.

Esse capítulo contribui na medida em que o poder não é identificado como uma forma simplória e objetiva, mas como uma realidade diversa e ambígua. Também contribui ao propiciar elementos de análise das estruturas de poder ocultos no discurso, no texto bíblico e nas relações sociais que se expandem por toda a parte.

4 A INVENÇÃO DO PECADO: UM OLHAR PÓS/DE-COLONIAL

Até o momento essa tese apresentou os mecanismos para compreensão do poder e suas dinâmicas relacionadas à prática hermenêutica. Nesse capítulo, para compreensão da ideia de pecado no texto bíblico, serão usados elementos das metodologias apontadas nos capítulos anteriores. O objetivo é ler a Bíblia em perspectiva pós/de-colonial e, observando a utilização do termo pecado, entender como as estruturas de poder utilizaram formas epistemológicas para dominação e controle.

A história colonialista não remonta apenas ao eurocentrismo, mas às práticas dos impérios desde a formação das primeiras grandes potências. Na tradição bíblica é possível estudar as imposições imperialistas desde a formação das primeiras tradições. Dominação egípcia, assíria, babilônica, persa, grega, romana. Outros movimentos menores também podem ser identificados, como a dominação sirofenícia, ierusalemita e filisteia. As diversas disputas de poder marcam o cenário em que o texto bíblico foi escrito. Dentre as consequências epistemológicas dessas disputas por território pode-se citar as influências na linguagem, nos sistemas de governo e nos códigos legais, nas poesias (músicas), nas profissões e sistemas religiosos, inclusive, na compreensão das divindades, na cultura local e familiar.

Nas invasões e dominações coloniais europeias, o cristianismo serviu como mecanismo de dominação ideológica. O eurocentrismo impôs uma história única como verdade e destruiu as narrativas locais, assim, a lógica do pecado como instrumento de controle também foi herdada do cristianismo via dominações imperialistas.

Dessa feita, a Bíblia e, especificamente, a ideia de pecado, antes de ser um tema teológico ou bíblico, precisa ser tratado como tema pós/de-colonial.

4.1 O pecado como tema pós/de-colonial

Abordar o pecado como tema pode indicar uma proposta de teologia sistemática. Antes dessa dedução chamo a atenção para o fato de que a presença de um sistema antecede todas as leituras bíblicas. Seja pela formação sistemática do pesquisador e/ou do escritor, pela configuração sistêmica das visões de mundo, ou simplesmente pela compreensão do todo que antecede os recortes empreendidos pelo paradigma “científico” eurocêntrico. A percepção sistêmica está presente em todo método ou proposta de análise. Se o que torna uma leitura “bíblica” é a fidelidade exclusiva à Bíblia, sem seguir pressupostos ideológicos das chamadas

“sistemáticas”, então é possível que não existam teologias Bíblicas. Por outro lado, sabendo que os sistemas fazem parte da lógica de pensamento e pesquisa, reducionista é tentar pensar algo tão diverso como a Bíblia por meio de qualquer sistema que se imponha como único.

O estudo da ideia de pecado em perspectiva pós/de-colonial, antes de uma análise histórico-crítica e/ou teosófica, parte da realidade de fronteira, da crítica à epistemologia eurocêntrica e propõe um possível entre-espaço interpretativo. Nesse sentido a ideia de pecado, relacionada com a intersubjetividade e administrada a partir da recepção do texto tornou-se uma forma de poder legitimatório das relações colonizadoras e de dominação.

Para fundamentação da pesquisa numa perspectiva pós/de-colonial há grande dificuldade pela falta de material e pesquisa na área. Existem inúmeros comentários, livros, teses e artigos sobre o pecado tanto em perspectivas sistemáticas como em perspectivas bíblicas, mas escasso material que trate o tema em perspectiva pós/de-colonial. Mesmo os comentários e manuais de teologia pós/de-colonial da atualidade, até o momento, não tratam diretamente da questão, apenas tangenciam-na. Um dos livros relevantes para a temática foi o *The Bible and Empire* de R. S. Sugirtharajah, que retrata a questão do pecado, punição e absolvição na rebelião indiana de 1857, onde denuncia diversas pregações manipulando o imaginário da Bíblia para dominação do povo³⁰⁰, o que também pode ser dito das cartas de Antônio Ruiz de Montoya sobre a dominação na América Latina.

Na realidade brasileira pode-se apontar para a temática do pecado como um dos principais conceitos de dominação implantados desde a invasão. Essa leitura já pode ser percebida na carta de Pero Vaz de Caminha ao descrever a população de Pindorama:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o Ele para nós aqui trazer creio que não foi sem causa. E, portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! [...] Até agora não pudemos saber se há ouro ou prata nela, ou outra coisa de metal, ou ferro; nem lha vimos. Contudo a terra em si é de muito bons ares frescos e temperados como os de Entre-Douro-e-Minho, porque neste tempo d'agora assim os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infinitas. Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas

³⁰⁰ SUGIRTHARAJAH, R. S. *The Bible and Empire: Postcolonial explorations*. Cambridge: Cambridge university press, 2005.

que tem! Contudo, o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar esta gente.³⁰¹

No texto acima é possível perceber a relação íntima entre a Bíblia, o cristianismo e o “descobrimento”. Chamorro em seu livro de teologia guarani apresenta uma definição precisa para a prática incisiva da teologia cristã na invasão.

[...] o cristianismo se tornou portador de uma soteriologia interessada exclusivamente nos seres humanos, aliás, na “alma” dos seres humanos. Pesa sobre a tradição judaico-cristã a acusação de ser, no mínimo, co-responsável pela atitude que prevalece no Ocidente em relação à natureza. Uma teologia por demais centrada no *homo perditus et deus salvator* [...]”.³⁰²

A imposição da história única sobressai na carta de Pero Vaz de Caminha e em diversas outras correspondências e literaturas³⁰³. Esse não é o começo da história do pecado, embora seja o começo da história do pecado para o povo da América Latina. De onde vem essa postura e ligação do pecado como limitador e classificador no relacionamento com Deus? Para responder a pergunta do pecado precisamos definir se é um termo bíblico ou uma construção para dominação dos povos que se tornou bíblico por sua inclusão na história estrutural.

Na compreensão do termo ‘pecado’, observa-se que, conceitos como a ideia de pecado no Primeiro e Segundo Testamentos não se formaram a partir de reflexão acadêmica, mas surgiram na relação colonial³⁰⁴. Não apenas o termo ‘pecado’, mas diversos outros termos surgiram por demanda colonialista, seja sob a dominação do Egito, ou da forte influência colonizadora da Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma. As propostas de dominação e imposições violentas desses impérios influenciaram a episteme dos povos que participaram na elaboração escrita da Bíblia³⁰⁵.

Não há como negar que diversos imaginários sagrados foram definidos a partir das experiências com os povos vizinhos³⁰⁶. A identificação de YHWH como líder de panteões, como guerreiro e senhor de exércitos, as práticas sacerdotais e espiritualistas, os textos legais e

³⁰¹ CAMINHA, PERO VAZ. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Belém: NEAD-Universidade do Amazonas. P.11-14. Acesso em 17/08/2019. Disponível em: <<https://docente.ifrn.edu.br/paulomartins/livros-classicos-de-literatura/a-carta-de-pero-vaz-de-caminha-em-pdf>>.

³⁰² CHAMORRO, Graciela. *TERRA MADURA YVY ARAGUYJE*: Fundamento da Palavra Guarani. Dourados: UFGD, 2008. p. 227.

³⁰³ Diversos manuscritos podem ser estudados e pesquisados na biblioteca nacional digital (BND). Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/>>.

³⁰⁴ O contexto de dominação imperialista Egípcio, Babilônico, Assírio, Persa, Grego e Romano, assim como outros movimentos menores sob dominação síria, filistéia e mesmo sob os Macabeus, quando as revoltas eclodiram na judaização forçada da palestina.

³⁰⁵ LIVERANI, Mário. *Mas Alla de la Bíblia*: Historia Antigua de Israel. Barcelona: Crítica. 2005.

³⁰⁶ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal. 1997.

culturais, enfim, a episteme cultural bíblica surge no contexto colonial e pós/de-colonial³⁰⁷. Ao ler o texto bíblico ignorando essa realidade, corre-se o risco de assumir as epistemologias colonizadoras (com suas práticas violentas, classificatórias, excludentes e totalitaristas) como leitura sagrada.

Termos como o ‘pecado’, a ‘ira’, a ‘condenação’ e ‘salvação’, estão ligados aos imaginários colonizadores e precisam de releitura a partir da compreensão pós/de-colonial. Sem esta compreensão, o termo ‘salvação’, por exemplo, aliena-se das disputas de poder e assume sentido ontológico (desistoricizado), principalmente se, de acordo a prática “científica” estiver a serviço de programas colonizadores³⁰⁸.

O estudo da ideia de pecado precisa partir da perspectiva pós/de-colonial compreendendo as relações de poder durante as dominações que moldaram e definiram a episteme que influenciou a língua, a cultura e os discursos presentes no texto bíblico e nas comunidades onde o texto foi recebido. Nas dominações imperialistas as metanarrativas³⁰⁹ exerceram controle sobre o imaginário e formação dos povos colonizados. No caso do império assírio, Perdue e Carter afirmam que a ideologia desse império legitimou seu governo como uma comissão divina para estabelecer a ordem no cosmos, por isso impôs sua superioridade cultural e desenvolveu uma compreensão xenofóbica dos não-assírios.

Os imperadores estavam envolvidos nessas atividades e apoiavam as afirmações teológicas que incluíam a seleção divina e o apoio aos governantes. Quanto aos conquistados, seus templos eram frequentemente destruídos e seus deuses (referidos pelos colonizadores como ídolos) levados ao exílio. [...] Essa participação era importante para afirmar que o governante assírio não era simplesmente o adorador de divindades estrangeiras, mas também recebeu sua aprovação divina por governar suas colônias.³¹⁰ (tradução nossa)

³⁰⁷ SMITH, Mark. *O Memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006

³⁰⁸ O léxico para o texto hebraico do Antigo Testamento de Westermann e Jenni, propõe diversas aproximações entre a linguagem do povo hebreu com a de seus vizinhos indicando as influências na epistemologia que formou o texto bíblico. WESTERMANN, Claus; JENNI, Ernst (Org). *Theological Lexicon of the Old Testament*, Massachusetts: Hendrichson Publish. 1997

³⁰⁹ O termo Metanarrativa é usado a partir do francês *métarécit* e, nesse trabalho está sendo usado para designar as grandes narrativas que influenciaram a epistemologia mundial. Foi o filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998) que tratou do tema em relação à pós-modernidade, desenvolvendo a ideia de que as grandes narrativas estão sendo questionadas e abandonadas. Segundo uma leitura pós/de-colonial, percebe-se que as grandes narrativas não acabaram, apenas deram lugar a novas metanarrativas na configuração do “novo mundo”. Para aprofundamento pode ser consultado o livro de Lyotard, *A condição pós-moderna*.

³¹⁰ *The emperors were involved in these activities and supported those theological affirmations that included divine selection and support for rulers. As for the conquered, their temples often were destroyed and their gods (referred to by the colonizers as not idols) taken into exile. [...] This participation was important to claim that the Assyrian ruler was simply the worshipper of the foreign deities, but also received their divine approval for ruling their colonies.* PERDUE, Leo G.; CARTER Warren; BAKER, A. Coleman (org) *Israel and Empire: A Postcolonial history of Israel and Early Judaism*. London: Bloomsbury. 2015. p.46.

O sentido de “comissão divina”, de estabelecimento da “ordem” ou ainda de superioridade cultural pode ter influenciado, não apenas a cultura bíblica, mas diversos povos que reproduziram ideais de “eleição” e superioridade cultural ou religiosa. Seria justo partir dos textos bíblicos sem considerar essa origem colonizadora? Sem considerar as repercussões e ambiguidades no retorno do exílio babilônico que alteraram a compreensão de diversos elementos de exclusão e seleção (a própria experiência de diáspora tornou-se padrão classificatório), criando novas identidades distinguindo o “povo da terra” do “povo de Judá” no textos de Esdras (4:4 - ARA), criando ideais legitimatórios e excludentes como a idéia de “povo de Deus” em Ezequiel (11:20; 14:11 - ARA) que animou ideais de eleição e exclusão baseados no controle do imaginário de YHWH, “Então, diz o SENHOR Deus: Eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus”, estrutura ideológica presente em grande parte do texto bíblico.

Durante as dominações e exílios de Israel sua teologia foi desenvolvida aproximando e distanciando-se de padrões externos. Durante a dominação babilônica dois contextos se formaram, um, pela resistência e outro, pela relação transcultural. A experiência de diáspora trouxe diversos valores para a teologia da Bíblia hebraica. Outro forte exemplo está na leitura sacerdotal e no papel dos rituais, principalmente a mediação sagrada, pode-se evidenciar a temática dos discursos babilônicos nos textos de Jó e do segundo Isaías³¹¹.

Os impérios transformam as culturas por meio da imposição de metanarrativas³¹², pela arte e literatura promoveram a dominação do imaginário. O imperialismo “rejeita qualquer expressão de igualitarismo, uma vez que os privilegiados na metrópole governam a maioria que habita em espaços marginais e nos territórios subjugados” (tradução nossa)³¹³. Não devemos pensar apenas em perspectiva negativa. A realidade de exílio, as invasões e dominações possibilitaram diversos discursos de resistência que outorgaram à Bíblia o *status* de livro dos pobres e oprimidos. Assim, o texto agregou tanto passagens de dominação e manutenção das estruturas de dominação como passagens de resistência à dominação imperialista e de propostas de diálogo e interação transcultural.

A Bíblia é um testemunho da história de dominação colonial e das vozes de resistência popular, registrando percepções ambíguas e leituras de fronteira. Dessa perspectiva, o sagrado na Bíblia é a leitura pós/de-colonial. A proposta de revolta e libertação dos exilados nas tradições do êxodo, as denúncias proféticas contra as violências colonizadoras das elites que

³¹¹ PERDUE, CARTER e BAKER, 2015. p 80.

³¹² PERDUE, CARTER e BAKER, 2015. p 82.

³¹³ “*rejects any expression of egalitarianism, since the privileged in the metropole rule the majority who dwell in marginal spaces and in the subjugated territories*” PERDUE, CARTER e BAKER, 2015. p 82.

violentavam os vulneráveis, os textos de confronto às lógicas de dominação e exploração, o testemunho de Jesus e seus discípulos no confronto com as epistemologias colonizadoras, as propostas de releitura em realidade de fronteira, como os textos do segundo Isaías e as cartas paulinas todos propõem leitura que identificam o sagrado com a realidade pós/de-colonial concebendo um entre-lugar como espaço sagrado em oposição às histórias únicas, classificatórias e excludentes das estruturas de poder e dominação colonial.

Essa percepção da realidade colonial falta nas análises teológicas do termo ‘pecado’ tanto no Primeiro quanto no Segundo Testamentos. Após a primeira guerra mundial, motivada pela corrida colonizadora, as teologias não poderiam se omitir de olhar para as violências ocultas na lógica imperial colonialista. A exploração colonialista está no centro da história da humanidade, como forma de poder que ceifou as vidas de milhares de pessoas, na sua maioria, soldados arregimentados nas colônias lutando para defender os direitos dos colonizadores em defesa de ideais totalitários, excludentes e violentos e escravos comercializados, explorados a exaustão. Entretanto, contrários às propostas teológicas como as de R. S. Sugirtharajah em *The Bible and Empire*, as hermenêuticas e teologias (anestesiadas pelas disputas dos métodos científicos) “autorizaram” diversas leituras de dominação e conquista dos “pecadores” e “infiéis”, manipulando o imaginário sagrado tanto do povo colonizador quanto dos colonizados, criando um sagrado ontológico, religioso e desistoricizado, um sagrado “alienado” das estruturas de poder e dominação presentes em todas as relações sociais.

4.2 Conceito de pecado: compreensões plurais

O olhar pós/de-colonial não inicia com os estudos europeus, não é uma teologia eurocentrada, antes, inicia nas margens, nas narrativas que foram sufocadas pela metanarrativa onde o tema ‘pecado’ atuou de forma colonizadora sob a lógica estrutural, se desprendendo da realidade como grandeza ontológica. Inicialmente era relacionado a demandas sociais, o que é perceptível nas terminologias da língua hebraica e, posteriormente foi alterado, principalmente, pelo sentido grego, a uma perspectiva mística e idealizada.

Para um olhar pós/de-colonial da ideia de pecado, uma primeira proposta seria romper com os paradigmas epistemológicos eurocentrados, ou seja, não fundamentar a pesquisa na tríade hermenêutica (a Bíblia fornece o texto, a Europa fornece a teologia e o resto do mundo faz a leitura)³¹⁴. Assim, segundo a proposta de Boaventura de Souza Santos é preciso observar

³¹⁴ RUKUNDWA, 2008, p.339-351.

a ecologia de saberes e, segundo Mignolo, propor “outro conhecimento” formador de novos espaços teológicos. Segundo os projetos de desobediência epistemológica, a diversidade representa a maioria do pensamento humano. Assim, a proposta de universalidade³¹⁵ de um determinado tema como o pecado, por exemplo, não pode ser assumida na pesquisa de fontes europeias (7 ou 8 países)³¹⁶ e ignorar as pesquisas do mundo inteiro, subjugando a realidade mundial às “verdades” desses países como metanarrativas, desconstruindo perspectivas individuais em todo o mundo.

Desde a perspectiva plural é possível entender a ideia de pecado em relação aos períodos de formação dos sistemas legais na maioria das sociedades (digo maioria para preservar leituras isentas do sentido de pecado)³¹⁷. Na formação das cidades os códigos legais serviam para regular a conduta social. O código de Hamurabi na Babilônia, da deusa Ma’at no Egito, as leis do rei da Pérsia, a Bíblia hebraica entre judeus, cristãos e muçulmanos, são formas estruturais de longa duração que influenciaram o imaginário popular³¹⁸. Nos códigos legais a desobediência é tratada como pecado, uma violação contra o rei, contra a comunidade local e contra a divindade do reino. Essa ideologia de dominação (totalitário-imperialista) era uma forma de controlar os povos invadidos e colonizados³¹⁹.

A realidade estrutural também possibilitava trocas culturais entre os sacerdotes via campo político e sagrado³²⁰ possibilitando a aproximação de diversos conceitos. As grandes

³¹⁵ As teorias pós/decoloniais criticam a proposta de ‘Universalidade’. As teorias científicas desenvolvem suas teorias baseadas em observação, análise e síntese. Dessa forma um termo universal pretende englobar as diversidades em uma ideia que sintetize o sentido e, com isso, desenvolve um processo de exclusão.

³¹⁶ Nas epistemologias do Sul, Boaventura de Souza Santos, critica a dominação epistemológica eurocêntrica baseada nas leituras universalizadas dos conceitos de poucos países representados pelo G-7/8 dos países mais “desenvolvidos” do mundo (Alemanha, EUA, Canadá, França, Itália, Japão, Reino Unido, Rússia).

³¹⁷ MACIEL, José Fabio Rodrigues. *História do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2010.

³¹⁸ Sobre a relação entre pecado e dominação política pode-se ter como base um texto de Senaqueribe de 701 “*Me acerqué a Egron: a los gobernantes y a los nobles que habían pecado (contra el juramento) los maté y expuse sus cuerpos en palos, todos alrededor de la ciudad. A los ciudadanos culpables de pecado y de ligereza, los conté como botín. Al resto, a los que no eran culpable de pecado y de desprecio, y que estaban sin culpa, yo decreté su perdón. A su [anterior] rey, Padi, lo hice salir de Jerusalén y lo establecí en el trono sobre ellos, imponiéndole mi tributo real.* (AS, p. 32). Também pode-se notar esse padrão de relação na Babilônia: Por lo demás, la relación genérica entre pecado/omisión de las ceremonias culturales y castigo divino es el hilo conductor de la «Crónica Weidner» (ABC n.º 19), que vincula los traspasos dinásticos con el aprovisionamiento regular de peces al santuario de Marduk, y de la «Crónica de los antiguos reyes» (ABC n.º 20), que explica la desgracia de reyes celeberrimos como Sargón de Acad y Shulgi de Ur por medio de los pecados que cometieron contra Babilonia. LIVERANI, 2005. p.264.

³¹⁹ A desobediência ao poder imperial era considerada pecado em diversas partes do fértil crescente e está registrado nas correspondências entre os imperadores e os governantes das cidades vassalas. Por exemplo, vide Esdras 7:26 “Todo aquele que não observar a lei do teu Deus e a lei do rei, seja condenado ou à morte, ou ao desterro, ou à confiscção de bens, ou à prisão”. (ARA)

³²⁰ ASSMANN, Jan - *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. USA: Harvard University Press, 2003. p. 184.

narrativas dos dominadores tornaram-se ideais de controle e legaram à ideia de pecado/reprovação uma presença histórica de longa duração.

Uma das principais análises terminológicas do Primeiro Testamento pode ser encontrada no léxico de Jenni e Westermann³²¹. Sua pesquisa aborda o termo mais usado para pecado *hata* (errar-pecar) e propõe uma origem semita, do acadiano *hatii*, no ugarítico era o termo *ht'*, no arameu é *ht'yk*, no árabe era *hati'a* e no etíope, *hat'a*, aponta também para a recepção do termo na Bíblia hebraica, com 595 ocorrências, mas não aborda a questão colonial imperialista em que o termo foi cunhado. Essa leitura evidencia a amplitude do conceito na região do crescente fértil e, ao mesmo tempo, identifica esse período com formas de dominação e colonização³²². A extensão do uso desse tema e sua relação com textos legais e correspondências entre império e governadores indica seu uso na ideologia de dominação. Seu uso religioso também estava ligado às formas de legitimação ideológicas dos reinos, uma espécie de pecado estrutural³²³. Na estrutura semítica a ideia de pecado possui uso em contexto social e jurídico, inclusive, leituras populares em contexto de colonização, entretanto, as leituras orientadas por possibilidades sistemático-filosóficas, estudando a ideia de pecado solta no espaço ou vinculada diretamente às leituras míticas do mundo antigo, representam um afastamento e alienação em relação à história.

Em seu livro de *Teologia do Antigo Testamento*, Smith³²⁴ aponta para grande variedade de vocábulos usados na Bíblia hebraica para descrever o sentido de pecado.

1) termos genéricos *ra'* (“mau”), *rasha'* (“maligno”) e *āshām* (“culpado”); 2) metáforas: *hata'*, *'awôn* e *'awla* (“errar o alvo”), *'abār* (“transgredir”), *shāgāh* e *tā'āh* (“errar”, “perder-se”), *pesa'*, *marah* e *sarar* (“rebelar-se”) *mā'al* e *bāgad* (“agir traiçoeiramente”), *hānap* (“afastar-se” como renegado ou apóstata), *āven* (“problema”) *bēliya'al* (“sem valor”), *shiqqûs* e *to'ebah* (“abominação”, “que dá náuseas”) 3) Antônimos, isto é, termos opostos às palavras mais importantes na descrição de Deus, que é justo, santo, puro, sábio e glorioso. Palavras opostas a essas são: *rasha'* (“maligno”), *hālel* (“profano”), *tāme'* (“imundo”), *kesel* (“tolo”) e *bōset*, *hārap* e *kālam* (“vergonha”).

³²¹ HATA. In: WESTERMANN; JENNI, 1997. p. 406-411.

³²² Para a situação histórica e as relações de colonização, migração e diáspora na região do crescente-fértil, vide LIVERANI, Mario. *El Antiguo Oriente: História, Sociedad e Economía*. Barcelona: Crítica, 1995.

³²³ O tema do pecado estrutural foi desenvolvido na teologia da libertação com denúncia à centralização do pecado em perspectiva individual, ocultando assim o pecado enquanto prática de dominação. HOFSTÄTTER, Leandro Otto. *A Concepção do Pecado na Teologia da Libertação*. Nova Petrópolis, RS: Nova Harmonia, 2003.

³²⁴ SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento: História, Método e Mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 268.

A diversidade de vocábulos e a variação nos conceitos indica a importância do tema e sua utilização como sistema de regulação e controle social. A diversidade terminológica no uso semítico, por si, não justifica o vocábulo latino ‘pecado’. Por outro lado, o distanciamento sonoro/terminológico permite deduzir o desenvolvimento da ideia de pecado como instituição para controle em outras sociedades. Para Houaiss, o antepositivo (pec-), raiz do vocábulo ‘pecado’, apresenta a seguinte proposta de significado:

antepositivo, do v.lat. *pecco,as,ávi,átum,áre* 'tropeçar, tropicar, dar um passo em falso; enganar-se; pecar', "muito usado na língua da Igreja, devido ao seu caráter popular e expressivo", comentam Ernout e Meillet; nas línguas român.: it.lodg. *peccare*, engad. *pker*, friul. *peká*, fr. *pécher*, provç.cat.esp.port. *pecar*; a cognação lat. inclui *peccamen,inis* 'pecado', *peccans,antis* 'pecador', *peccátor,óris* 'pecador' (it. *peccatore*, lodg. *pekkadore*, engad. *pkeder*, friul. *pekador*, fr. *pécheur*, provç.cat.esp.port. *pecador*), *peccátum,i* 'falta, culpa, ação culpável, delito, crime; pecado; erro' (romn. *pàcat*, it. *peccato*, lodg. *pekkadu*, engad. *pko*, friul. *pekad*, fr. *péché*, provç.cat. *pecat*, esp.port. *pecado*), *peccósus,a,um* 'manchado, maculado' (lodg. *pekkozu*, esp.port. *pecoso*), lat.imp. *impeccabilis,e* 'que não cometeu falta, incapaz de falta, inculpável, inocente'; a cognação vern. desenvolve-se desde as orig. do idioma: *impecabilidade, impecável; pecabilidade, pecadaço, pecadão, pecadilho* (< esp. *pecadillo*), *pecado, pecador, pecadora, pecadoraço, pecadorão, pecaminos*.³²⁵

O sentido para ‘pecado’ no contexto latino foi vinculado ao termo ‘tro-pec-ar’. Deve-se ter em mente que as mudanças nas sociedades e impérios, principalmente após o advento do cristianismo, influenciaram o sentido do termo. No semítico, o termo estava ligado a situações jurídicas e sociais enquanto que, na tradição latina, principalmente após o cristianismo, foi utilizado mais próximo aos contextos religiosos e rituais. A recepção histórica, devido ao desenvolvimento do império romano-cristão, propiciou o uso coloquial e também acadêmico para o vocábulo ‘pecado’.

Uma nota interessante é a possibilidade de haver diferença no imaginário latino entre os termos ‘errar’ e ‘pecar’, mesmo que, na terminologia geral da raiz tanto hebraica como grega, não haja essa diferença. No discurso popular em língua latina, o termo ‘errar’ até parece aceitável, enquanto que o termo ‘pecado’ é tratado com intolerância e exclusão, assim, enquanto “errar é humano”, parece que “pecar é demoníaco”. No contexto latino, o termo ‘pecado’ assumiu sentidos da religião, filosofia e da moral, principalmente estoica, com suas formas dualistas de percepção da realidade (disputa entre bem e mal), o que se verifica nas teologias

³²⁵ HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Objetiva, 2001. Versão 1.0 Cd-Rom.

platônicas e nos discursos de Marco Aurélio³²⁶ e Epicuro³²⁷. Esse sentido ambíguo influenciou a língua latina, atribuindo ao termo ‘pecado’ uma carga negativa classificatória e excludente não imposta ao termo ‘errar’.

Embora o vocábulo latino ‘pecado’ tenha influenciado vários povos, também parece não ter ligação sonora/terminológica direta com o uso do vocábulo grego ‘*hamartia*’, principal aglutinador do sentido para o termo ‘pecado’ enquanto leitura da ideia de erro e transgressão. Segundo W. Günther, no *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, o termo *hamartanō* (desde Homero) significava originalmente, ‘errar’, ‘errar o alvo’, ‘perder’, ‘não participar de alguma coisa’, ‘enganar-se’. A utilização de ‘engano’ para compreender o sentido de *hamartia* indica uma possível influência intelectual no conceito grego de ‘pecado’³²⁸. Sua proposta alinha-se mais próxima do sentido semita que do latino. Em Aristóteles, o termo é alinhado com *adikēma* ‘injustiça’, *atychēma* ‘infortúnio’, *kakia* ‘maldade’, ‘perversidade’, moralização típica da filosofia que num segundo momento influenciou até a visão de mundo romana.

Nessa proposta, a compreensão legal da ordem e das virtudes (*virtus* romana) era entendida como objetivos para a vida, subordinadores do imaginário. A Septuaginta também apresenta boa correlação no intercâmbio de sentidos entre o termo *hamartia* ao traduzir o semita *hata*, inclusive na possibilidade de aproximação sonora/terminológica. A Vulgata Latina também propõe intercâmbio de sentidos ao identificar *hamartia* com o vocábulo ‘pecado’, entretanto, no século IV da era cristã o sentido de ‘pecado’ já havia recebido diversas influências, principalmente da moral estoica. Essa aproximação co-fundiu a percepção jurídico-social de *hata* com a moralista-filosófica de *hamartia* e a religiosa-ritual de ‘pecado’. Assim, via literatura latina, o sentido de ‘hata-hamartia-pecado’ expande-se por um vasto território, principalmente na Ásia, Europa, Oriente e, a partir desses, com o desenvolvimento do império romano e dos colonialismos, conquista *status* de longa duração e grande narrativa distanciando-se da proposta social presente na formação do conceito.

A ideia de ‘pecado’ é um tema recorrente em diversas narrativas de diversos povos. As análises clássicas do tema parecem estar subjugadas às cosmovisões estruturais centradas

³²⁶ MARCO AURÉLIO, *Meditações*. Brasília: Editora Kiron, 2011. p.11.

³²⁷ “Tudo isto...não ocorre aos virtuosos, porque eles só acolhem em seu espírito sereno imagens divinas serenas, e não as contrárias que são estranhas a ele. Ocorre por outro lado - explica Lucrécio - que às almas inquietas, que são as únicas que podem atribuir a outros seres sua própria intranquilidade interior. E, portanto, elas caem num erro que é pecado e impiedade, isto é, o de atribuir aos deuses coisas indignas deles e totalmente alheias à sua serenidade divina”. MONDOLFO, Rodolfo. *O homem na cultura antiga - a compreensão do sujeito humano na cultura antiga*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.p.89.

³²⁸ BROWN, Colin (org.). *O Novo dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1989. p.485.

principalmente no crescente-fértil. Dentre estas, destaco o papel do Egito e da Mesopotâmia. Devido à realidade de dominação imperial, seus conceitos influenciaram toda a região. As diferenças foram aproximadas sob as lógicas imperialistas que legitimavam as formas de dominação dos diferentes mundos e modos de vida. A diversidade das terminologias no hebraico foram reduzidas nas traduções ao sentido grego e latino.

Sem dúvida há profunda diversidade na compreensão da terminologia semita. Entretanto seu sentido está ligado a estruturas de poder colonizadoras. Assim, o desenvolvimento da temática está na relação de poder entre dominadores e dominados, seja em escala local ou imperial. A legitimação foi operada por sacerdotes e juízes para sustento do reino, do templo e da religião. Para estes o ‘pecado’ e o ‘perdão’ eram produtos/mercadorias numa relação comercial com o povo, o que justifica a grande quantidade de termos para o pecado na literatura semita. A proposta religiosa já se apresentava direcionada pela leitura comercial (Os. 4:8 - ARA) e a ligação do termo com a ideia de transgressão também foi formada em razão da formação do sistema legal sob as monarquias e sacerdócio.

4.2.1 Outras histórias possíveis para o termo ‘pecado’

Também há uma compreensão do pecado a partir das margens. Na Índia, o sentido está ligado à prática e ao estilo de vida. Na China, as ideias de culpa e crime fornecem o sentido ao termo ‘pecado’ e, antes do Budismo, ideia de ‘pecado’ não era uma violação divina. Na África, Deus não é o criador do mal, antes, o mal é atuação de espíritos contra as famílias. Para os africanos algo como o termo ‘pecado’ não é um defeito da natureza humana, ou uma grandeza moral, pois entendem que esse ‘pecado’ não existe fora da história. Entre os povos Guaranis, na América do Sul, não existia o conceito de pecado como violação da lei de Deus, o pecado não alterava a relação com a divindade. Diante dessa pluralidade, entende-se que a ausência de controle das grandes narrativas permitiu outras leituras possíveis.

A proposta pós/de-colonial parte do pressuposto que a sabedoria plural é ferramenta para construção do sentido. Assim, ao olhar para outras tradições encontramos na Índia o sentido de pecado relacionado com o ciclo e reencarnação. Neste a ideia de *karma*, o obstáculo maior para a ‘salvação’ pode ser interpretado como um equivalente a ‘pecado’, pois *karma* é a estrutura em que as ações consideradas como pecado são “registradas”. Segundo Winfried Corduan³²⁹, o principal termo encontrado para pecado na língua hindu é *pāpa* que geralmente

³²⁹ CORDUAN, Winfried. *Beyond Karma: Sin in Hinduism*. acesso em 22/03/2018. Disponível em <<http://wincorduan.net/Beyond%20Karma.pdf>>

é traduzido do sânscrito como pecado, um ‘ato mau’ e, no contexto religioso, uma ‘transgressão’, ‘imoralidade’ (Bhagavad Gita 1:36-39; 2:33), para violação religiosa também é usado *enas* que indica ‘violação’, ‘transgressão’, ‘pecado’ (Rig Veda 4, 12:5) ; *klesha*, usado como ‘tropeço’, ‘obstáculo’ (Bhagavad Gita 12:5, 18:8 e no Yoga sutra de patanjali 1:24; 2:2-12); também o *adharma*, ‘violação’ do estilo de vida hindu (Lei de Manu 1:26). Percebe-se nestas notas uma aplicação ampla do termo, relacionando as perspectivas social e religiosa.

Nas tradições espiritualistas (religiões kármicas), o sentido de pecado aproxima-se do ideal moral-legalista, entendido como violação de uma orientação legal-religiosa, sendo relevante para o destino espiritual. De certa forma, as religiões espiritualistas preservaram e desenvolveram essa compreensão, principalmente pelo alcance mundial dos budismos e religiões espiritualistas kármicas.

Na tradição chinesa o termo mais comum é *tsui* ‘crime’, ‘culpa’ e *kuo* ‘desgraça’, ‘excesso’³³⁰. Embora haja correspondência no sentido, há algumas diferenças que precisam ser pontuadas. A ideia de ‘pecado’ na China possui sentido sociológico mesmo no uso religioso, pois pecado e crime não estão dissociados, não há separação, mas uma leitura jurídica. Na pesquisa de Eberhard, a datação do conceito de pecado como “violação de uma lei divina” parte do período *Han* 206 a.C. com a possibilidade de não existir tal conceito no pensamento chinês antes desse período. Também não havia noção clara de punição após a morte, conceito que parece surgir na China após relacionamento com o pensamento budista em 100 a.C.³³¹. Essa nota é relevante por pontuar uma mudança clara de um padrão jurídico, para um padrão religioso, pois na tradição hindu *pāpa* era traduzido por ‘más-ações’, ‘demérito’, ‘pecado’ e, a partir da reflexão budista, usa-se o termo *punya*, traduzido por ‘mérito’, ‘ação meritória’ que indica uma noção moral de julgamento das ações. A tradição chinesa após influência do budismo desenvolveu o sentido de pecado próximo ao *punya* pelo termo *gong*, traduzido por ‘conquista’, ‘resultado’, ‘habilidade’, ‘serviço meritório’³³², marcando a mudança de parâmetro jurídico-social para o religioso-moralista sob a lógica da meritocracia espiritual e social.

A concepção africana de pecado também não pode ser interpretada de forma unívoca. No pensamento de algumas tribos africanas relatam-se vários mitos que tratam da humanidade sendo criada por Deus, mas não um Deus criador do mal. Geralmente o mal é percebido como sendo operado por forças espirituais diferentes de Deus, não em oposição a Ele, antes em

³³⁰ EBERHARD, Wolfram. *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967. p.12.

³³¹ EBERHARD, 1967. p. 17.

³³² EBERHARD, 1967. p. 21

oposição à humanidade. Em quase toda a África os espíritos são responsabilizados pela origem do mal³³³, talvez um reflexo da percepção anímica sobre a natureza e seus revezes. De forma geral, pensar a terminologia em termos do continente africano seria algo monumental, objeto de uma tese por si. Entretanto, para nosso intuito, focamos no sentido geral do termo, que tende para uma definição mais existencial e traduz literalmente o sentido de pecado como: ‘coisa ruim’, ‘errar’ e ‘destruir a vida’. O conceito africano relaciona o pecado e o mal com a pessoa e não como algo fora dela, o pecado não existe fora da realidade humana, principalmente na área das relações interpessoais onde Deus é apresentado como um juiz de todos. Nessa leitura há uma re-historização do sentido de pecado. Embora o termo tenha uso religioso, o pragmatismo africano significou o termo ‘pecado’ em perspectiva jurídico-social, mais próximo ao conceito semita.

Na África o contexto familiar é sagrado e sua violação era tratada como pecado³³⁴. Nessa leitura, o sentido do termo pecado afasta-se das leituras metafísicas e moralistas. Entre os povos de língua yorubá³³⁵, por exemplo, a ideia de pecado, se houver algo assim, não tem relação com o sentido encontrado na Bíblia hebraica e cristã³³⁶. O que não significa que não existam tribos que possam entender o pecado como desarmonia entre a humanidade e Deus.

Graciela Chamorro pesquisou o sentido do termo ‘pecado’ traduzido para a língua guarani³³⁷. Descobriu-se que, semelhante à Ásia e África, os povos que falavam o guarani entendiam o pecado em dimensões sociais e existenciais, sempre na pessoa e em relação à comunidade. Uma das palavras usadas pelos missionários para traduzir pecado foi *angaipa*, que significa ‘desvanecer a alma’, conceito que Antonio Ruiz Montoya (1585-1652), usou para designar ‘restrição pessoal’ e ‘interdito social’. Outro termo usado pelos povos de língua guarani foi a palavra *mara*, que significa ‘maldade’, ‘crime’ e ‘enfermidade’³³⁸. Sua compreensão entendia o pecado em perspectiva vivencial, não era algo negativo presente na natureza do ser humano.

Na pesquisa de Chamorro, interessa também a compreensão de que “Os Guaranis pensam que todo e qualquer ser humano é uma palavra sonhada por Deus. [...] Todos são

³³³ DANIEL, Kasomo. *An investigation of sin and evil in African cosmology*. International Journal of Sociology and Anthropology Vol. 1(8) pp. 145-155, December, 2009.

³³⁴ AWOLALU, J. Omosade. *Sin and its Removal in African Tradition Religion*. JAAR 44/2 (1976)275-287.

³³⁵ Diversos países no Sul do Saara, Nigéria, Benim, Togo, Serra Leoa, usado em ritos no Brasil.

³³⁶ AWOLALU, 1976. p. 285-287

³³⁷ CHAMORRO, 2008. p.195ss.

³³⁸ CHAMORRO, Graciela. *Teologia Guarani*. Quito-Ecuador: Abyayala. 2004. p.207-208

portadores de virtudes salvadoras"³³⁹ (tradução nossa). Nessa cosmovisão os interditos morais eram restritos à vida, como as adversidades naturais e, por isso, não eram capazes de romper os laços com a divindade. Para Chamorro, foi a invasão europeia que trouxe consigo uma teologia incisiva onde o ser humano foi “privado de corpo”³⁴⁰, clara influência do pensamento cristão-dualista e, segundo a cosmovisão indígena do povo Guarani, a realidade não estava cindida, havia harmonia entre a humanidade e a divindade. Não havia os conflitos presentes na cosmovisão europeia. Para o povo Guarani, mesmo a compreensão da graça segundo a tradição de Lutero que enfatiza a pecabilidade humana é algo difícil de entender, pois, para o povo Guarani, o sentido de pecado está relacionado com a vida e não com a realidade espiritual. A cosmovisão do povo Guarani entendia que após a morte não há um julgamento terrível, mas o feliz reencontro com o sagrado, assim, não há motivos para temer a morte e o porvir. Para o povo Guarani, a morte é o desfecho maravilhoso da vida³⁴¹.

Por outro lado, sua compreensão dos males da humanidade se aproxima das perspectivas dualistas comuns à cosmovisão judaico-cristã. Entendem o sofrimento como resultado do ser humano ter uma alma divina e uma alma animal³⁴². Era uma percepção dualista entre corpo e espírito, mas não era moralizada como no dualismo platônico. Assim, os Guarani “experimentam o mal, não como pecado, nem como culpas pessoais, mas como condição de ser humano”³⁴³ (tradução nossa). Essa leitura teológica indígena do conceito de pecado apresenta outra história possível, não viabilizada pelos conflitos de poder entre as estruturas imperiais que disputavam o controle mundial.

A leitura do povo Guarani vinculada à palavra propiciou uma ideia de pecado relacionada com a ignorância, o não saber. Nas tradições guarani, o pecado não entra na terra por que o homem queria ser igual a Deus, mas porque se distanciou de Deus. O pecado não era o conhecimento, mas a ausência dele. Nessa cosmovisão a graça é pressuposta simplesmente pela relação do humano com o sagrado, não há mediação política, e o sofrimento é uma dimensão da vida que sempre caminha em direção ao reencontro final com o sagrado, sem luta, julgamento ou condenação.

A ausência de imposição das grandes narrativas permitiu desenvolvimentos diversos para compreensão da ideia de pecado. As diferentes elaborações também devem ser atribuídas

³³⁹ “*los guarani piensan que todos y cada uno de los seres humanos son palabra soñada por Dios. [...] Todos son portadores de virtudes salvadoras*” CHAMORRO, 2004. p.238

³⁴⁰ CHAMORRO, 2004. p.239

³⁴¹ CHAMORRO, 2004. p.241

³⁴² CHAMORRO, 2004. p.206.

³⁴³ “*experimentan el mal no como pecado ni como culpas personales, sino como una condicion del ser humano*” CHAMORRO, 2004. p.209.

às diferenças contextuais, onde a ausência dos conflitos imperialistas por dominação e apropriação legaram a outros povos como os Guarani a percepção de uma relação com Deus não mediada pela guerra e dominação, ou pela necessidade de apropriação de terras.

Só há necessidade de “paz com Deus” (Rm 5:1 – ARA) se houver um pressuposto de guerra e cisão. Sem moralização idealista da realidade não há pecado na natureza humana. Livre desses pressupostos o pecado, para o povo Guarani, estava ligado com as fraquezas e limitações humanas diante da realidade ao seu redor. O pecado como condição humana, como experimentação diante das ambiguidades da vida, não era moralizador da relação com Deus, assim o Guarani poderia perceber o humano como pecador, no sentido de ser limitado, de não ser Deus³⁴⁴, de estar a mercê das dificuldades naturais da vida em luta pela sobrevivência, sem se preocupar com o final de sua jornada, no reencontro glorioso com o seu criador.

A conclusão de uma leitura plural para conceituar o termo ‘pecado’ é a possibilidade de outras histórias. Na pesquisa acima se observou que a proposta colonialista serviu de fundamento epistemológico para formação do conceito que foi fixado na Bíblia e popularizado via expansão do imperialismo cristão. A leitura de outras histórias possíveis revelou elaborações para a ideia de pecado que não estavam vinculadas ao sentido de guerra, apropriação e dominação (centrais na epistemologia contextual em que a Bíblia foi escrita). A violência divulgada pela epistemologia teológica impediu a compreensão de um imaginário de Deus não envolto em crise, violência e necessidade de dominação. A imposição do sagrado, inclusive silenciou a imagem de Deus revelada em povos como os Guaranis³⁴⁵.

4.3 O pecado segundo análise epistemológica do biopoder

O conceito de pecado, além das possibilidades tradicionais e plurais, precisa de análise em perspectiva do biopoder. Segundo as analíticas do poder, as formas de dominação precisam

³⁴⁴ Karl Barth desenvolve o conceito de pecado no comentário da carta de Paulo aos Romanos como diferença em relação a Deus, o “totalmente Outro”. Desenvolve seu olhar em leitura muito próxima da teologia de Lutero. Assim, considera o pecado como distinção entre o homem e Deus, reconfigurando uma proposta de relação não classificatória de Deus para com a humanidade. Essa proposta é desenvolvida ao comentar os capítulos 9-11 da carta, sob a análise da relação de Deus com Esaú e Jacó na carta aos Romanos. Propõe que, de nós para Deus, sempre somos Esaú (os reprovados) e, de Deus para nós, sempre somos Jacó (os eleitos). BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. Segunda versão (1922). Editado por Cornelis van der Kooi and Katja Tolstaja, traduzido por Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

³⁴⁵ Em seu livro *Maíra*, Darcy Ribeiro, na história sobre o índio Isafas, propõe um questionamento à colonização ideológica operada pela religião, onde confrontou a própria Teologia que afirmava ser o homem a imagem de Deus. Se essa compreensão realmente existisse, não privariam os povos de sua diversidade, pois, refletem nas diferenças características da imagem de Deus. Essa denúncia revelou que a imagem de Deus em Gênesis também foi colonizada pela compreensão eurocêntrica, ou seja, apenas o homem branco era imagem de Deus.

ser entendidas a partir das disputas de campo. O campo da episteme oficial³⁴⁶ influenciou as leituras judaicas (e posteriormente as cristãs) identificando a impureza com o pecado³⁴⁷ e posteriormente, conceitos de perfeição e imperfeição, a partir da relação divina e humana agregaram sentido ao conceito de pecado³⁴⁸. A consequência dessa leitura foi a idealização do humano e negação do humano no humano³⁴⁹.

Diversos textos do Primeiro Testamento tornaram-se instrumentos de legitimação para controle da vida (biopoder) utilizando a apodítica para fundamentar os sistemas de classificação e controle social³⁵⁰.

Na episteme oficial, o dualismo divino-humano classificou as faltas, erros e tropeços comuns à condição humana como oposição aos ideais de perfeição divina. O resultado dessa episteme foi a formação de uma lógica de controle pela moralização das ambiguidades e diferenças (biopoder). A santidade no texto de Levíticos (20:7 – ARA) “Sede santos, pois eu sou o Senhor, vosso Deus”, por exemplo, é uma imposição apodítica do biopoder, pois, legitima a episteme oficial (divino-humana), condena o humano no humano e valida os sistemas que identificavam as elites com ideais de santidade³⁵¹.

³⁴⁶ TEIXEIRA, e outros(as). Texto de estudos - Cosmovisão – São Carlos: UFSC, 2014. Acesso em 09/03/2019. Disponível em:

<http://www.processoseducativos.ufscar.br/texto_cosmovisao_versao_final_abril2015.pdf>.

³⁴⁷ O texto bíblico preservou textos de ideologia sacerdotal. A episteme sacerdotal influenciou a cultura pela proposta de puro e impuro, sagrado e profano. “Falou também o SENHOR a Arão, dizendo: Vinho ou bebida forte tu e teus filhos não bebereis quando entrardes na tenda da congregação, para que não morrais; estatuto perpétuo será isso entre as vossas gerações, para fazerdes diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo e para ensinardes aos filhos de Israel todos os estatutos que o SENHOR lhes tem falado por intermédio de Moisés”. (Levíticos 10:8-11 – ARA).

³⁴⁸ A lógica perfeito-imperfeito é usada no texto bíblico ao modo do puro-impuro. Diversas passagens de texto que retratam a ideologia sejam sacerdotais ou monarquia e, na maioria, passagens de Jó e Salmos, indicando influência do período de dominação grega. Nesses textos o imaginário de Deus é retratado a partir do ideal de perfeição e a imperfeição é equivalente ao pecado (Gn 17:1; Dt 17:1; 32:4; 2Sm 22:31-3; 1Rs 15:3; 2Cr 15:17; Jó 11:7; 22:3; Sl 18:30; 19:7; 119:96; Mt 5:48; 19:21).

³⁴⁹ O humano no humano: Termo usado para retratar o pecado com característica do humano. Assim, condenar o pecado é o mesmo que condenar o humano no humano, ou seja, esperar o divino do humano. Quando a teologia condena o pecado também condena o humano. Se me refiro ao pecado como algo mal, também afirmo que o humano é mal, porque, comprovadamente, o pecado é a característica mais humana de todas.

³⁵⁰ Um exemplo claro é a narrativa dos dez mandamentos (primeira tábua) e posteriormente, a segunda tábua com diversos mandamentos (escrita frente e verso) com outras normas, na maioria, rituais. Os primeiros mandamentos da primeira tábua estão ligados à prática cultural. Textos legitimatórios como a informação de que YHWH guardou o sábado para santificá-lo. Ou ainda o fechamento da cidade de Jerusalém na tarde do sexto dia para evitar a entrada de comerciantes na cidade. Textos que influenciaram e controlaram a vida de acordo com parâmetros ideológicos das estruturas de poder, seja a monarquia ou os sacerdotes. Para um olhar aprofundado sobre as tradições do segundo tempo e a ideologia dos sacerdotes vide: GALAZZI, Sandro. *Teocracia Sadocita: Sua história e ideologia*. 2ª Ed. Macapá: S. Gallazzi, 2007.

³⁵¹ A principal estrutura de poder que vinculava as elites com o sagrado era o templo via ministério dos sacerdotes e profetas. Segundo a pesquisa de BRUEGMANN, Walter. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulinas, 1983. O imaginário do templo é uma espécie de paganização da fé dos hebreus, onde o relacionamento popular com o sagrado tornou-se mediado e controlado pelas elites.

A lógica do biopoder serviu como principal ferramenta da epistemologia classificatória pela ligação da experiência/reprovação/aprovação com o imaginário sagrado. A leitura idealizada da vida propôs a negação e reprovação das experiências opostas aos ideais de perfeição aplicados a Deus. Dessa forma, fundamentaram uma epistemologia violenta e excludente, possibilitando realidades cindidas (aquém e além da fronteira). Essa forma de controle não resolvia o problema do humano no humano, antes enfatizava a classificação e exclusão das diferenças e ambiguidades da humanidade³⁵². Essa episteme de dominação fundamentou a criação de uma “ordem divina” onde, a própria natureza humana foi excluída por estar em desordem e confronto com o sagrado³⁵³. A solução final foi a eliminação do humano no humano ou, a transformação do humano no divino³⁵⁴.

A partir da reflexão acima, tanto na escrita, quanto na recepção do texto bíblico, a lógica classificatória dualista influenciou a interpretação do sentido de pecado. Para fins de aplicação será proposto um olhar para o texto de Gênesis (4:1-12 – ARA). A utilização desse texto justifica-se pela influência retórica na recepção do texto bíblico como a narrativa do primeiro homicídio na leitura canônica da Bíblia. O objetivo não é propor esse texto como fundante, ou história única, mas como meio/exemplo cuja análise propiciará compreensão da eficácia do método pós/de-colonial auxiliado pelas analíticas do poder.

Numa primeira explicação da narrativa pode-se conectá-la aos interditos familiares e sociais relacionados com os sofrimentos das comunidades. Em comunidades “pouco” organizadas não havia regimento social, sistemas morais ou ainda epistemologias de controle, mas, apenas explicações existenciais (como nas tradições da China, África e dos povos Guaranis). Esse poderia ser o *Sitz im Leben* da narrativa, apenas um conto/história contada nas

³⁵² Uma lógica de poder desenvolvida a partir de um sistema legal é uma instituição punitiva por natureza. O desenvolvimento de uma *episteme* onde o sagrado é relacionado como ideais de puro e impuro, certo e errado, perfeito e imperfeito, torna-se instrumento classificatório e excludente (papel punitivo da lei). Dessa forma o humano no humano está condenado. Isso porque, o pecado é uma característica da natureza humana, ou seja, a humanidade não é Deus, por isso, não é perfeita e, sempre que errar, trará sobre si o rigor de uma lei que tem por princípio os valores “divinos” de perfeição e pureza.

³⁵³ A exclusão do sagrado como consequência da desordem pode ser lida na narrativa da “Queda” no texto de Gênesis. Nesse texto, o primeiro casal, antes da queda, representa um ideal de perfeição (ordem) em relação ao criador e sua criação. Após a queda, a narrativa inicia um ciclo de destruição e desordem que culmina com o dilúvio e o extermínio da humanidade. O texto legitima a “lei de Deus” e a exclusão daqueles que estão em desordem para com essa lei. Devido às citações paralelas à tradição de Gênesis no livro de Sirácida e, ausência dessas narrativas em outros textos bíblicos, é possível que algumas porções do Gênesis tenham composição tardia, sendo contemporâneo do período de dominação grega. Nessa linha pode-se entender os textos de Eclesiastes (*Qohelet*) em relação à dominação grega. O imperialismo Persa foi aceito em diversos povos como um reino de paz (inclusive na Bíblia), mas com a queda do império e a dominação grega, a desordem se instaurou, (configurou uma espécie de cenário apocalíptico - Vide livro do profeta Daniel). Assim, a mensagem do Qohelet chama atenção para a ordem estabelecida desde a eternidade e que nada é capaz de alterá-la. Os discursos da ordem e desordem acabaram por influenciar o imaginário bíblico.

³⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p.32.

tribos para proteger e unir as famílias frente às adversidades da vida. Assim, sem nenhuma análise das estruturas de poder, o texto afirma que assassinato é pecado “o pecado jaz à porta” (Gn 4:7 – ARA). Muitas análises do texto terminam seu olhar na aceitação dessa verdade.

Entretanto, em ideologias “organizadas”, encontramos jurisprudências para o caso de assassinato que alargam e/ou reduzem o sentido de assassinato como pecado. No livro de Josué, por exemplo, há diversos assassinatos, inclusive genocídios, tratados como vontade divina, como ação de purificação (*hérem*)³⁵⁵. Também no livro de Reis, o assassinato de Urias é “resolvido” com a morte do filho de Davi (2Sm 12:15ss - ARA). A própria aplicação da lei de talião, “olho-por-olho e dente-por-dente” (Êx 21:24 – ARA), sofre com a dificuldade de uma aplicação justa, pois os sistemas ideológicos registrados na própria Bíblia permitiam regalias classificatórias a alguns personagens³⁵⁶. No caso de Números (cap. 25 – ARA), o próprio YHWH é apresentado solicitando um enforcamento público para satisfação de sua ira causada pelo pecado do povo. No mesmo texto um sacerdote assassina um casal para aplacar a ira de YHWH. Diversas narrativas em todo Primeiro Testamento e, algumas persistentes nas narrativas do Segundo Testamento servem para confirmar que a lógica legitimatória retributiva utilizada em Gênesis 4:1-12 não era um padrão regulado socialmente, sistêmico e apodítico, mas uma apodítica manipulada pela casuística onde o interesse de satisfazer as necessidades das classes dominantes mudava o sentido da lei (prática comum em nossos dias).

Nessa leitura percebe-se uma influência anacrônica. A leitura da lei percebe a realidade do texto bíblico a partir da atualidade, como se a lei fosse algo claramente estabelecido e livre de conflitos. A epistemologia idealista ignorando as ambiguidades da vida que atuam nas experiências, na história e na própria fixação da narrativa acaba por decidir qual será a interpretação do texto.

³⁵⁵ Termo relacionado à guerra por tratar de sacrifício e destruição, ou destruir por ser maldito (Dt 7:2; Is 34:2; Jr 25:9; Nm 21:2; Js 6:21; 8:26; 10:1,28; 1Sm 15). Na legitimação da guerra surge a ideologia de interdição/extermínio como desejo dos deuses. Nessa lógica a lei é o divisor entre os puros e os pecadores, entre limpos e sujos, entre merecedor da salvação e eliminação meritória. Nessa classificação ideológica os inimigos são tratados como se fossem menos humanos, como seres defeituosos, sujos e doentes, por isso exterminá-los passa a ser considerado como um serviço a Deus. O imaginário de justiça e condenação operado pela aniquilação dos pecadores pode ter sido uma das bases na formação da teologia da retribuição. Uma racionalização dos crimes de guerra. NIDITCH, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993. p. 154.

³⁵⁶ Pode-se verificar o texto como representação da aleatoriedade no tratamento dos pecados de Saul e Davi, por exemplo. No caso de Saul uma “simples” desobediência justificada custou seu reinado; já Davi, dentre as diversas possibilidades de violência, o assassinato de Urias e, uma oração foi suficiente para encontrar seu perdão. Não há tratamento legal para seu crime, assim como os diversos crimes cometidos pelas realzas sempre ficaram impunes. Outra verificação é possível pela possibilidade de se pagar (ressarcir) a ofensa cometida e assim escapar do talião (Êx. 21:22; Nm 35:31 -ARA).

A episteme idealista ao reconhecer a proposta “apodítica” relacionada ao assassinato no texto acima, legitima o biopoder (elaboração das leis para controle da vida). A restrição no texto não pode ser vista como um processo em desenvolvimento (episteme iluminista) onde o casuístico foi romanticamente substituído pelo apodítico (processo evolutivo). Era, antes, um campo ambíguo de disputas de poder legitimado pelo interesse de uns sobre os outros. O campo de poder vencedor impõe sua epistemologia e o direito classificatório. Certo e errado não são grandezas ontológicas, mas aleatórias, vinculadas diretamente com o bem-estar fixado pelo entendimento e interesses do escritor. Assim, a Bíblia testemunha que o assassinato é pecado e deve ser punido ou, que o assassinato era permitido se viabilizasse o bem-estar idealizado pelos legisladores? Qual dessas leituras deve ser usada para compreensão do texto de Gênesis 4:1-12?

Os campos de disputa de poder são evidenciados na comparação da narrativa bíblica entre os reinos do sul e norte. No sul a fixação de uma descendência davídica utiliza os aparelhos ideológicos do “Estado” de Jerusalém (semelhantes às formas de governo egípcias) e, no norte, as estruturas ideológicas não conseguiram fixar um padrão totalitário de poder, persistindo o sentimento de libertação comum ao povo do deserto³⁵⁷. Nesse cenário, o texto/tradição demonstra o poder estrutural para regular a vida.

Assim, na fixação por escrito da narrativa do assassinato de Abel por Caim resulta a proposta apodítica disputando o controle da vida. Era uma forma de poder ideológico confrontando o caráter experimental e funcional da casuística. Com a fixação por escrito, uma questão vivencial (casuística) tornou-se ideológica (apodítica). A narrativa possui uma dimensão retórica disputando o controle pela definição do sentido de pecado. Neste, a escrita, como processo de fixação, desenvolve direta e indiretamente o controle da vida (biopoder). Os múltiplos textos com diferentes jurisprudências indicam que não havia uma leitura totalitária quanto ao tema do assassinato, embora na experimentação (casuística) fosse um interdito. Dessa perspectiva a epistemologia de dominação autorizou o texto de Gênesis 4:1-12 como fundante apodítico em relação ao assassinato, eliminando a diversidade e tornando-se instrumento de dominação, classificação e exclusão que, na prática jurídica, como testemunharam os profetas, serviu apenas às elites dominantes (a lei tornou-se um instrumento classificatório e opressor).

O poder organizado ocultou disputas no sagrado (como nas legitimações de Gênesis 4:1-12) e, pela apodítica, dirigida por epistemologias classificatórias e dualistas, propiciou que

³⁵⁷ Os testemunhos dos livros dos reis enfatizam a diferença entre os reinos do sul e do norte. Indicam uma presença ideológica e estrutural de longa duração o sul e, no norte, diversos movimentos populares representando maior participação do povo na dinâmica administrativa.

o ato de evitar o mal também fosse uma forma estrutural violenta por condenar o que é próprio ao humano. Assim, no texto de Gênesis 4:1-12 uma disputa de poder imposta pela ideologia dualista-classificatória propiciou uma episteme de controle, legitimando a ditadura sagrada que resplandece nas tradições dos reis em todo o crescente-fértil e reluz em diversas tradições herdeiras das leituras bíblicas do Primeiro Testamento.

As observações pós/de-coloniais no texto de Gênesis (4:1-12 – ARA) podem ser conferidas na tabela³⁵⁸ a seguir:

Gn 4:1 <u>Coabitou o homem com Eva, sua mulher</u> . Esta concebeu e deu à luz a Caim; então, disse: Adquiri um varão <u>com o auxílio do SENHOR</u> .
Epistemologia de dominação pela imposição de uma história única. O registro elimina a diversidade da formação familiar e religiosa. Identifica a família a partir de Adão e Eva, ignorando outras realidades possíveis (diversidade de gênero). A identificação de YHWH como divindade de fertilidade ignora outras histórias populares ligadas à fertilidade (outros deuses populares). Texto valida as estruturas de dominação pela apropriação do sagrado popular feminino (divindades da fertilidade) pelo imaginário sagrado de YHWH.
Gn 4:2 Depois, deu à luz a Abel, seu irmão. <u>Abel foi pastor de ovelhas</u> , e <u>Caim, lavrador</u> .
O texto se apresenta como realidade classificatória e promove ligações totalitárias, inclusive violentas. Com as classificações “pastor de ovelhas” e “lavrador” são apresentados dois grupos baseados na economia e cultura do crescente-fértil que viviam em conflito pela utilização da água e da terra. Com essa definição o texto demarca o local do discurso.
Gn 4:3-5 Aconteceu que no fim de uns tempos <u>trouxe Caim do fruto da terra</u> uma oferta ao SENHOR. <u>Abel, por sua vez, trouxe das primícias do seu rebanho</u> e da gordura deste. <u>Agradou-se o SENHOR de Abel</u> e de sua oferta; ao passo que <u>de Caim e de sua oferta não se agradou</u> . Irou-se, pois, sobremaneira, Caim, e descaiu-lhe o semblante.
A proposta classificatória apresenta os dois grupos diante do sagrado em busca de aprovação divina. A epistemologia de dominação é sacerdotal, identificando a aprovação divina por meio de sacrifício. Com esse

³⁵⁸ A análise proposta não pretende ser uma exegese. O método de exposição apresentado em tabela para facilitar a compreensão do texto. Questões como a tradução ou estudo das fontes, história, cultura, contextos gerais, para uma análise pós/de-colonial são mínimos. Inclusive, para uma análise pós/de-colonial, a utilização de uma versão popular é mais importante que uma versão “acadêmica”. Nesse caso, optei pela utilização da versão Almeida Revista e Atualizada (ARA), que, embora tida como desatualizada, está entre as versões mais lidas no território brasileiro. Sua linguagem influenciou e influencia a epistemologia do senso comum (episteme popular) e auxilia na compreensão das dificuldades em relação à recepção do texto. Para o estudo pós/de-colonial as versões mais próximas da episteme colonizadora possuem maior relevo. Outro detalhe diz respeito à pesquisa na língua original, histórica e cultural. Esse não é o ponto de partida da análise pós/de-colonial. Antes a pesquisa situa-se na linguagem apresentada do texto e sua relação com lógicas de dominação e epistemologias configuradoras da subjetividade. Assim, como toda a realidade está imersa nas relações de poder, as primeiras perguntas que orientam a leitura devem estar ligadas aos paradigmas de poder e suas relações com as subjetividades dos leitores. O objetivo desse breve olhar sobre o texto de Gênesis 4:1-12 seguiu padrões de análise pós/de-colonial elaborados nos comentários e artigos pós/de-coloniais sobre o Primeiro e Segundo Testamentos.

discurso, legitima-se a prática sacrificial para conseguir a bênção de YHWH (prática que os profetas identificam como manipulação do sagrado para usufruto das elites – Os 4:8 - ARA).

Há diversidade no sacrifício, indicando a possibilidade plural, mas o domínio sobre o sentimento de YHWH (agradar ou desagradar) torna-se um instrumento de classificação, exclusão e condenação operada pelo escritor e pelas tradições que passaram a usar esse texto.

O texto não apresenta os motivos porque YHWH desagradou da oferta de Caim. Aceitação e reprovação podem estar ligadas às preferências pessoais dos narradores, talvez, devido ao papel político dos criadores de gado frente aos agricultores. Outra possibilidade são as lógicas retributivas, onde agrado e desagrado divino estavam vinculados à prosperidade como testemunho da bênção, assim, o texto também pode estar sendo usado para justificar a infertilidade decorrente das secas no território de Israel.

A demonstração de ira por parte de Caim não deveria ser lida como “inveja”. No contexto de Gênesis fica claro que não estavam preocupados com os sentimentos das divindades, mas com a bênção que garantiria sua vida. Assim, a ira de Caim relacionava-se com o sofrimento (advindo das infertilidades e secas contínuas) frente às respostas “teológicas” dos sacerdotes que tinham recebido as ofertas dos agricultores e não conseguiam mudar a realidade restando a explicação retributiva: Deus não se agradou resposta que justificava a continuidade do sofrimento.

Com essa leitura também é possível perceber o papel de monopólio cultural para eliminação das diversidades e ambiguidades, inclusive, eliminando a própria vida como desaprovada por YHWH.

Gn 4:6-8 Então, lhe disse o SENHOR: Por que andas irado, e por que descaiu o teu semblante? Se procederes bem, não é certo que serás aceito? Se, todavia, procederes mal, eis que o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo. Disse Caim a Abel, seu irmão: Vamos ao campo. Estando eles no campo, sucedeu que se levantou Caim contra Abel, seu irmão, e o matou.

A narrativa apresenta no discurso de YHWH uma lógica opressora e totalitária. Os conceitos de bem, mal e pecado são relacionados ao sagrado, muito embora na narrativa o assassinato apareça como interdito familiar. Por essa leitura aplica-se uma mediação da relação com o sagrado pela classificação legal-religiosa da humanidade, onde uns (menos pecadores) são melhores diante de Deus do que outros (mais pecadores). O assassinato de Abel impõe uma classificação social para Caim como assassino, com suas consequentes interdições, mas não muda a relação com o sagrado, pois, diante de Deus, da perspectiva humana, não há diferença entre Caim e seus descendentes e Abel e seus descendentes, pois todos são pecadores. A leitura do texto bíblico incorre na classificação religiosa e consequente condenação que motivaram diversas exclusões por toda história do cristianismo.

A lógica totalitária sacerdotal é apresentada pela centralidade do sacrifício e pela “merecida” condenação da comunidade de Caim, pois, “se procederes bem, não é certo que serás aceito?” Essa proposta de epistemologia de dominação é presente em diversos textos do período pós-exílico onde também é questionada, como nos argumentos da mulher de Jó (2:9 - ARA).

O assassinato de Abel é fruto da lógica de dominação classificatória. A explicação teológica ocultava a violência classificatória pela legitimação das minorias e exclusão/condenação das maiorias. As respostas às diversidades e ambiguidades da vida estavam delimitadas pela ideologia religiosa.

Para Caim, segundo a lógica classificatória, assassinar seu irmão era uma alternativa a ser considerada para poder receber a bênção de YHWH (prosperidade/garantia da bênção - chuvas) pela eliminação daquele que detinha o “direito” da bênção. A narrativa de Jacó e Esaú apresenta uma lógica semelhante.

De certa forma, o assassinato de Abel é uma proposta decolonial. É um interdito familiar por ser um ato de violência contra a vida e contra a família, mas também pode ser lido como afronta à ideologia de poder construída pelos sacerdotes e pela classificação ideológica que legitimava a violência. Numa proposta de fronteira, quem deveria morrer era o imaginário opressor e classificatório de Deus usado para legitimar o direito de uns sobre os outros. A revolta de Caim é justificada diante da injustiça sofrida pelos agricultores espoliados pela religião, oprimidos pelo imaginário de Deus e desesperados pelas contínuas secas em suas terras. O ato de Caim não pode ser lido apenas como um assassinato digno de condenação, mas pode ser lido como ação decolonial contra o sistema classificatório injusto.

Gn 4:9-12 Disse o SENHOR a Caim: Onde está Abel, teu irmão? Ele respondeu: Não sei; acaso, sou eu tutor de meu irmão? E disse Deus: Que fizeste? A voz do sangue de teu irmão clama da terra a mim. És agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão. Quando lavrares o solo, não te dará ele a sua força; serás fugitivo e errante pela terra.

A estrutura de dominação é totalitária e baseada numa epistemologia excludente das diferenças. YHWH é posicionado com Abel e contrário a Caim (embora nos versos seguintes, noutra tradição possível, pareça atuar como protetor de Caim)

A leitura do texto apresenta Caim rompendo com o paradigma classificatório sacerdotal e sendo castigado por causa disso. A voz do sangue de Abel clama a YHWH. Mas, e a voz do sangue das famílias de agricultores que morreram e/ou se tornaram escravos, que nem sequer aparece no texto? Como essa tradição seria lida por profetas como Amós e Oséias?

A ideologia acima, pela apodítica ligada ao sagrado, delimita o sentido de violência e de pecado à esfera pessoal, ignorando o pecado enquanto realidade estrutural (sofrimento dos agricultores).

A epistemologia que fundamenta o texto torna-o impróprio como estrutura apodítica ou regulatória da vida, devendo ser lido apenas em perspectiva de fronteira, como história possível, mas não como história única, pois, do contrário, perpetuaria as formas classificatórias excludentes, inclusive pela continuidade da teologia retributiva e pela regulação casuística da apodítica.

A aplicação de perspectivas do método pós/de-colonial ao texto acima permitiu um olhar atento às estruturas de poder e suas formas classificatórias e legitimatórias das estruturas de poder. Essa leitura é relevante para o entendimento do texto além da esfera classificatória, tanto porque o próprio texto bíblico apresenta diversas leituras e releituras que incluem e excluem elementos teológicos de acordo com necessidades pastorais e locais. Assim, para utilização do texto acima a leitura pós/de-colonial contribui para uma leitura não classificatória que valoriza a diversidade e está atenta às formas de dominação e controle ideológico.

4.4 Epistemologias classificatórias a partir da ideia de pecado na Bíblia

Neste tópico, por meio das narrativas bíblicas, será possibilitado encontrar resquícios de imaginários onde a realidade familiar (casuística) foi doadora de sentido em confronto e/ou resistência frente à imposição simbólica de interpretações guiadas pela episteme oficial. A “história” de Caim e da “queda” propõem o desenvolvimento de diversos mecanismos ideológicos de classificação e controle social que atuam pela utilização do conceito de pecado. A escolha desses textos se deve ao papel retórico de sua influência principalmente nas comunidades cristãs. O propósito é entender como exercem poder epistemológico sobre os leitores, atuando na subjetividade e autorizando leituras violentas por meio de valores sagrados.

4.4.1 Disputa apodíctica e controle da narrativa de Caim e Abel

Sabe-se que o texto bíblico foi escrito e reescrito diversas vezes. As leituras críticas da fonte e da redação apresentaram os desenvolvimentos das tradições e suas fixações na escrita³⁵⁹. Isso dificulta a análise epistêmica, entretanto, por meio de observação analítica do poder as relações de imposição e subjugação podem ser identificadas no texto. Nos sistemas familiares e tribais a estrutura oral era adaptável e maleável quanto à disponibilidade do poder³⁶⁰, diferente dos processos de fixação oportunizados pela escrita. Assim, a relação entre tradição oral e escrita não pode ser tratada como desenvolvimento do processo comunicativo, mas, como revolução tecnológica e espaço de disputa. A classificação e exclusão como mecanismos regulatórios só se tornou durável e impositiva a partir da elaboração escrita que pôs fim às mudanças e adaptabilidades dos processos orais³⁶¹.

O texto bíblico, por si, também foi considerado uma grandeza ontológica no imaginário popular recebendo, inclusive, leituras anacrônicas, observando o texto fora de seu contexto impositivo, classificatório e de instrumentalidade das estruturas de poder. Mesmo nas tradições de resistência, o texto bíblico é instrumento de poder. O texto tomado como grandeza ontológica pressupõe uma leitura fixa, unívoca da realidade e violenta para com possibilidades outras, plurais e diversas. Mesmo em textos como os evangelhos, considerados de perspectiva

³⁵⁹ BRUEGGEMANN, Walter; WOLFF, Hans Walter. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984.

³⁶⁰ As sociedades sem escrita não precisavam de memorização *palavra por palavra*, o principal era uma vivência exata. O aprendizado mecânico surge apenas com os professores nas sociedades com escrita. LE GOFF, 1990. p. 430.

³⁶¹ GOODY, 1998. p. 157.

“libertadora”, surgiram em momentos de disputa pelo poder e no conflito pela necessidade de fixação das práticas para as comunidades cristãs³⁶².

As fórmulas fixas implicam reducionismos terminológicos onde, por exemplo, o texto de Ezequiel (cap. 18 - ARA) classifica o termo ‘pecado’ indistintamente, seja para o assassinato, empréstimos com juros e para impureza da mulher, elementos totalmente diferentes. Com essa apodítica reducionista os processos de fixação geraram novos problemas nos padrões classificatórios e na exclusão dos diferentes³⁶³.

No texto bíblico há resquícios de uma interpretação não governada por estruturas fixas³⁶⁴, livre de imposições estruturais, o poder em sua forma trágica, não utópico-ideológica³⁶⁵. Aspectos familiares, disputas por terra e água, rivalidades entre agricultores e pecuaristas indicam possibilidades populares anteriores às ideologias de dominação. O texto de Caim e Abel é uma tragédia comum ao ser humano, porém, na fixação traditiva houve uma sacro-moralização dualista pela identificação divina do certo e errado. O trágico foi moralizado: “Se procederes bem, não é certo que serás aceito?” (Gn.4:7 - ARA), propiciando uma espécie de segregação ideológica, como se, após o assassinato, Caim fosse diferente e inferior a seus irmãos.

A preservação escrita das narrativas consagrou a fixação da lógica sacro-retributiva e a “ilógica”³⁶⁶ condenação do humano no humano. A ideologia (apodítica) foi aceita como verdade universal sobre a praxe familiar. Um assassinato tem suas consequências sociais previstas na legislação local e/ou nos interditos familiares, entretanto, o texto foi além o social e moralizou o assassinato criando um sistema de classificação da relação com Deus.

Na fixação dessa tradição, a marca de Caim tornou-se uma estrutura classificatória que condena o humano no humano e legitima a segregação racial por um sinal de diferença (marca

³⁶² THEISSEN, Gerd. *A Religião dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 227ss.

³⁶³ Um exemplo desses problemas pode ser constatado na recepção teológica dos textos de Ezequiel e Levíticos em relação à mulher, perpetuando as formas de exclusão nas narrativas do Segundo Testamento e, inclusive, em diversas tradições religiosas da atualidade.

³⁶⁴ ZIMMERLI, Walther. *La Ley y los Profetas*. Salamanca: Sigueme, 1980. p.80.

³⁶⁵ NIETZSCHE, 1992. p. 36ss.

³⁶⁶ A consideração de uma “ilógica” condenação do humano no humano pode ser lida na carta de Paulo aos Romanos no capítulo 7. Assim, a lei é santa e o ser humano é pecador por natureza, o único resultado possível seria a condenação do ser humano. Essa lógica sacro-retributiva é ilógica em relação à humanidade. Isso acontece devido ao paradigma “sagrado” usado na elaboração da lei exigindo do ser humano algo que ele não pode fornecer (o ser humano pode não pecar, mas não poder deixar de ser pecador). O pecado é uma prática que pode ser evitada, mas, ser pecador, ser passível de erro, é natural a um ser que não é divino. Não é lógico aplicar uma lei fundada em paradigmas “divinos” exigindo a perfeição de um ser humano. Essa ambiguidade Paulo identificou e propôs: “Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo, nos meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros. Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte? Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor. De maneira que eu, de mim mesmo, com a mente, sou escravo da lei de Deus, mas, segundo a carne, da lei do pecado.” (Romanos 7:22-25 – ARA).

visivelmente distintiva)³⁶⁷. O interdito ao assassinato já existia na prática comunitária e familiar, entretanto a narrativa imprime um imaginário de castigo divino e subjugação classificatória. Racionaliza a inferiorização do humano por desobediência à legislação “divina”, inclusive, acrescenta autorização divina para o sofrimento, desterro e escravidão (práticas encontradas no judaísmo bíblico e no cristianismo histórico)³⁶⁸. Deus, nesse imaginário surge como estrutura de controle da vida, como o próprio biopoder encarnado, o Panóptico³⁶⁹ sagrado. Neste, todos que, ao modo de Caim, contestam as formas de controle da vida são punidos e inferiorizados como descendência de Caim³⁷⁰. A forma de controle foi estabelecida pela aprovação sagrada quando o sacrifício de Abel foi aceito e o sacrifício de Caim, reprovado.

Como se deu a recepção desse texto na história? Quanta jurisprudência essa narrativa legitimou?

O próprio texto de Gênesis apresenta parte do estrago produzido pela classificação de Caim como “homem do pecado”, classificação que se propagou aos “descendentes de Caim” culminando no dilúvio. A recepção classificatória também é observada na carta de 1João (3:12 - ARA), onde, devido ao assassinato, Caim foi considerado “do Maligno” e na carta de Judas, (11 - ARA) o caminho de Caim é movido por ganância, erro e revolta, segundo Balaão e Coré, os tipos de Caim. No livro apócrifo de Jasar ou Jasher (2:26-31), Caim foi confundido com um animal e acertado com uma flecha, uma espécie de justiça divina (tradição presente também em

³⁶⁷ Uma das possibilidades de leitura do texto vincula-o a pessoas identificadas como descendentes de Caim. Ser excluído por Deus era uma diferença natural, uma marca de distinção visível. A inclusão de uma distinção por características visíveis atua como padrão de classificação racial. A recepção dessa leitura pode ser entendida a partir das tradições que segregavam as pessoas como “filhos de Caim”.

³⁶⁸ Na consagração da lei por Esdras os mandamentos bíblicos foram levados ao extremo e o sagrado passou a ser disciplinado com os mesmos mecanismos do sistema político e judiciário. “Todo aquele que não observar a lei do teu Deus e a lei do rei, seja condenado ou à morte, ou ao desterro, ou à confiscação de bens, ou à prisão.” (Esdras 7:26 – ARA). Em continuidade às estruturas de poder, a narrativa de Ananias e Zafira no livro de Atos dos Apóstolos (5:1-11 – ARA), legitimam o biopoder e o panóptico, regulando a vida pela imposição do imaginário violento de Deus.

³⁶⁹ Panóptico. Foucault, no livro *Vigiar e Punir* discorre sobre o papel do panóptico nas prisões europeias.. “O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado” Esse conceito talvez seja a melhor expressão do imaginário de Deus nas culturas colonizadas pelo cristianismo eurocêntrico. A visibilidade se torna uma arapuca, uma estratégia do poder. Ela é colocada no lugar da privação e do esconder. Assim se observa, se aprende, se controla e mais facilmente se pune. Por sua enorme competência e eficácia, o panóptico se torna rapidamente o modelo arquitetural da sociedade. Todas as instituições começam lentamente a se parecerem com ele.

³⁷⁰ Interessante o olhar de Foucault sobre o biopoder como forma de controle da vida, FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes. 2008. p.3). Sua análise entende, por exemplo, que o cuidado que a empresa demanda para com seus funcionários não é preocupação com a pessoa, mas biopoder, ou seja, preocupação com a produção da empresa. Dessa perspectiva o interdito de Caim e Abel poderia ser uma narrativa do reino preocupado com a violência e o assassinato que custava mão de obra já escassa para o reino.

outros apócrifos). No livro dos Jubileus (4:31), parece haver outro ato da justiça divina, onde a casa de Caim desabou sobre ele. O segundo livro de Adão e Eva (11:12; 19-4) ordena-se a separação e distanciamento do assassino Caim. Nesse livro há um interdito quanto aos descendentes de Caim. No livro apócrifo, Caverna dos Tesouros (7:7) também se deve afastar dos filhos de Caim que são vistos como pecadores inflamados por Satã. No apocalipse de Moisés, Caim foi usado pelo adversário. Assim, entende-se que a recepção sempre relacionou o imaginário de Caim com outros imaginários de violência e perturbação da moral criando uma simbologia do mal onde os filhos de Caim são os filhos da maldade. Assim, fica demonstrado que a epistemologia de dominação aplicada na fixação do texto exerceu controle na configuração da história, como metanarrativa/história-única.

4.4.2 Recepção e controle na narrativa de Gênesis 3 (a “queda”)

A narrativa mais utilizada para elaboração da doutrina do pecado foi o texto de Gênesis 3, conhecido como relato da “queda”. Na leitura desse texto é possível identificar ideologias alienadoras do humano no próprio humano, baseando-se na lógica retributiva e no imaginário³⁷¹ de Deus como um carrasco/servo da lei (assentada no trono divino).

A recepção dessa narrativa também gerou diversas jurisprudências e classificações. A mulher foi considerada inferior ao homem (Gn 3:16 – ARA), o trabalho sob o sol (fadiga) foi identificado como juízo divino sobre os pecadores (Gn 3:17 – ARA) e o ócio tornou-se uma bênção divina (Ec 2:26 - ARA). A expulsão do paraíso foi identificada como uma forma classificatória e a ideia de um homem “perfeito”, “sem pecado”, alienou a morte como aspecto fundamental da vida. Deus como panóptico sagrado é aquele que confere longevidade como bênção e, morte precoce, como maldição divina.

Essas leituras foram consagradas socialmente e fundamentaram o imaginário epistemológico do universo cristão. Essa metanarrativa desenvolve-se e oferece um local perfeito para os perfeitos (céu) e, condenação, expulsão e sofrimento para os imperfeitos (inferno). Essa estrutura ideológica reproduziu ideais político-sociais das elites, cujo contexto

³⁷¹ Definição de Imaginário: “Mentalidade histórica apresentada nos elementos étnicos, religiosos, irracionais, míticos, poéticos, nas fantasias e cosmogonias, [...] uma visão mais ampla da história”. LE GOFF, 1990, p. 49. “O Imaginário tem, além disso, algo de imponderável. É o estado de espírito que caracteriza um povo. Não se trata de algo simplesmente racional, sociológico ou psicológico, pois carrega também algo de imponderável, um certo mistério da criação ou da transfiguração. [...] O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável. [...] O imaginário é, ao mesmo tempo, impalpável e real”. MAFFESOLI, Michel. O Imaginário é uma Realidade. *FAMECOS*, Porto Alegre, nº 15, p. 74-82. Agosto. 2001. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, em Paris, em 20/03/2003.

legal servia de parâmetro legitimatório para justificar o sofrimento do povo. Dessa perspectiva, o sofrimento, violência e exploração foram moralizados como ação da justiça divina em consequência do pecado, (ainda que esse termo não esteja presente no texto da “queda”). Assim, a narrativa da queda parece ter imprimido uma lógica de sofrimento como consequência do pecado e bênção como resultado da obediência.

O grande feito dessa razão epistemológica foi ocultar-se dentro próprio indivíduo sem necessidade de qualquer imposição, usando apenas do imaginário sagrado como mecanismo de vigilância, o panóptico³⁷² sagrado, mediante o qual, bênção e maldição são distribuídas, reguladas apenas pelo cumprimento da lei divina.

Uma consequência, provavelmente, não esperada, foi o desenvolvimento de uma espécie de “ordem sacerdotal” a serviço do “panóptico sagrado”. Assim, a religião possibilitou grupos de intérpretes que se colocaram entre Deus e o povo, classificando as pessoas, comunidades, ações, tudo, de forma a atribuir caráter de aprovação ou reprovação divina. Esse é o caso dos grupos de judeus criticados nos evangelhos por estarem apontando os pecados dos outros sem considerar os próprios³⁷³.

4.4.3 Controle apodítico em outras narrativas familiares no texto de Gênesis

A narrativa em que Abraão abandona Agar e seu filho no deserto (para morrerem) chama a atenção, principalmente, pelo conceito de pecado. O imaginário sagrado de Deus, segundo a narrativa de Gênesis, cobrou uma posição moral de Caim e se omitiu na violência praticada por Abraão contra Agar e seu filho. Assim, como a questão do assassinato, surge a pergunta: quem dirige o sentido a ser fixado no texto como verdade apodítica?

O texto mostra a episteme familiar com seus interditos por experimentação “[...] Não te pareça isso mal [...]” (Gn 21:12 - ARA) sendo substituída pela episteme de dominação regida pela lógica de poder “[...] porque por Isaque será chamada a tua descendência.” (Gn 21:12 -

³⁷² FOUCAULT, 1999. p.98.

³⁷³ Interessante que, no Segundo Testamento, o problema não é a relação com os pecadores. Não há uma preocupação com a “santidade” segundo a lógica do puro e impuro, ou do perfeito e imperfeito, mas, justamente no oposto a literatura coloca o acento. Ou seja, o Segundo Testamento demonstra que, os que se julgam “sem pecado” é que davam trabalho para Jesus. Eles é que estavam criticando Jesus por comer com os pecadores, os noventa e nove justos que não precisavam de arrependimento; eles que estavam apontando o argueiro no olho dos outros e não reparavam na trave em seus olhos; eles que pegaram pedras para atacar na mulher “flagrada” em adultério e foram censurados por isso. Eles que oravam de forma a diminuir os “pecadores” para se exaltar; Eles que não aceitaram a cura do cego de nascença porque Jesus não era um deles; Eles que questionavam o Senhor dos trabalhadores da última hora, por distribuir seus bens de forma “injusta”; esse grupo também foi representado pelo irmão do filho prodígo, questionando o amor do Pai. Todos esses textos demonstram a influência literária na subjetividade popular.

ARA)³⁷⁴. O texto legitima um ato de violência contra os mais fracos (estrangeiros, mulheres e crianças) justificando-se com a ideia de eleição. Essa episteme de dominação legitima as ações em prol da estrutura de poder. Como na narrativa de Caim e Abel, esse texto apresenta momentos de ruptura entre a lógica familiar de proteção e cuidado por modelos “legais”, sacro-moralizados de controle da vida.

O abandono de Agar tem muito sentido se pensado a partir da crise étnica que o povo judeu vivenciou no retorno do exílio (Esdras 10). A episteme de dominação e controle simplesmente não contesta o acontecido, nem se quer considera a episteme familiar que claramente condenava tal atitude como interdito. Antes, o texto cria um imaginário de aprovação divina, aliviando inclusive o sentimento de culpa com a intercessão angelical de Deus na proteção de Isaque.

Pensando em realidade familiar, a narrativa de José do Egito também apresenta uma lógica baseada na experimentação sendo substituída por uma episteme de controle. Nesse caso, indica-se que há uma lógica de poder operando no universo, onde cada pessoa recebe o que merece³⁷⁵. José tornou-se um regente do Egito e seus irmãos, que o venderam e mentiram a seu pai, voltaram a passar fome³⁷⁶. Uma narrativa de poder ao estilo retributivo que explica a condição de fome e sofrimento como castigo divino, alienando a pessoa de sua própria vida.³⁷⁷ A mesma lógica surge na narrativa de Jacó e Esaú onde os valores sacro-moralizados se sobrepõem às razões familiares e de cuidado.

Em todas essas passagens a estrutura de poder legitimou o uso da violência por ideais sacro-moralizados na condenação do humano no humano. Pode-se argumentar que a

³⁷⁴ O interdito ao abandono de Agar é legitimado em razão da descendência. Numa leitura simbólica do poder esse texto autoriza violência contra a mulher e a criança, desde que, autorizado pela religião. Nesse texto a casuística legitimada pelo cuidado familiar é subjugada à ideologia religiosa. Pensando em exílio e pós-exílio, o texto pode ter sido utilizado para legitimar a separação das “estrangeiras” (Ed 10 - ARA) e propiciar controle do biopoder.

³⁷⁵ WONG, Ka Leung. *The idea of retribution in the book of Ezekiel*. BRILL: Leiden; Boston; Koln. 2001 p.3ss.

³⁷⁶ WONG, 2001. p. 196ss.

³⁷⁷ Não há unanimidade na compreensão da sobre a teologia da retribuição na Bíblia. Em linhas gerais, está ligado às relações de causalidade tanto na esfera jurídica como na religiosa. Na Bíblia, a compreensão de vida após a morte foi vinculada à noção de mundo dos mortos como um local de justos e injustos, um local amorfo, como narra o Salmista “Que proveito obterás no meu sangue, quando baixo à cova? Louvar-te-á, porventura, o pó? Declarará ele a tua verdade?” (Salmo 30:9 – ARA). Dessa forma, a retribuição deveria acontecer na vida presente, onde a teologia identificou a riqueza com a bênção e a pobreza com a maldição (Deuteronômio cap. 28 – ARA). A memória da retribuição na pós-vida na literatura bíblica parece ligada a períodos de transição. Seria possível que, questionamentos como os apresentados no livro de Jó identificando a falácia da retribuição, possam ter propiciado uma compreensão da justiça de Deus no pós-vida? Nos textos de Sabedoria uma linha desenvolve-se para propor a esperança do justo que sofre em sua vida, mas por fim, será reconhecido por sua justiça diante de Deus. No texto de Jó, esse reconhecimento acontece ainda em vida, mas, no Salmo 22, essa retribuição aparece como realidade futura, inclusive, na releitura desse salmo produzida pelo evangelho de Marcos, essa realidade futura foi identificada com a ressurreição de Jesus e, no apocalipse, com a exaltação do cordeiro. Para uma leitura sobre a ‘esperança do justo’ como literatura de sabedoria leia CERESKO, Anthony R. *A Sabedoria no Antigo Testamento: Espiritualidade Libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

moralização (regulamentação da vida por códigos socialmente estabelecidos) é um processo importante para a manutenção da vida. Enfim, sem uma padronização moral as relações “perderiam o controle”. Qualquer pessoa poderia tirar a vida de outra; abandonar quem quisesse para a morte ou, ainda, vender aquele que estivesse atrapalhando. Assim, com a moralização surge o biopoder e o pecado como seu instrumento de denúncia mais eficaz. O problema dessas moralizações foi a criação de uma episteme ideológica que ignora a realidade ambígua do ser humano³⁷⁸.

Os textos apresentam traços de disputa epistemológica pelo sentido de pecado. A narrativa de Caim e Abel, trágica da perspectiva familiar, foi moralizada³⁷⁹ e condenou o humano no humano. A recepção da narrativa de Caim criou um imaginário de violência utilizado em diversos textos posteriores, numa simbólica do mal. A narrativa da queda revela o padrão legitimatório apodítico como verdadeiro senhor do trono divino. Em Abraão e Agar a ruptura com a lógica familiar é substituída pela lei (código de Hamurabi) e legitimada pelo “cuidado” do Anjo do Senhor. Nas narrativas de José e, de Jacó e Esaú, percebe-se a mudança da lógica familiar para ideologia classificatória estrutural, revelando a presença de um sistema classificatório da relação com Deus e da bênção e maldição por consequência. Essa lógica de dominação a partir da relação moralizada com o sagrado alcançou *status* histórico de longa duração.

4.5 Paradigmas epistemológicos na formação dos conceitos de pecado

Nas narrativas bíblicas é possível identificar mudanças nos paradigmas para sociedades organizadas onde a disputa pelo poder acontece em campos simbólicos. Nestes, as ideologias disputam o poder pelo controle da vida com outras visões de mundo. As disputas e o controle do poder estão diretamente ligados com a formação das leis e das subjetividades alienadas pelo controle externo. Na leitura da Bíblia é possível encontrar momentos sociais em que sobressaem as características do biopoder.

³⁷⁸ Essa epistemologia ambígua foi usada como estrutura de poder e dominação. Os dominados e oprimidos eram os pecadores (ao pecador Deus dá trabalho – Ec 2:26 - ARA). Paulo identifica a ambiguidade de um sistema que classifica pessoas a partir de um sistema ideológico fundamentado numa moral espiritualizada (lei) seu fim será, inexoravelmente, a morte.

³⁷⁹ O processo de moralização empreende o rompimento com a realidade trágica e histórica pela necessidade de uma realidade aceitável. Dessa forma propõe uma explicação com reprovação e aceitação divina. A utilização do sagrado serviu de instrumento de legitimação, classificação e exclusão. Diferente dos processos de moralização social, onde o interdito não diz respeito à natureza/relação com o sagrado, mas, apenas representa uma interdição baseada em convivência social. Na moralização, um ladrão punido pelo crime é excluído por ser diferente quanto a sociedade e quanto a Deus. Assim, o sagrado legitima a violência e exclusão.

Dentre os principais momentos destacamos os paradigmas oficiais, formados e influenciados pelas monarquias; os paradigmas de resistência, influenciados pelos profetas no confronto com as ideologias de poder; os paradigmas sacerdotais como formadores das epistemologias de dominação no período do exílio e pós-exílio e os paradigmas surgidos durante a dominação grega.

Na perspectiva popular não há força regulatória (legislação oficial), isso porque foi imposta com a formação de estruturas administrativas, seja das tribos ou dos reinos. O próprio texto bíblico revela que esse processo surge primeiro pela força (1Sm 11 - ARA) e, num segundo momento, por legitimação ideológica pela apodítica (Êx 20 - ARA). Assim, dentre os primeiros paradigmas está a proposta oficial com a imposição por fixação escrita em forma de lei.

4.5.1 Paradigmas oficiais: O pecado como desobediência

A lei como processo ideológico assumiu controle sobre a vida como subprocesso, como instância que precisa ser controlada. Com isso, a ideia de pecado deixou o campo da experimentação e tornou-se violação da ordem estabelecida³⁸⁰. A epistemologia que sustenta a relação entre pecado e controle da ordem pode ser verificada na narrativa de 1Samuel (15:18-26 - ARA):

Enviou-te o SENHOR a este caminho e disse: Vai, e destrói totalmente estes pecadores, os amalequitas, e peleja contra eles, até exterminá-los. Por que, pois, não atentaste à voz do SENHOR, mas te lançaste ao despojo e fizeste o que era mal aos olhos do SENHOR? Então, disse Saul a Samuel: Pelo contrário, dei ouvidos à voz do SENHOR e segui o caminho pelo qual o SENHOR me enviou; e trouxe a Agague, rei de Amaleque, e os amalequitas, os destruí totalmente; mas o povo tomou do despojo ovelhas e bois, o melhor do designado à destruição para oferecer ao SENHOR, teu Deus, em Gilgal. Porém Samuel disse: Tem, porventura, o SENHOR tanto prazer em holocaustos e sacrifícios quanto em que se obedeça à sua palavra? Eis que o obedecer é melhor do que o sacrificar, e o atender, melhor do que a gordura de carneiros. Porque a rebelião é como o pecado de feitiçaria, e a obstinação é como a idolatria e culto a ídolos do lar. Visto que rejeitaste a palavra do SENHOR, ele também te rejeitou a ti, para que não sejas rei. Então, disse Saul a Samuel: Pequei, pois transgredi o mandamento do SENHOR e as tuas palavras; porque temi o povo e dei ouvidos à sua voz. Agora, pois, te rogo, perdoa-me o meu pecado e volta comigo, para que adore o SENHOR. Porém Samuel disse a Saul: Não tornarei contigo; visto que rejeitaste a palavra do SENHOR, já ele te rejeitou a ti, para que não sejas rei sobre Israel.

³⁸⁰ Aunque la base de la ideología deuteronomista se había constituido en Jerusalén antes del desastre, es evidente que los sacerdotes y los escribas judíos encontraron en Babilonia un terreno fértil tanto para reafirmar su «filosofía de la historia» basada en la relación entre pecado y castigo, como sobre todo para expresar su ideología en formas historiográficas ya perfectamente acreditadas. LIVERANI, 2004. p. 274.

A narrativa acima apresenta a disputa pelo poder mediada pelo sentido de pecado. Nessa passagem, o conceito de pecado sofre uma espécie de oscilação entre o sacerdotal e monárquico. Samuel, no papel sacerdotal, confronta a monarquia, mas, a teologia do texto usa um conceito comum às monarquias, o pecado como desobediência e violação da regra³⁸¹.

O sentido direcionado pelo ideal de ordem está em conflito entre experiência pessoal e imposição ideológica. O ideal é recebido e deve ser aceito como verdade última, numa relação ambígua, onde objetivo e subjetivo devem desaparecer na aceitação e reconhecimento incondicional do sentido idealizado. A disputa de poder está na capacidade de subjugar e coordenar as múltiplas subjetividades para um fim comum.

No texto de Samuel citado acima a narrativa parece não se importar com o “extermínio” de pessoas, mas o despojo, por outro lado, é questionado por tratar-se de desobediência à autoridade que Samuel representa. Uma violação. Um pecado comparado com reprovações rituais como a feitiçaria. A relação sujeito-objeto desaparece, restando o imaginário subjugado às verdades da noosfera que também não são dados objetivos. O texto como dado externo, como grandeza ontológica assume direção ideológica do discurso, trazendo para si uma inquestionabilidade sagrada e legitimando o conceito de pecado por desobediência como história única.

No texto de Josué (caps. 6-7 - ARA) a invasão, assassinato e despojo de uma cidade é legitimada pela “vontade” divina. Essa espoliação e assassinato não são considerados como pecado, mas, por outro lado, tomar o despojo “consagrado ao Senhor” era um pecado grave, uma violação da aliança (Js 7:11 - ARA). O mesmo também pode ser dito do capítulo 8, onde o assassinato e despojo de outra cidade (Ai) não foi retratado como pecado e, a violência desse ato foi legitimada por um sacrifício e uma cópia da lei de Moisés. Novamente o paradigma oficial atribui o sentido do que é ou não é pecado.

No conceito de pecado por desobediência é comum o reino utilizar o templo como mecanismo ideológico, como espaço simbólico da noosfera que decide sobre a vida (além da relação sujeito-objeto).

Amasias, sacerdote de Betel, mandou falar assim a Jeroboão, rei de Israel: "Amós está tramando contra vossa Majestade, dentro do reino de Israel. O país não pode tolerar mais as suas palavras, pois Amós está dizendo que Jeroboão deverá ser morto pela espada e que Israel deverá ir para o exílio, para longe do seu país". Então Amasias

³⁸¹ A compreensão do sentido atribuído ao conceito de pecado segue as propostas 1) não estrutural – interditos familiares; 2) estrutural – violação da lei e do direito da monarquia (vale lembrar que nessa proposta os sacerdotes atuaram a serviço do rei) 3) sacerdotal – violação dos padrões de puro e impuro, da ordem e do direito vinculados a relação exílica e pós-exílica. Assim, o texto apresenta Samuel, um sacerdote popular (não segue a linhagem levítica), mas sua intervenção embora contrária à monarquia de Saul, apresenta uma leitura do pecado segundo padrões da própria monarquia (violação e desobediência).

disse a Amós: "Vidente, vá embora daqui. Retire-se para a terra de Judá. Vá ganhar a sua vida fazendo lá suas profecias. Não me venha mais fazer profecias em Betel, pois isto aqui é o santuário do rei, e é templo do reino". (Amós 7:10-13 - ARA)

No texto acima verificamos o papel regulador da vida exercido pela monarquia. A lei era ofício do rei, papel legislador que também pode ser visto nas disputas entre Davi e seus filhos e/ou, nos diversos abusos das monarquias que as escrituras não registram como violação legal. As palavras de Amós eram um clamor diante da violência praticada pelas elites, entretanto, para Amasias, o profeta Amós que estava errado, pois, "[...] o país não pode tolerar mais as suas palavras, [...]"³⁸². Os conceitos de sofrimento e pecado sofrem a arbitrariedade do reino e a noosfera (como espaço de aceitação coletiva) estabelece uma dimensão de passividade (alienação) em relação aos crimes da monarquia.

A noosfera é campo de disputa de poder ideológico, o mundo do panóptico sagrado. Esse conceito de pecado como desobediência à ordem estabelecida permite que o imaginário ideológico sacro-moralista seja manipulado de acordo com as necessidades das estruturas de poder dominante. Assim, enquanto o texto preserva denúncias contra Davi, testemunhos de assassinato, estupro, abuso de poder e roubo, também legitima um ideal alienador do sentido de pecado ocultado pelo olhar "compreensivo" da noosfera sobre o rei Davi³⁸³. O mesmo se aplica outros personagens³⁸⁴. Essa alienação delega toda reflexão e crítica para os legisladores, limitando-se a identificar a autoridade e subjugar aqueles que a violaram, "[...] pois quem haverá que estenda a mão contra o ungido do Senhor e fique inocente?" (1Sm 26:9). Dessa forma, como em Platão, o teólogo é um orientador da realidade, um construtor de cidades.

A ideia de pecado como desobediência à ordem instituída também foi fundamentada no Segundo Testamento pela utilização do termo *hamartia*. As leituras do Segundo Testamento distanciam-se da pluralidade e diversidade do Primeiro Testamento. Assim, a episteme de dominação imperial reduz os significados à estrutura legal, silenciando outras vozes como a compreensão dos profetas que identificavam a injustiça pelo testemunho de opressão não

³⁸² SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras: Reflexão e Estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004.

³⁸³ O imaginário é espaço de disputas de poder ideológico. No personagem Davi, foi preservado um imaginário de violência e destruição. Imaginário que no texto bíblico está vinculado à tomada de Jerusalém, apresentando mudanças no personagem antes e depois de Jerusalém, indicando rompimento político. Essas mudanças aparecem no texto por necessidade ideológica. O texto não é uma testemunha neutra. Assim, o imaginário moral é manipulado de acordo com a necessidade. Há uma espécie de afrouxamento ou radicalização moral dependendo da relação ideológica entre a narrativa e nas necessidades do escritor.

³⁸⁴ Outro caso de manipulação ideológica da moral pode ser lido nas narrativas sobre o personagem Salomão. Neste caso, a manipulação do imaginário é mais evidente, isso porque sua "história" pode ser lida no livro de Reis, onde o texto preserva várias denúncias contra Salomão e também pode ser lido no livro de Crônicas, com perspectiva sacerdotal e litúrgica, onde o personagem é exaltado sem narrar seus pecados.

limitado pelas disposições legais (facilmente manipuláveis). A utilização de *hamartia* no Segundo Testamento precisa ser lida em perspectiva pós/de-colonial, entendendo as estruturas de dominação que sustentam e legitimam o sentido epistemológico³⁸⁵.

Para compreensão da extensão do poder colonial pode-se verificar a classificação da ideia de pecado por desobediência à ordem estabelecida como história de longa duração. Uma instituição estrutural que opera independente de um poder local, a partir de estruturas de poder que se mantêm sólidas na história da humanidade. Essa leitura do pecado como instrumento de poder e controle foi imposta via expansão imperialista do cristianismo romano e dos cristianismos dissidentes que perpetuaram as lógicas de controle pela presença colonial imperialista na subjetividade até a atualidade. A colonialidade como estrutura de poder epistêmico que abriga o colonizador dentro de todo colonizado, reproduzindo a ideia de pecado como paradigma de controle e dominação operada por um panóptico sagrado.

4.5.2 Paradigmas de resistência epistemológica

A Bíblia como testemunho colonial e pós/de-colonial também preserva movimentos de resistência às ideologias de controle. São leituras e confrontos às frentes epistemológicas oficiais (eurocentradas-absolutistas). Representantes desses grupos destacam-se entre os profetas e profetisas pré-exílicos, e também podem ser encontrados nos textos de sacerdotes, sacerdotisas, sábios e sábias. Atuavam como teólogos(as) de fronteira contestando a epistemologia dominante de dentro da própria ideologia oficial apresentando a possibilidade de um entre-lugar teológico para outra história possível.

Esse movimento, observado nos grupos de resistência, têm destaque valioso, uma vez que seus discursos foram retomados em outros momentos na história do povo hebreu, inclusive, tendo representatividade no mundo cristão.

De forma geral, os profetas do século VIII foram estudados como líderes de movimentos da fé javista. O egiptólogo Jan Assmann, na contramão, afirmou que, antes desses profetas, a religião não estava relacionada com a justiça, mas com práticas rituais e, quando eles relacionaram a bênção de Deus com a prática da justiça, moralizaram a religião. Devido a essa leitura propiciaram uma escalada de violência religiosa na ligação de certo e errado, aprovado e reprovado com o imaginário sagrado³⁸⁶.

³⁸⁵ Esse olhar mais específico sobre o Segundo Testamento será empreendido no capítulo cinco.

³⁸⁶ ASSMANN, Jan - *Moses The Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: Harvard University Press 1998.

Diversas leituras sobre os profetas continuam sendo produzidas sem considerar a razão epistemológica decolonial de seus discursos, entendendo que a mensagem central destes era a justiça social. Se os profetas eram teólogos moralistas interessados na justiça como grandeza, então a tese de Asmann estaria correta. Mas, este era o papel dos profetas? As leituras teológicas divergem. Nas monarquias e nas ordens sacerdotais a compreensão ideológica é mais clara e objetiva, entretanto, nos profetas de resistência há diversas propostas que precisam ser repensadas a partir dos princípios da hermenêutica do poder como estrutura reguladora epistemológica.

Adiante apresenta-se algumas das “principais” leituras que influenciaram e influenciam as formas de pensar a teologia dos profetas. Interessa ler como entenderam os profetas de resistência e sua relação com o conceito de pecado.

4.5.2.1 Paradigmas acadêmicos sobre os profetas

Para fins de recorte, apresentar-se-á uma análise comparativa dos principais paradigmas acadêmicos sobre a temática dos profetas e sua compreensão da ideia de pecado. Importante nesse recorte é o papel das editoras e universidades que possibilitaram a influência de propostas eurocêntricas no cenário brasileiro. Assim, as propostas analisadas estão relacionadas com as principais publicações do mercado brasileiro.

Uma das principais análises sobre o Primeiro Testamento é empreendida por von Rad. Entretanto, na leitura de seus livros, percebe-se a epistemologia direcionada e preocupada como fenômeno religioso. Nesse autor a disputa pelo poder é teologicamente confundida com disputas religiosas. As tradições sobre Elias e Eliseu, por exemplo, são lidas por von Rad na perspectiva do conflito religioso sem aprofundar as relações político-sociais que os conflitos representavam. O problema dessa proposta está em tratar a religião como um fim e não como um meio. O que se demonstra bem na tradição de Elias (1Rs 19:15-18 - ARA) quando é enviado para ungir Hazael, rei da Síria, e Jeú, rei de Israel, com o objetivo de destronar Acabe e sua aliança com Tiro.

Ao abordar a tradição profética, von Rad percebe os movimentos de fixação como processos de evolução e transformação das formas de comunicação. Um “processo gerador de tradição”³⁸⁷, uma percepção inocente dos processos de fixação entendendo-os como simples desenvolvimento da história (história única). Outro distanciamento epistêmico ocorre quando

³⁸⁷ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª Ed. São Paulo: Aste, 2006. p. 486.

von Rad discorre sobre a vocação profética. Parece assumir elementos da história das religiões na própria ideia de “vocação”. As vocações tornam-se chamados espiritualizados, centralizados na vocação pela palavra de YHWH³⁸⁸ e toda questão política foi abandonada.

Quanto ao pecado, salta à vista a tendência de propor uma análise teológica sistemática com a perspectiva de um sentido universal do pecado sem entender as disputas de poder na formação e desenvolvimentos do conceito. Ao considerar o pecado como ofensa direta a Deus e sua “soberania” assume-se inocentemente o imaginário epistêmico da monarquia. Na análise de von Rad até se desenvolve uma possibilidade social para o pecado. Entretanto, não há elaboração do conceito, apenas entendimento de punição e subjugação coletiva. O texto de von Rad, sob a analítica do poder revela a influência epistêmica do imaginário do rei, a própria linguagem ressalta esses elementos: ofensa ao direito, leis e mandamentos, submissão, violação da ordem, ofensa à soberania, reestabelecer a ordem, execução e expulsão do malfeitor³⁸⁹, essa leitura legitima as epistemologias de dominação.

Eichrodt, também popular na realidade acadêmica brasileira, vai um pouco além na leitura profética, entendendo-a como um movimento coletivo, uma experiência de êxtase em grupo, as escolas de profetas. Embora não desenvolva o elemento sociológico, sua provocação entende a realidade dos profetas como organização e disputa por um campo de poder. Percebe-os como uma classe, com desenvolvimento e representação cultural.

Segundo Eichrodt, o profetismo abandonou seu papel isolado e profissional, assumindo e formando o *pathos* popular. Ao perceber o movimento profético, Eichrodt apresenta-o como uma “potente reação da fé javista contra todo o processo de cananização do espírito israelita; em outras palavras: é um novo marco da revelação de YHWH em Israel”³⁹⁰. Afora a leitura espiritualizada e a tendência classificatória excludente de segregar o cananita, seu olhar percebe os profetas como uma organização de classe disputando um campo de poder. Nessa linha o *nebiismo* afronta a ideologia do reino que “falsificava” o imaginário sagrado criando outra imagem de YHWH. Assim, os mecanismos de poder influenciaram as leituras do sagrado, valendo-se dele como ferramenta ideológica para controle do biopoder. Uma vez que o imaginário de YHWH foi subjugado pelo imaginário do rei, a lógica de aprovação e reprovação também foi contaminada. Dessa forma um dos principais temas nos profetas é a afronta epistêmica à compreensão “oficial” de Deus, do sagrado, da lei, da aprovação e reprovação.

³⁸⁸ RAD, 2006. p. 495.

³⁸⁹ RAD, 2006. p. 258.

³⁹⁰ EICHRODT, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2005. p. 292.

Mas, ao mesmo tempo, essa luta contra a monarquia representa, consciente ou inconscientemente, *a rejeição de uma concepção religiosa diametralmente oposta ao profetismo*, que pretende encerrar a religião javista nos estreitos limites de uma oficialidade religioso-cultural, arrancando-a de sua influência em toda a vida nacional ou, o que significava o mesmo, tornando-a ineficaz. Também, em torno do rei de Israel, vai se delineando cada vez mais, a partir de Salomão, *a aura da teocracia própria do Oriente Próximo*³⁹¹

Segundo Eichrodt a incorporação do javismo ao culto foi uma forma de domesticá-lo. A ideia de uma classe organizada foi subjugada aos ideais do templo e ao serviço dos sacerdotes. Interessante, inclusive é a nota de Eichrodt ao afirmar o exagero das formas proféticas³⁹² nas estruturas ideológicas do discurso “assim diz YHWH” e, inclusive, a organização poética e musical como formas de domesticação e controle do discurso. Essas formas estruturais foram valorizadas na formação ideológica do reino para manipulação popular, tirando do discurso profético sua leitura crítica aos governantes. Nesse sentido pode-se inclusive pensar na religião nascida na corte como forma de domesticar o espírito libertador da epistemologia de resistência e, nos ritos, como formas de abrandar o espírito popular diante das diferenças sociais³⁹³.

Avançando na obra de Eichrodt perceberam-se também outras influências. A questão da vocação sagrada e do querigma de von Rad³⁹⁴; a percepção da realidade numinosa de Rudolf Otto e uma leitura por demais ontológica do pecado tratado como realidade universal com acento no caráter individual do pecado³⁹⁵, o que Hofstätter bem criticou no seu texto sobre o pecado estrutural afirmando o papel ideológico da individualização do pecado para ocultar o pecado como presença estrutural e institucional³⁹⁶.

Em busca de um olhar mais judaico, a leitura de Josh Pedersen também desenvolveu uma percepção mais ontológica sobre o profeta. Enfatizou a questão da manifestação extática, da relação do profeta com o culto, seja questionando ou aprovando-o e, num olhar amplo, a relação do profeta com a monarquia. Ainda assim, foi a tradução para o inglês do texto de Pedersen que trouxe um termo interessante para pensar os profetas, *watchmen*, “vigilantes” (Is 21:6,11; Jr 6:17; Ez 3:17 - ARA). Na literatura norte-americana (quadrinhos), a partir da guerra fria, os *watchmen* seriam uma espécie de justiceiros à margem da lei que, preocupados com a

³⁹¹ EICHRODT, 2005. p. 293.

³⁹² EICHRODT, 2005. p. 299.

³⁹³ Dessa perspectiva seria possível que, o próprio título ‘profeta’, seja um abrandamento e espiritualização da atuação desses personagens como vigilantes? Uma despolitização da denúncia pela espiritualização do personagem. Isso justificaria a recusa do título por parte desses “profetas” de resistência.

³⁹⁴ EICHRODT, 2005. p. 302-303.

³⁹⁵ EICHRODT, 2005. p. 335.

³⁹⁶ HOFSTÄTTER, 2003.

nação, enfrentavam não apenas os inimigos externos, mas se propunham a investir contra a corrupção interna. Nesse sentido, muito mais que atalaias, ou mensageiros, os profetas de resistência eram vigilantes, *watchmen*. Em Pedersen, eles estavam atentos não apenas ao sofrimento do povo, mas afrontavam a luxúria e opulência das elites. Sua denúncia inclui alimentação, vestimentas, arquitetura, *pathos*, etc. Os *watchmen* assumem a consciência do povo contra a elite opressora.

Quanto à analítica do pecado, Pedersen assume uma leitura universalista. Entende e enfatiza o pecado como falsidade³⁹⁷. De valor para essa tese é sua percepção da lei. Entende as denúncias de pecado como violação de uma lei régia, a aliança de irmãos³⁹⁸. Pedersen até percebe certa variação e desenvolvimento do conceito de pecado, mas sua investigação limita-se à leitura do pecador como “o tolo”, característica da literatura sapiencial.

Na análise de Pedersen também se ressaltam os valores tradicionais como a não-arbitrariedade do sofrimento³⁹⁹. Nessa leitura se aproxima da epistemologia régia, pois a punição é resultado da desobediência. Vincula bênção e maldição ao ideal monárquico. Essa leitura é completada pela percepção do puro e impuro⁴⁰⁰ como desenvolvimento imediato do sentido de pecado.

Na obra *A Justiça Social nos Profetas*, José L. Sicre pretendeu um aprofundamento centralizado no elemento sociológico. As conexões com textos dos povos antigos colocam a produção intelectual e cultural da Bíblia em continuidade cultural mundial. Principalmente o Egito e a Babilônia apresentam elementos próximos das tradições bíblicas. Nessa aproximação a proposta de Sicre delega aos profetas bíblicos um papel sócio-legislativo, ao lado de outras obras de denúncia da violência e seu desenvolvimento na elaboração apodítica⁴⁰¹.

Sicre empreendeu uma ação cirúrgica para identificar os elementos sociais nos profetas do século oitavo antes de Cristo⁴⁰². Percebe-se a compreensão do método sociológico, porém uma aplicação, por vezes, não crítica. Não há uma analítica do poder, sua análise caminha pelo estudo das diferenças e confrontos sociais, o poder está sendo disputado, mas como forma de controle da vida (biopoder) e suas influências epistemológicas fragmentadoras da identidade e criadoras de ideologias de dominação/alienação parecem não existir.

³⁹⁷ PEDERSEN, Josh. *Israel: its life and culture*. Oxford: Oxford university press, 1973. p. 412.

³⁹⁸ PEDERSEN, 1973. p. 415.

³⁹⁹ PEDERSEN, 1973. p. 433.

⁴⁰⁰ PEDERSEN, 1973. p. 437..

⁴⁰¹ Zimmerli aponta para o papel dos profetas como uma espécie de jurisprudência, (crítica-corretiva) da lei. ZIMMERLI, Walter. *La Ley y los Profetas*. Salamanca: Sígueme. 1980. p.127ss.

⁴⁰² SICRE, Jose Luiz. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 53.

Sicre até faz apontamentos sobre a formação da monarquia que “desembocará em centralização; de militarização, que desembocará em militarismo; de acúmulo de poder, que acabará em ditadura”⁴⁰³ sobre a propriedade privada pelas monarquias⁴⁰⁴. Os aspectos sociais são tratados com profundidade e equidade de pesquisa. Sua proposta apresenta o acúmulo de recursos, o latifundismo, a administração da justiça, o comércio, a defesa dos pobres e o problema dos emigrantes.

Na percepção do pecado, Sicre o identifica com a injustiça social. Sua análise dos profetas começa com um panorama político e histórico, inclusive com definição de classes sociais. A justiça social é o tema que guia a leitura. Assim, no texto de Amós, por exemplo, o profeta é colocado no centro da disputa entre os injustiçados e os que agem injustamente, ele segue a proposta de conflito social segregando o povo entre poderosos/ricos e fracos/pobres⁴⁰⁵. Dessa forma os pecados de Israel são listados como injustiça, opressão, profanação do nome divino, profanação dos templos, venda de escravos, corrupção do direito, abuso das moças e malversação de dívidas, mas, as estruturas de poder que controlam o sentido de pecado não são diretamente tratadas, antes, aponta o pecado como ação individual e estrutural, com ênfase especial sobre o papel estrutural e cultural do pecado⁴⁰⁶.

Brueggemann, em sua obra *A Imaginação Profética*, mostrou-se mais próximo de uma leitura que compreende o poder como dimensão da vida. Nele, pode-se entender o movimento profético como disputa por campos de poder. A tradição de libertação dos escravos no Egito é um padrão ideológico revolucionário e, no personagem Moisés, rompe-se com a ideologia de controle exploratório. A política de exploração (teocracia egípcia) é confrontada pela política de igualdade (aliança de irmãos).

Era a possibilidade de uma nova história. Aqui o papel do profeta está além do social, ele é o *watchmen* que invade o campo e produz a revolução epistêmica, ideológica e social. Era necessário que a ideologia de controle fosse derrotada, pois o imaginário do povo estava escravizado e subjugado. Eram subalternos silenciados⁴⁰⁷ frente à voz do opressor que precisava ser destronada. Não precisavam de ação social, mas de ação epistêmica. Segundo a proposta de Brueggemann, Moisés não empreende uma libertação de escravos, mas um “assalto à consciência do império”⁴⁰⁸ para desfazer não apenas as práticas de violação da vida, mas para

⁴⁰³ SICRE, 1990. p. 75.

⁴⁰⁴ SICRE, 1990. p. 83.

⁴⁰⁵ SICRE, 1990. p. 145.

⁴⁰⁶ SICRE, 1990. p. 202-203.

⁴⁰⁷ SPIVAC, 2010.

⁴⁰⁸ BRUEGGEMANN, 1984. p. 20.

derrubar as formações ideológicas míticas como visões de mundo estabelecidas pelos imaginários teológicos. Sua leitura vê os profetas como uma “corte de apelação” contra as formas dominantes⁴⁰⁹.

Para Brueggemann o imaginário do rei, fundamentado no acúmulo de riquezas e na “coexistência pacífica” com a opressão social propiciou a formação de classes e o estabelecimento de uma religião controlada. Essa lógica expandiu a exploração à população mundial sob o ideal do capitalismo que, por fim, subjugou todos os imaginários ao imaginário do rei. Com isso o imaginário de “Deus e seu templo tornaram-se parte da paisagem da corte [...]”⁴¹⁰ e, de libertador, o cristianismo tornou-se legitimador da opressão

Na sequência dessa análise ideológica, Brueggemann percebeu, oculto na religião, as disputas de campos: economia comunitária *versus* economia de afluência; política de justiça *versus* política de opressão; religião de liberdade *versus* religião de acessibilidade como padrões ideológicos sendo legitimados e sofrendo ataques da resistência. Brueggemann também questiona as leituras de ordem, controle, preservação e o messianismo como centralizadores do imaginário do rei⁴¹¹ e, inclusive nós também “somos filhos da consciência do rei”⁴¹². O imaginário da monarquia tornou-se uma estrutura de poder que algemou as formas de ser e pensar a vida, o que o pós/de-colonialismo identificou como colonialidade do saber, do ser e do poder. O imaginário do rei produziu uma história única da qual as gerações futuras não fugiram. Todos querem viver como reis, não importa quem será explorado, essa é a episteme por trás do conceito de pecado confrontado pelos profetas e que precisa ser confrontado na atualidade.

Brueggemann vê na imaginação profética um papel vital de desconstrução do imaginário do rei e de retomada ideológica.

A America-Latina vivenciou a ambiguidade de ser escravo na própria terra mesmo após o término da colonização, tendo nessa relação, a única história possível. Entretanto, nas expressões teológicas, promoveu leituras próximas às tradições dos profetas de resistência contra as dominações e colonizações que o povo hebreu sofreu. A chamada teologia da libertação assumiu diversos valores sociais e propôs a defesa do pobre como bandeira⁴¹³. Serviu como teologia política e recentralizou o discurso teológico a partir da margem, propondo uma

⁴⁰⁹ BRUEGGEMANN, 1984. p. 35.

⁴¹⁰ BRUEGGEMANN, 1984. p. 42.

⁴¹¹ BRUEGGEMANN, 1984.,p. 48-9.

⁴¹² BRUEGGEMANN, 1984. p. 54.

⁴¹³ GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

teologia que nasce da necessidade do povo⁴¹⁴. Em contexto latino-americano diversas revistas teológicas têm publicado artigos sobre a relação entre os profetas e a libertação promovendo aproximações contextuais com a realidade do povo⁴¹⁵.

Sobretudo, na teologia da libertação, o pecado é tratado como problema estrutural. Inclusive o anúncio da salvação é denúncia contra o pecado estrutural⁴¹⁶. Para a TL (Teologia da Libertação) a teologia é um empreendimento histórico, percebendo a espiritualidade e a graça como algo social e material. Nessa perspectiva, entende os profetas como *Watchmen* e, a pobreza, o sofrimento e a desumanização como resultados do pecado estrutural⁴¹⁷. Há diversos artigos aproximando a TL da interpretação dos profetas de resistência⁴¹⁸.

O problema é que a epistemologia de dominação não foi desconstruída. Diversas linguagens e lógicas continuaram sendo pregadas⁴¹⁹ e a proposta utópica de esperança evangélica tornava mais ambígua a relação com o poder. Somada a essas dificuldades a contra-teologia neoliberal, a “teologia da prosperidade”, rompeu com o caráter utópico de igualdade e comunidade propondo a riqueza e o sucesso como bandeiras e, com apoio da lógica imperial neoliberal subjugou o pensamento teológico latino-americano, afastando o senso comum da realidade de fronteira, mantendo cativo o pensamento no imaginário do rei.

4.5.3 Além do paradigma acadêmico: o pecado como forma de violência

Na disputa pelo controle epistemológico, uma leitura pós/de-colonial reconhece nos profetas o questionamento⁴²⁰ do sentido oficial de ‘pecado’⁴²¹. Propuseram outras leituras

⁴¹⁴ LIBANIO, J. B. Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos. *Perspectiva Teológica*, 24. 147-192, 1992.

⁴¹⁵ Dentre as principais revistas destaca-se a Ribla, Reb, Horizonte, Perspectiva Teológica, Estudos Teológicos, Atualidade Teológica, e várias outras.

⁴¹⁶ HOFSTÄTTER, 2003. p.13.

⁴¹⁷ HOFSTÄTTER, 2003. p.30.

⁴¹⁸ Para um aprofundamento no tema veja as revistas acadêmicas: RIBLA e Estudos Bíblicos.

⁴¹⁹ A utopia de Marx surge no clímax de seu pensamento. Entendia que haveria um momento em que o desenvolvimento atingiria todas as classes e não haveria mais classe proletariada. Ou seja, o desenvolvimento do capital permitiria que todos estivessem na mesma classe social. De certa forma, a teologia da libertação aproximou-se desse ideal ao desenvolver uma empreitada para defender os pobres. A esperança de que não haveria mais pobres é o reflexo da utopia de Marx na teologia da libertação.

⁴²⁰ O questionamento do sentido “oficial” de pecado acontece nos profetas em relação ao paradigma legal. Embora sigam a mesma lógica de pecado como violação da lei, muda o paradigma de controle. Assim, enquanto a venda de pessoas como escravos era autorizada pela legislação real, era um pecado da perspectiva dos profetas que seguiam a “lei de YHWH” (Am 2:4; Os 8:12 - ARA).

⁴²¹ O sentido “oficial” de pecado estava relacionado às estruturas de poder. Assim, as mudanças na liderança do povo também representavam possíveis mudanças nos paradigmas que regulavam a ideia de pecado. Esse era o caso dos reis javistas que seguiam o apoio dos sacerdotes. Esses tendiam a impor uma nova compreensão do pecado pela centralização do ideal javista.

possíveis, numa teologia anti-imperial⁴²². Sua teologia afrontou as epistemologias de controle que usavam o ‘pecado’ como estrutura de poder⁴²³. Ao analisar os textos de Amós e Oséias (p. ex.) identificamos os parâmetros para compreensão das disputas ideológicas pelo poder. Nessa disputa, o fato principal era que o conceito de pecado nos profetas de resistência estava ligado à defesa e cuidado do povo⁴²⁴.

Nas monarquias o pecado é o principal termo para violação do direito e da justiça⁴²⁵, principal instrumento do panóptico sagrado⁴²⁶. O texto de 1Samuel (8 – ARA) apresenta, em tons proféticos e perspectiva crítica o que seria o direito do rei. Nesse texto, o direito é confundido com os ideais de posse e usufruto⁴²⁷.

E falou Samuel todas as palavras do SENHOR ao povo, que lhe pedia um rei. E disse: Este será o costume do rei que houver de reinar sobre vós: ele tomará os vossos filhos, e [os] empregará para os seus carros, e para seus cavaleiros, para que corram adiante dos seus carros. E os porá por príncipes de milhares e por cinqüentenários; e para que lavrem a sua lavoura, e seguem a sua sega, e façam as suas armas de guerra e os petrechos de seus carros. E tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras, e padeiras. E tomará o melhor das vossas terras, e das vossas vinhas, e dos vossos olivais, e [os] dará aos seus criados. E as vossas sementes, e as vossas vinhas dizimará, para dar aos seus eunucos e aos seus criados. Também os vossos criados, e as vossas criadas, e os vossos melhores mancebos, e [os] vossos jumentos tomará, e os empregará no seu trabalho. Dizimará o vosso rebanho, e vós lhe servireis de criados. Então naquele dia clamareis por causa do vosso rei, que vós houverdes escolhido; mas

⁴²² Não era uma postura política contra o império em razão de uma ideologia “indígena”. Antes, era uma ação em defesa do povo, contra a lógica exploratória imperialista.

⁴²³ Os profetas não estão legislando em nome de YHWH, não estão representando a vontade de Deus perante o povo, mas estão legislando em nome do povo contra um imaginário violento imposto a YHWH pelas elites interessadas em manter seu status social. Assim, o confronto acontece, por exemplo, quando Oséias afirma que Deus não vai punir as mulheres que prostituem, mas os homens que são os culpados por financiar essa violência (Os 4:14 – ARA), há um rompimento com o ideal e pecado oficial.

⁴²⁴ A compreensão da ideia de pecado nesses profetas, (a título de exemplo) rompe com o paradigma epistêmico. Não apresentam o pecado como violações de uma lei que classifica o povo como pecador, antes, reproduzem, de forma irônica, a leitura condenatória da monarquia contra a própria monarquia. Como se estabelecessem um paradigma popular para compreensão do pecado. Assim, segundo o paradigma popular, pecado era enfatizar a pecaminosidade do povo para tirar vantagem dos sacrifícios (Os 4:8; 8:13 - ARA), também tinham por pecado a prática de se julgarem superiores ao povo, como pessoas sem pecado (Os 12:8 - ARA), a estes Oséias afirma que não adianta sacrifício porque Deus se lembrará dos pecados deles (Os 9:9 - ARA) e, em contrapartida, o que seria o pecado do povo, não é tratado como condenatório e classificatório, mas lido sob a perspectiva do perdão. Essas leituras de Oséias ecoam a proposta de Amós ao afirmar o pecado como opressão dos mais fracos “Porque sei serem muitas as vossas transgressões e graves os vossos pecados; afligis o justo, tomais suborno e rejeitais os necessitados na porta” (Am 5:12 – ARA).

⁴²⁵ A compreensão da ideia de pecado utilizada como violação do direito e da justiça estão diretamente ligados com o paradigma legal. A imposição de uma lei e a necessidade de cumprimento dessa lei é ideologicamente legitimada pela conexão com o sagrado. O problema estava na compreensão dessa “justiça”. Assim, toda violação do direito (lei estabelecida pelos poderosos) seria interpretada como violação divina.

⁴²⁶ Uma garantia de baixo custo e alta eficiência era a contratação de Deus como um fiscal em tempo integral a serviço da “ordem” imposta pelas elites. Essa estrutura de poder conferiu aos sacerdotes o cuidado da lei (Jr 18:18 – ARA).

⁴²⁷ Se forem aplicadas as compreensões de pecado como violação da justiça e um panóptico sagrado, ao texto de 1Samuel (cap. 8 –ARA), o pecado seria o descumprimento das leis do rei. Uma compreensão do pecado denunciado pelos profetas como violência pode ser lido (ironicamente) em Josué, onde saquear, destruir e assassinar pessoas não era pecado, mas, se apropriar das ofertas de YHWH era um pecado terrível (Js 7:1,11 - ARA). O pecado era a violação da lei imposta, não importava o conteúdo, nem a violência cometida.

o SENHOR não vos ouvirá naquele dia. Porém o povo não quis ouvir a voz de Samuel; e disseram: Não, mas haverá sobre nós um rei. (I Sm 8:10-19 - ARC)

A crítica apresentada no texto acima é uma memória comum à experiência dos diversos povos do mundo antigo, inclusive dos hebreus⁴²⁸. A tradução do termo ‘costume’ no verso 11 (ARC) parece uma forma de abrandamento do sentido. No hebraico o termo usado é *mishpât* que possui sentido jurídico de ‘veredito’, ‘sentença’, ‘direito’. O texto não estava falando de um costume ou de um tratamento (NTHL), mas do direito do rei (PAST)⁴²⁹, da lei do rei.

O profeta Jeremias, crítica às estruturas de poder que identificou como falsificadoras da lei de YHWH⁴³⁰ para atender aos interesses das classes dominantes.

Como pois dizeis: Nós [somos] sábios, e a lei do SENHOR está conosco? eis que em vão tem trabalhado a falsa pena dos escribas. (Jr 8:8 – ARA) Então disseram: Vinde, e maquinemos projetos contra Jeremias; porquanto não perecerá a lei do sacerdote, nem o conselho do sábio, nem a palavra do profeta: vinde, e firamo-lo com a língua, e não escutemos nenhuma das suas palavras. (Jr 18:18 – ARA).

A leitura dos profetas não surge no vácuo, não é fruto de meditação, mas de conflito⁴³¹. Os textos dos profetas apresentam leituras da memória popular de resistência à dominação do sentido de pecado. Seus textos possuem um interlocutor⁴³², estão numa relação dialógica às epistemologias dominantes. Eles não são pensadores moralistas meditando debaixo de árvores para entender a vontade de Deus e perseguir/punir todos os pecadores. Sua denúncia sobre o pecado não está direcionada ao povo, não buscam dominação e controle social, mas respondem às demandas de violência produzidas pelas lideranças contra o povo. Não estavam interessados em “purificar” a comunidade (essa era uma prática sacerdotal), não interpretavam a realidade a partir da relação de puro e impuro.

Assim, partindo do texto de Amós, sua proposta de resistência retoma a tradição do Êxodo com a denúncia da escravidão e exploração como pecado. Não apenas a escravidão, mas,

⁴²⁸ MACIEL, 2010. p.46ss.

⁴²⁹ Referência para a versão Pastoral da Bíblia

⁴³⁰ Partindo de Jeremias, a crítica a uma possível falsificação da lei de Deus parece gerada em conflito político. Mas, se estudarmos as “leis de Moisés” a crítica de Jeremias torna-se realista. Isso porque o imaginário que preencheu as leis está voltado para a legitimação da autoridade das elites, a serviço dos Sacerdotes por lógicas exploratórias legitimadas pelo nome de YHWH.

⁴³¹ No estudo das memórias dos profetas de resistência surgem situações de violência, como venda de pessoas escravizadas, espoliação legitimada pelo direito real, tomada de terras, violência contra as mulheres e crianças. Diversas situações de crise que motivaram os profetas a uma leitura pós/de-colonial em relação às dominações dos impérios e de lideranças opressoras.

⁴³² A compreensão do interlocutor nos textos de resistência nos permite entender a utilização da mesma linguagem e lógica aplicada contra o povo. Dessa perspectiva, os profetas estão usando a própria teologia que impunha um imaginário terrível de Deus contra o povo para lidar com as lideranças opressoras.

o comércio de pessoas. Como já apontei, pode tratar-se de leitura possivelmente reconstruída no período grego⁴³³, mas ainda assim, lida com cenário de disputa e conflito.

O pecado enquanto conceito não era um discurso dos profetas, mas, uma resposta contra a opressão do povo⁴³⁴. O uso do termo pelos profetas parte de uma epistemologia diferente da monarquia. Nos profetas o termo não é usado para controle, mas para denúncia do “verdadeiro” pecado que, não era a desobediência ou a idolatria do povo, mas a atitude das elites que oprimiam e espoliavam o povo (ex. Am 4:12; Mq 3; Os 4:8, etc - ARA). O tema do pecado nos profetas é uma leitura dialógica, por isso precisa ser estudada frente ao seu interlocutor.

Nos profetas o pecado como violação da vontade (lei/direito) do rei é contestado e confrontado com a falta de cuidado das elites que exploravam o povo. Os profetas conseguem ver o pecado oculto na própria lei que autorizava a injustiça e com isso questionaram a lei como uma construção opressora (Jr 8:8; 18:18 - ARA)⁴³⁵.

O povo sempre foi pecador, esse não é um problema para os profetas de resistência⁴³⁶, mas, vender o próprio irmão por um par de sandálias era algo insuportável para Amós. Toda a violência acumulada nos palácios pelo desejo de poder e cobiça, não autorizam, de forma alguma, afirmar que os profetas entendiam que a cobiça é pecado (apodítica)⁴³⁷, antes estavam denunciando que o verdadeiro pecado era violar o direito de irmão⁴³⁸ e ainda se “encostar no Senhor” usando o nome de Deus para legitimar seus próprios interesses (Mq 3:11 - ARA).

A denúncia de Amós não presta um serviço legalista, não se limita a dizer o que estava certo ou errado (moralização) na sociedade, nem dissolve a questão entre opressores e oprimidos (sociologias dualistas), mas percebe influência das manipulações ideológicas no

⁴³³ WOLFF, Hans Walter. *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Fort press, 1977.

⁴³⁴ O Segundo Testamento continua essa tradição e não usa o pecado como um discurso de poder. O pecado é tratado a partir da opressão e injustiça contra o povo. Entretanto no Segundo Testamento o imaginário do pecado, devido ao desenvolvimento litúrgico, parece mais presente no discurso popular.

⁴³⁵ O tratamento que os profetas da resistência dispensam a lei é diferente. Isso acontece em função da época de cada texto. Nos textos anteriores a Jeremias, a lei como uma estrutura de poder legitimatório parece ainda não existir, sendo apenas uma construção das elites (Am 7:13 – ARA). Já nos textos de Jeremias, o contexto da “reforma” deuteronomista tornou a lei numa grandeza estrutura que, Jeremias percebe ser manipuladora do imaginário de YHWH.

⁴³⁶ Os profetas de resistência não atuam como moralistas preocupados com o pecado. Não atuam como servos da lei, não estão interessados com a purificação ritual, pelo contrário, afrontam os ideais ritualizados como paradigmas de manipulação do povo pela ocultação da violência no sagrado. Nos profetas de resistência a crítica aos sacrifícios está ligada à manipulação do sagrado.

⁴³⁷ Quando o texto é lido em perspectiva dialógica, a disputa pelo poder fornece sentido para interpretação. Já numa aplicação apodítica, o sentido é alterado para compreensão do pecado como não histórico. Assim, da perspectiva natural, a cobiça enquanto desejo, em si, não pode ser considerado pecado, pois dessa forma torna-se violenta, negando o humano no humano. A contextualização é necessária para resgatar o sentido humano do texto.

⁴³⁸ O texto de Amós chama de Aliança de Irmãos (Am 1:9 – ARA).

imaginário de Deus⁴³⁹. Nesse confronto, ironicamente revela que, inclusive os altares (locais de fuga e abrandamento da ira divina) seriam visitados pelo juízo de YHWH (Am 3:14 - ARA). Betel e Gilgal, locais onde os pecados deveriam ser esquecidos (religião oficial), para Amós, tornaram-se locais onde estavam sendo multiplicados (Am 4:4 - ARA) e faz questão em afirmar que os sacrifícios eram para “prazer” dos próprios ofertantes (Am 4:5 - ARA), ressaltando o desejo e a vontade como formas de poder essencial.

No contexto de condenação dos locais sagrados afirma ironicamente “aqueles que deveriam exaltar a justiça e o direito os convertiam em amargura” (Am 5:7 - ARA). Para Amós, não são as práticas religiosas e rituais que Deus busca, ou seja, não adianta comprar o perdão pelo “apaziguamento” da ira de Deus⁴⁴⁰, antes sua proposta reconfigurava a epistemologia pela valorização do juízo e da justiça como valores encarnados a partir do sofrimento do povo (Am 5:21-24 - ARA). O sacrifício era uma estrutura de legitimação do poder que foi questionada pelos profetas. O problema também não era a prática ritual, mas o injusto (violento) sistema de troca oculto nessa relação.

A leitura irônica e dialógica de Amós atinge seu auge no capítulo final onde afirma que pecadores não são os pobres da terra, mas a elite (Am 4:1; 6:1 – ARA) que vive como se Deus não os alcançasse, por isso “os olhos do Senhor estão contra esse reino pecador” (Am 9:8-10 - ARA).

Outra denúncia que assume fôlego semelhante é a do profeta Oséias. Não há profecias contra o povo, ou para purificação do povo. Esse ideal de purificação é segregador e opressor. Para Oséias, como em Amós, o problema é a lei do rei que destrói as famílias, que autoriza a prostituição opressora das meninas e das mulheres em troca de alimento (Os 1-2 – ARA). Oséias assume a leitura de disputa e afirma que os “verdadeiros” adúlteros e prostitutas são os homens que incentivavam o cenário de exploração dos mais fracos (Os 4:14 - ARA). A crítica ao biopoder em Oséias é gritante e chega a denunciar os interesses de prosperidade ocultos nas tradições opressoras do direito do rei (Os 4,10 - ARA).

Em Oséias, devido ao conhecimento da religião, a denúncia revela a manipulação ideológica e epistêmica por trás do conceito de pecado. Afirma que os sacerdotes “alimentam-

⁴³⁹ Amós percebe mais que uma disputa de poderes entre opressores e oprimidos. Percebe as manipulações ideológicas operadas pelos sacerdotes manipulando o imaginário de YHWH que subalternizavam a subjetividade do povo pela colonização do imaginário sagrado.

⁴⁴⁰ Essa leitura teológica dos profetas de resistência contra a prática de apaziguamento da ira de Deus também podem ser lidas nos outros profetas do século oitavo quando denunciavam a violência da prática de sacrifício e a negativa por parte de YHWH em aceitá-los. (dentre os principais textos destaco: Os 6; Is 1; Jr 7 - ARA).

se do pecado do meu povo, e da maldade dele têm desejo ardente” (Os 4:8 -ARA)⁴⁴¹. Com essa afirmação, revela desejos e manipulações ocultos na religião. Assim, o pecado e o perdão eram mercadorias, produtos que viabilizavam seu enriquecimento, por isso denuncia o profeta: “amam o sacrifício; por isso, sacrificam, pois gostam de carne e a comem [...]” (Os 8:13 -ARA).

A crítica de Oséias também não se dirige ao ritual ou a ideais moralistas, mas é uma resposta à teologia de sua época que centrava a interpretação na retribuição e nos rituais legitimatórios. Era uma afronta à mentalidade do rei⁴⁴².

Os profetas de resistência entenderam que Deus rejeita os processos religioso-legitimatórios. Questionam ironicamente as fórmulas fixas “[...] o Senhor não os aceita [...]” (Os 8:13 - ARA)⁴⁴³. Também defenderam que não há esquecimento para esses pecados, não há sacrifício que os cubra da presença de Deus, pois o Senhor “lembrará” das iniquidades e dos pecados (*avon* e *hata*). Oséias não era contrário ao conceito de perdão, mas afrontou a religião como forma ideológica de ocultação da violência pela compra do perdão com sacrifícios (Os. 6:6 - ARA). Nessa perspectiva alguns textos proféticos criticam o perdão e, inclusive, pedem para que Deus não perdoe⁴⁴⁴, era uma afronta à religião como instrumento ideológico de poder. Era uma tentativa de corrigir a epistemologia dominante que exaltava a pessoa rica e cheia de bens como justa e sem pecado (Os 12:8 - ARA).

Em Oséias a disputa pelo campo de poder ideológico entre profetas e sacerdotes é perceptível. As profecias de Oséias são diretas e objetivas e afirma que “Deus rejeitou o sacerdote por que este rejeitou o conhecimento de Deus” (Os 4:6 – ARA). Novamente uma resposta ao parâmetro ideológico de aprovação e reprovação vinculado ao sacerdote, o

⁴⁴¹ Essa afirmação é única nas escrituras e denuncia como e porque a estrutura de poder está relacionada com o pecado. Nessa denúncia o pecado é uma ideologia de poder que subjuga a pessoa às epistemologias de dominação e exclusão de forma que, o sacrifício mediado por um sacerdote autorizado por YHWH é a única forma de manter a vida.

⁴⁴² Uma leitura pós/de-colonial do texto de Oseias percebe, em sua denúncia, não apenas uma afronta à monarquia, mas, uma leitura ampla que atua na epistemologia contestando as estruturas ideológicas de poder. No confronto a monarquia, era a “mentalidade do rei”.

⁴⁴³ Essas leituras carregadas de ironia fundamentam a compreensão de que o texto dos profetas de resistência precisa ser lido em relação a seus interlocutores. Assim como Amós, Oseias também usa a própria teologia opressora empregada pelas elites contra as próprias elites.

⁴⁴⁴ O aparato ideológico que usava o pecado como estrutura de dominação encontrou no perdão outra forma de explicar e manipular a realidade. Os termos hebraicos para perdão são de origem sacerdotal e ritual. Diferente dos termos no grego que possuem sentido comercial, de perdão de dívidas. O texto de Isaías 1:11 e 18, indicam que os sacrifícios eram usados para manipular o sagrado, o que também pode-se deduzir dos textos de Amós 3:14, 4:4, 5:5. Também pode ser compreendido a partir dos textos onde Deus não aceita o sacrifício. Esse sacrifício era uma forma de manipular o imaginário de Deus por meio da “invenção” do perdão. Mecanismo opressor que até a atualidade exerce influência e subjuga as subjetividades. Em Jesus, na interpretação dos evangelistas, não há mais necessidade desse “perdão comprado” (seja por dinheiro ou por rituais religiosos), pois na relação entre Deus e os homens há amor e, segundo Paulo, Graça.

separador do “santo e do profano” foi separado. A leitura de Oséias também é dialógica, voltada para mudar sua realidade e não para legislar em nome de Deus.

Na leitura dos profetas a partir da perspectiva das relações de poder percebe-se que o conceito de pecado não possui importância ou valor a não ser para os propósitos da monarquia. Os textos dos profetas possuem relações altamente subversivas, onde os únicos pecadores que receberão o juízo de Deus são daqueles que construíram ideologias para classificar, excluir e extorquir os mais fracos.

No trato com as ideologias de poder Oséias teve um olhar realista e nada espiritualizado e/ou utópico. Pelo contrário, Com ironia denunciou a transgressão das elites, afirmou que eles transgrediram a aliança (Os 6:7 - ARA). Sua crítica denunciou a manipulação e falsidade na mediação da aliança, o que pode ser evidenciado nas denúncias de Jeremias (cap. 7 – ARA) e na formação de quadrilha denunciada por Miquéias (cap. 3 - ARA) onde a quadrilha utilizava o nome de Deus para objetivos próprios.

Os profetas também trataram do tema das imagens. Claro que o sentido de preservação e disputa novamente vem à tona, principalmente em contexto de violência cultural (interlocutor) como no exílio babilônico, onde a maior parte dos textos sobre idolatria foi produzida. Aqui cabe o olhar de disputa dos profetas, esvaziando o sagrado das práticas religiosas e revelando os verdadeiros interesses de dominação por trás das imagens. Pensando a partir das estruturas de poder, as leituras contra a idolatria estavam relacionadas como ofício do reino e dos sacerdotes que tinham a função de zelar pelo templo, se os profetas seguissem esse paradigma estariam a serviço das estruturas de poder que tanto criticaram. Uma tese interessante foi desenvolvida por Kaufmann onde as leituras sobre idolatria foram entendidas como críticas ao fetichismo da criação de imagens para manipulação das pessoas⁴⁴⁵.

4.5.4 O pecado sob a influência epistemológica dos sacerdotes

No retorno do exílio babilônico a lei foi consagrada como instrumento de poder ideológico e epistêmico⁴⁴⁶. No retorno do exílio, a compreensão do pecado por contaminação, pelo puro e impuro, torna-se uma proposta de história única pela configuração legal que

⁴⁴⁵ KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: Do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva USP, 1989.

⁴⁴⁶ Os textos deuteronomistas (retrabalhados na perspectiva sacerdotal) apresentam relações com a lei antes do exílio. Entretanto, é no retorno que sua importância como estrutura de controle e poder será imposta como grandeza sagrada (Ed 7:25 – ARA).

recebe⁴⁴⁷. A história e tradições do povo foram relidas de acordo com esse padrão. A narrativa da lei, antes formada entre a monarquia e os profetas, no retorno do exílio, recebeu influência sacerdotal⁴⁴⁸. O conceito de pecado, a partir do puro e impuro com sentido essencialista, passado por contágio, impôs a necessidade político-ideológica de controle (biopoder).

Essa leitura tornou-se violenta por classificar a humanidade a partir do puro e impuro. Eliminou o humano no humano em busca de uma “santidade desencarnada”, seguiu ideais controlados por epistemologias imperialistas, neste caso, herdadas da Babilônia e Pérsia.

A fixação escrita das tradições promoveu o desenvolvimento da lei sob a custódia dos sacerdotes (Jr 18:18 – ARA). Nessa perspectiva, as oscilações políticas contribuíram para o desenvolvimento do conceito de pecado. Como aparelho ideológico, o sacerdócio assumiu papel político relevante na tradição escrita dos hebreus⁴⁴⁹. O livro de Reis, por exemplo, apresenta uma leitura teológica da monarquia filtrada por ideais religiosos. O que é compreensível, sobretudo, no reino de Joás com o sacerdote Joiada por tutor que, inclusive, organizou um golpe político a fim de derrubar os sacerdotes de Baal concluindo com uma aliança entre YHWH, o rei e o povo (2Rs 11:18, cf 11:14,19,20 - ARA). Posteriormente, no reino de Josias, levado ao trono aos oito anos, os sacerdotes também foram seus tutores. Muito suspeito foi fixar o livro da lei sendo “encontrado” nesse período. Com isso, o texto apresenta uma virada política onde as monarquias tornam-se servas da religião. A lei criada (Jr 18:18 - ARA) e sustentada (Ed 7:13-14 – ARA) pelos sacerdotes passou a fixar um ideal, uma visão de mundo que condicionava o pecado à lógica da retribuição, reduzindo a diversidade e pluralidade da vida.

Após a relação direta com a Babilônia e a Pérsia, a visão de mundo e as justificativas teológicas assumiram novas posições. No exílio babilônico a lógica do puro e impuro exercia um papel relevante na cultura oficial e popular, assim como os diversos rituais e sacrifícios ligados às formas de classificação social⁴⁵⁰. A libertação e retorno da colônia judaica trouxe outra teologia baseada na cultura dominante, assim, o puro e impuro foi vinculado à leitura sacerdotal da lei e os parâmetros de certo e errado, aprovado e reprovado foram ligados a esses padrões.

⁴⁴⁷ A característica de história única pode ser verificada nas narrativas da história do povo hebreu que começam a incorporar elementos da tradição do exílio babilônico um exemplo está em Neemias (cap. 9 – ARA).

⁴⁴⁸ Segundo a tese de Wellhausen, a lei como memória do Sinai surgiu a partir do retorno do exílio. Propôs uma nova história para a lei como “lei divina” que atribuía ao sacerdote um papel central na formação do povo que retornou do exílio.

⁴⁴⁹ GALAZZI, 2007. p. 107ss.

⁴⁵⁰ CONNOLLY, 2002. p. 3-4.

O conceito de aliança também foi reformulado e direcionado pela lógica de purificação. Recebeu, inclusive, um padrão de classificação étnica com distinção entre os descendentes de Abraão e os outros povos (cananitas e babilônicos). Nos textos de Jeremias a crítica à aliança é notória (Jr 7 – ARA). A visão de mundo de Jeremias promoveu um confronto com a visão de mundo desenvolvida nas tradições javistas do reino de Josias, a crise estava relacionada com a superficialidade religiosa no tratamento com o povo⁴⁵¹.

A lógica de puro e impuro passou a determinar a visão de mundo reformulando e assumindo o sentido de história estrutural de longa duração⁴⁵². No texto de Neemias (cap.9 - ARA) a história do povo é recontada com elementos dessa lógica classificatória⁴⁵³. Uma imposição ideológica da história única que altera/controla a relação do povo com sua divindade. Essa postura de puro e impuro se aproxima do pensamento grego (dualismo platônico). Nos estudos dos filósofos, principalmente Pitágoras e Platão, percebe-se aproximação com a religião que vai influenciar todo o império. Assim, o puro e impuro como lógica, assumiu a mentalidade de uma época, influenciando o senso comum, principalmente nos conceitos sobre o sagrado.

Um olhar amplo sobre os textos de Ezequiel⁴⁵⁴ permite a impressão de que a lógica do puro e impuro foi conectada teologicamente ao drama da eleição dos exilados na Babilônia. Nas pegadas de Wellhausen, entende-se que o retorno do exílio foi marcado por conflitos que culminaram nos processos de fixação da lei mosaica⁴⁵⁵. Uma das consequências conceituais foi a mudança no sentido de aprovação e reprovação, principalmente no conceito de pecado. O desenvolvimento do puro e impuro propôs um distanciamento do pecado como violência contra o povo e como desobediência as leis do rei. O pecado foi entendido como impureza, algo material, com o qual é possível contaminar-se apenas por aproximação e toque. Esse é um terceiro momento no desenvolvimento do conceito de pecado.

⁴⁵¹ Um tema desenvolvido no texto de Jeremias é o da falsidade (Jr 6:13; 8:10; 9:6; 23:14 – ARA).

⁴⁵² A confirmação do puro e impuro como estrutura de longa duração pode ser comprovada pela presença dessa ideologia em diversos cristianismos da atualidade.

⁴⁵³ O texto de Neemias (cap. 9 – ARA) apresenta uma mudança de paradigma na narrativa de formação do povo hebreu. Nos profetas de resistência as narrativas começavam com a libertação do êxodo. Após o retorno, a formação do povo é iniciada em Abraão e legitima o direito da terra por eleição divina.

⁴⁵⁴ Diversos temas na teologia de Ezequiel atendem ao paradigma de fronteira. A deportação e o direito da terra fundamentam a compreensão de eleição e bênção para a descendência. Os conflitos culturais com a Babilônia, por aproximação ritual e por diferenciação cultural forneceram bases para elaboração do puro e impuro como elemento teológico. Assim, eleição e purificação foram usadas como parâmetros teológicos. Em Ezequiel (cap. 7 – ARA) temos uma leitura da disputa pelo direito da terra que é passado ao povo do exílio (Ez 11:7 – ARA), na disputa pelo direito da terra, a lógica do puro e impuro legitimou a desapropriação e destruição dos “moradores da terra” referência àqueles que ficaram e tomaram posse do território. O direito da terra e dado a um povo separado do juízo divino por sua disposição de “pureza” (Ez. 6:88-12). Esses são os escolhidos (Ez. 20:5) segundo a lógica classificatória do puro e impuro como regulamentador da aprovação divina.

⁴⁵⁵ ZIMMERLI, 1980. p.45ss.

Leis e interditos foram relidos na perspectiva de separação e classificação. Uma simples secreção expelida do corpo, por ser impureza, já era sinal de pecado (Lv 15 – ARA). Tocar coisas impuras transmitia a impureza, com isso, os rituais de purificação foram multiplicados ao extremo (Mc 7 - ARA).

No livro de Êxodo a elaboração do texto propõe uma amarração ideológica pela descendência levítica de Moisés. Inicia uma linha ideológica onde o libertador (messias) seria um sacerdote, percepção que influenciou inclusive o pensamento das comunidades de Qunrã onde se desenvolveu a expectativa do “Messias de Aarão e Israel” (1QS IX, 11)⁴⁵⁶. A construção da história do êxodo remete a leituras ambíguas. Inicia com a proposta de desobediência epistêmica pregada pelos profetas, e, de alguma forma, termina enquadrada numa estrutura legitimatória sacerdotal. O estudo da literatura a partir das estruturas de poder permite ler a história que influenciou a escrita do texto, iniciando sob a crítica dos profetas e terminando subjugado pelo ideal legal dos sacerdotes.

O desaparecimento dos profetas no pós-exílio não aconteceu por vontade divina. Não foi a espada, mas as configurações ideológicas, pela construção de uma episteme domesticada, que subjugou o espírito profético (Jr 18:18 – ARA). A virada epistemológica que reconfigura a subjetividade surge no próprio texto, no Moisés que enfrentou faraó para libertar o povo⁴⁵⁷ e, por fim, tornou-se um legislador intransigente, domesticado pela lei⁴⁵⁸.

Assim, ao papel do personagem “Moisés” soma-se o imaginário dos profetas, da monarquia e dos sacerdotes. Na sua história transparecem sinais de segregação e classificação do sagrado. A própria narrativa do monte Sinai parece uma reprodução do templo de Salomão, com representação do santo dos santos, separação/condenação dos impuros e, local legitimatório dos sacerdotes (Dt 5 - ARA). A roupagem de intercessor colocada no personagem Moisés propõe não apenas legitimação, mas, inclusive, subordinação do próprio sagrado ao sacerdote (Moisés atua como conselheiro de YHWH – Êx 32:11ss - ARA).

⁴⁵⁶ FILHO, José Adriano. Expectativas messiânicas sacerdotais no judaísmo e as origens da cristologia. Em: *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005.

⁴⁵⁷ O próprio texto, devido à dimensão enunciativa, apresenta os elementos ideológicos e a passagem do ideal profético libertador, onde Moisés está preocupado com o povo, para o ideal sacerdotal opressor, onde Moisés está preocupado com o puro e impuro. Diferente das teologias de fronteira, o texto não demonstra uma posição intermediária entre profetas e sacerdotes, mas consagra a mudança de autoridade do profeta para o sacerdote e, o Deus que libertou o povo da morte sob o jugo de Faraó, assassina o povo diante da montanha sagrada por desobedecer e afrontar seu representante sagrado.

⁴⁵⁸ As mudanças no personagem Moisés podem ser lidas a partir da compreensão do papel da Lei entre os hebreus. O libertador afronta Faraó para que o povo sirva a YHWH e, quando chegam à montanha sagrada, o Sinai, o libertador torna-se o legislador, como se o profeta que libertou e cuidou do povo, agora, sob a lei, tornou-se um legislador, segundo o imaginário de Esdras. Essa leitura, ideologicamente, propõe a substituição do papel profético pelo ministério sacerdotal. Jeremias também apresenta um confronto ideológico onde a Lei torna-se elemento final na relação com Deus (Jr 18:18 – ARA).

Na leitura sacerdotal, a libertação da escravidão egípcia e do sofrimento (Ex 6:4-6 - ARA) foi alterada para uma necessidade cultual (Ex 5:3 - ARA). Os relatos das pragas do Egito foram relacionados com as impurezas. O sangue nas águas, rãs, moscas e doenças, a própria demarcação classificatória com sangue nas portas separando os puros dos impuros e classificando o direito a vida e a morte. No auge da narrativa a declaração de que “vós me sereis reino de sacerdotes” (Ex 19 - ARA) legitima a centralidade da interpretação sacerdotal e a aliança com um povo purificado (Ex 19:10 - ARA).

A utilização desse ideal de purificação é violenta. Desconstrói o humano pela necessidade de purificação da impureza como princípio de classificação. Os dez mandamentos, a partir das estruturas de poder, surgem como leitura sacerdotal e destaca-se o elemento religioso na forma fixa dessas leis. Os primeiros mandamentos relacionados diretamente com o sacerdote e, se lidos de forma poética, os paralelos sinonímicos desenvolvem apenas uma ideia: “não terás outro Deus, não farás imagem e, não adorarás e darás culto”. Nesse contexto a ideologia sacerdotal configurou o sentido de pecado em relação aos ideais sacerdotais. Mesmo os outros mandamentos não parecem estar relacionados com a sociedade, mas com estruturas de controle da vida para prosperidade do reino.

O padrão de aceitação e reprovação foi relacionado com as práticas de culto (Lv 1:4 - ARA)⁴⁵⁹. Na leitura sacerdotal houve uma aproximação religiosa e social, manteve-se o padrão religioso e sacrificial como orientador para as crises sociais⁴⁶⁰. Da perspectiva material a criação do sacrifício pelo pecado, principalmente o pecado por ignorância (Lv 4:13 - ARA), poderia ser uma forma de justificar o sustento das classes sacerdotais que se multiplicaram no retorno do exílio⁴⁶¹. Assim, também o perdão recebeu releitura teológica possibilitando um escape da lógica retributiva “[...] o sacerdote, por essa pessoa, fará expiação do seu pecado que cometeu, e lhe será perdoado.” (Lv 4:35 - ARA)⁴⁶².

O texto de Levíticos faz coro com ideais de Ezequiel quanto à questão da impureza. Legou à ideia de pecado o sentido material por contaminação⁴⁶³, o pecado por contaminação e contágio (Lv 5:1-6 - ARA). Com isso, as ofertas pelo pecado inflacionaram situações típicas da vida. A oferta pelo pecado foi direcionada ao sacerdote que oficiou o sacrifício (Lv 7:7 - ARA). Inclusive o couro referente ao animal sacrificado foi aproveitado pelo sacerdote (Lv 7:8 - ARA).

⁴⁵⁹ RENCKENS, H. *A Religião de Israel*. Rio de Janeiro: Vozes, 1969. p. 137.

⁴⁶⁰ RENCKENS, 1969. p.131ss.

⁴⁶¹ VAUX, R. *Instituições de Israel*. São Paulo: Teológica, 2003. p.462ss.

⁴⁶² VAUX. 2003. p. 485ss.

⁴⁶³ GOTTWALD, Norman K. *Introdução Sócio literária à Bíblia Hebraica*, São Paulo: Paulinas, 1988. p.446.

Toda essa prática foi legitimada como “direito perpétuo” (Lv 7:34 - ARA) no processo de fixação ideológica⁴⁶⁴.

O puro e impuro foi atribuído ao sagrado e a santidade de YHWH, o defensor e libertador do povo, agora “consome” os pecadores (impuros)⁴⁶⁵. Segundo essa episteme o ofício dos sacerdotes de “estatuto perpétuo será isso entre as vossas gerações para fazerdes diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo e para ensinardes aos filhos de Israel todos os estatutos que o SENHOR lhes tem falado por intermédio de Moisés.” (Lv 10: 9b-11 - ARA)⁴⁶⁶. Os interditos alimentares (Lv 11 - ARA) embora não usem os termos diretos para pecado, assumem um sentido equivalente de classificação e exclusão⁴⁶⁷. Os termos podem ser diferentes, porém o tratamento é o mesmo. Dessa forma, a impureza (טָמֵא) também é excludente e classificatória como o pecado, inclusive exige expiação ritual (tratamento das impurezas no livro de Levíticos)⁴⁶⁸.

A identificação negativa do sagrado feminino é um dos principais desenvolvimentos da lógica de puro e impuro⁴⁶⁹. Essa leitura inferiorizou as mulheres devido à “impureza” da gestação e da menstruação (Lv 12 - ARA). Nessa tradição há uma aproximação do sentido de pecado e impureza, de forma que, além de ter o mesmo tratamento, também é requerida uma oferta pelo pecado (תָּאֵן).

No pecado de impureza por contágio havia contaminação por contato até mesmo com a saliva. O cuspe de uma pessoa impura tornava impura a pessoa cuspidada (Lv 15:8 - ARA). Toda

⁴⁶⁴ Uma analítica do poder percebe a relação entre culto, sacerdócio, sacrifício e lucro. A estrutura sacerdotal apresentada no texto bíblico representa uma proposta de controle sobre as massas para sustento sacerdotal. Dessa perspectiva, os textos onde o sacerdócio aparece sem direito a terra eram uma legitimação para o sustento comunitário, inclusive, uma forma de se obter as primícias de todo o povo sem pegar na enxada. Essa proposta ecoa a estrutura da monarquia relatada nos livros de Reis sobre o sustento da elite salomônica.

⁴⁶⁵ Um exemplo dessa aplicação pode ser lido na passagem de Nadabe e Abiú (Lv 10:2-3 - ARA).

⁴⁶⁶ Os sacerdotes foram encarregados da prática classificatória que inclusive era aplicada ao ser humano. A precificação das pessoas era controlada pelo templo e pode ser lida no texto de Levíticos (cap. 27 - ARA). A classificação também autorizava alguns valores diferenciados para judeus em relação aos não judeus. Se um animal morresse de causas naturais, não podia ser comida pelo povo, mas podia ser vendido ou doado a estrangeiros (Dt 14:21 - ARA). O mesmo também se aplica à questão dos empréstimos que, para o povo judeu, não poderia cobrar juros, mas dos gentios, era autorizado (Dt 23:19-20 - ARA). Nesse contexto é fácil entender porque os mandamentos de YHWH não eram uma barreira em situações como as narrativas violentas contra outros povos no texto de Josué. A classificação indicava que a lei era para os judeus (pensando no pós-exílio). Paulo apresenta uma leitura irônica dessa postura em relação à lei (Rm 2:12-29 - ARA)..

⁴⁶⁷ As crises resultantes das leituras de purificação em relação aos ritos alimentares é fortemente presente na formação do cristianismo gentílico em relação ao cristianismo judaico. Paulo trata da questão apresentando uma superação do paradigma classificatório (Rm 14 - ARA).

⁴⁶⁸ Pedersen apresenta uma ligação do puro e impuro no pós-exílio com a monarquia de Canaã. Segundo essa leitura, a classificação é decorrente com a relação com outros povos (Os 9:3; Am 7:17 - ARA), essa compreensão foi intensificada no pós-exílio. PEDERSEN, 1959. p. 275ss.

⁴⁶⁹ A aplicação do puro e impuro ligado à mulher tornou-se uma forma de biopoder, uma manipulação do sagrado para controle social. GALAZZI, Sandro. *Israel na História: seu povo, sua fé, seu livro*. São Leopoldo: Cebi. 2011, p.150-1.

a emissão de sêmen era vista como impureza, inclusive a relação sexual (Lv 15:19 - ARA) e para todas as impurezas houve uma destinação semelhante às do pecado (Lv 15:18 - ARA). Pensando no pecado como forma de interdito social com as diversas formas de expiação da culpa, intriga a diferença do pecado de adultério por ser penalizado com a morte dos adúlteros. Não há expiação. Talvez uma possível radicalização desenvolvida para legitimar o direito de compra das meninas por seus senhores.

Em Ezequiel a leitura do pecado do povo como rebeldia e desobediência (Ez 5:5-8 - ARA), comum à monarquia, soma-se ao sentido sacerdotal de contaminação (Ez 5:11,13 - ARA). Na teologia de Ezequiel houve a purificação daqueles que foram levados em cativeiro e a conseqüente necessidade de extermínio dos que ficaram em Jerusalém para purificação da terra (Ez 6:8-12 - ARA). A violência do extermínio (*hérem*)⁴⁷⁰ foi aceita como ideal de purificação (Ez 9 - ARA), não era uma ação moral, mas uma purificação ritual, pois todos seriam punidos, tanto o justo como o perverso (Ez 21:1-5 - ARA).

No retorno dos exilados a fixação legal reduziu as tensões conceituais pela imposição de uma visão de mundo⁴⁷¹. A chamada teologia do segundo templo assumiu papel central na ideologia oficial e popular⁴⁷². Nessa centralidade política sacerdotal o pecado permaneceu como rebeldia e desobediência, somando-se a estes o sentido de puro e impuro com algumas parcas oscilações como a compreensão do pecado segundo a leitura dos textos de sabedoria.

4.5.5 Influência epistemológica da dominação grega: percepções de fronteira

No retorno do exílio os profetas como Ageu, Zacarias e o livro de Malaquias distanciaram-se do ideal profético pré-exílico. Suas mensagens estão comprometidas com os sacerdotes e o templo, o que indica, inclusive, a centralidade do sacerdote na política nacional e internacional⁴⁷³. Em Zacarias há uma identificação das nações contrárias a Israel como os pecadores a quem Deus vai castigar nos dias do juízo (Zc 1:15, 12:2, 13:1, 14:2-3 - ARA), em várias referências Zacarias diz que todos os povos serão castigados e punidos. Essa leitura desprende-se de seu contexto e, na apocalíptica, o dia do juízo de YHWH se tornou o dia contra todos os pecadores.

⁴⁷⁰ PEDERSEN, 1959. p. 272,273.

⁴⁷¹ GOTTWALD, 1988. p. 430-1.

⁴⁷² GALAZZI, 2007. p.107.

⁴⁷³ “O templo tornou-se símbolo maior” SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e Esperança no Exílio: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas. 2007. p.156.

Em Esdras (9-10 – ARA) o ideal da purificação é uma resposta à situação do povo no primeiro século do retorno. As narrativas do rompimento dos matrimônios com as filhas do “povo da terra” enfatizava a necessidade purificação. No texto de Neemias (cap. 8 – ARA), Esdras propõe como função sacerdotal a imposição da lei que, após a releitura sacerdotal, torna-se lei de Moisés. Confessaram seus pecados e apartaram-se dos impuros (Ne 9:2 -ARA). No texto de Esdras (7:26 – ARA) a lei de Deus foi igualada à lei do rei e a violação de ambas poderia ser penalizada com a morte, desterro, confiscação de bens e prisão⁴⁷⁴.

No período final do império Persa as mudanças com a chegada da dominação grega alteraram a compreensão social e religiosa dos judeus⁴⁷⁵. As adversidades desse período ligaram o conceito de pecado à desordem, uma das principais terminologias dos textos de sabedoria⁴⁷⁶.

À parte da compreensão unificada da teologia do segundo templo e das propostas claramente identificadas como sabedoria grega, pode-se situar textos que representam literaturas de fronteira, como Jonas e Jó com suas propostas de resistência epistemológica em afronta às lógicas dominantes colonialistas descritas em estilos que mesclam a cultura judaica e grega.

A perspectiva narrativa, devido ao seu estilo, pode ser chamada de novelística⁴⁷⁷, comum à literatura grega⁴⁷⁸, mas com propostas diferentes devido a sua releitura da teologia da retribuição e a outra compreensão possível do imaginário sagrado. É perceptível que o contato com o pensamento grego desde a dominação e criação das Alexandrias pode ter aproximado esses textos das tragédias gregas⁴⁷⁹. No texto de Jonas vários conflitos romperam a relação de previsibilidade e imprevisibilidade. Nisso distanciam-se da proposta judaica e aproxima-se do

⁴⁷⁴ O apoio do império Persa na elaboração e fundamentação da lei serviu para reestruturar o povo no retorno do exílio. GOTTWALD, 1988. p. 430-1,

⁴⁷⁵ RUSSEL, D. S. *Desvelamento Divino*. São Paulo: Paulus. 1997, p.35ss.

⁴⁷⁶ A definição para textos de sabedoria é, no mínimo, tensa. Para compreensão desse gênero, prefiro uma proposta mais abrangente que compreende os escritos influenciados, principalmente, pelo período de dominação grega. Entretanto, alguns textos apresentam mudanças nos gêneros literários, abandonando a perspectiva histórica e assumindo uma proposta mais breve e descritiva, em forma de ditados populares. Na literatura bíblica percebe-se textos cujo gênero está mais definido, como Provérbios e Eclesiastes, mas também possui uma espécie de literatura de fronteira, onde o estilo narrativo dialógico hebraico é misturado com os ditos de sabedoria, esse é o caso de Jó. Também, em aproximação a esse período de dominação, é possível que os textos da apocalíptica tenham herdado traços dessa perspectiva de fronteira. Um exemplo é o livro de Daniel que aproxima elementos narrativos, sabedoria e apocalíptica. Para uma compreensão maior dos gêneros pode ser lido o texto de GOTTWALD, 1998. p.477ss.

⁴⁷⁷ GOTTWALD, 1998. p.511.

⁴⁷⁸ ARISTÓTELES. *Da arte poética*. São Paulo: Martin Claret, 2015.

⁴⁷⁹ As tragédias como estilo literário, segundo Nietzsche, diferem da “epopeia que trabalha sempre a partir de uma enorme massa de temas, a tragédia como que aprofunda um tema em especial, retirado da epopeia”. Nesse ponto a análise de Nietzsche é relevante, pois percebe a tragédia como rompimento com a “justiça poética”. Sua leitura da tragédia possui aproximações com a leitura do texto de Jonas. NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Zahar. 2005. p. 14-15.

estilo retórico grego. O texto de Jonas pode ser lido como uma tragédia grega da história judaica. Os ninivitas arrependidos foram aprovados e a postura obstinada de Jonas classificou negativamente o judaísmo religioso. No texto de Jonas há uma disputa sobre a aprovação divina, ela não depende do ser humano, nem de valores morais ou rituais, nem de puro e impuro, mas unicamente de Deus e sua graça (Jn 4:2 - ARA). Essa leitura de fronteira aproxima realidades, possibilita outra história possível, rompe com as estruturas classificatórias de poder colonial e reconhece a deturpação ideológica que o controle da religião promovia.

Seu texto denuncia a religiosidade que usa a palavra de Deus como sentença final, rompendo o diálogo que a palavra representa⁴⁸⁰. Na leitura do texto de Jonas não há utilização do termo ‘pecado’, mas percebe-se a disputa epistêmica sobre o sentido de pecado nas relações classificatórias apresentadas no texto⁴⁸¹. A cosmovisão das estruturas de poder que apresentava a palavra de Deus como sentença classificatória e excludente (pela lei) é contestada pela compreensão da palavra de Deus como proposta de outra história possível para os pecadores (misericórdia)⁴⁸². O livro tenta dialogar com a radicalidade dos intérpretes da lei mostrando que Deus não era tão radical quanto alguns ramos do judaísmo. De certa forma o texto demonstra os norteadores teológicos pós-exílio e experiência de diáspora e fronteira, de um lado o desejo de vingança, e do outro, a compreensão da humanidade como um todo carente da graça de Deus.

Nesse texto, relevante é a posição fronteiriça de Jonas entre judeus e ninivitas, onde é levado a considerar a possibilidade da fronteira como espaço de ação divina.

No texto de Jó a reflexão sobre as ideologias, principalmente em afronta à teologia da retribuição, assume papel de destaque⁴⁸³. A compreensão teológica do pecado, da bênção e da retribuição como padrão divino de julgamento não está isenta das críticas e argumentações de Jó. Assim como o texto Jonas, sua teologia é única⁴⁸⁴. Não parecem diretamente ligados aos profetas ou aos textos sacerdotais, pois propõem outra história possível.

Em Jó a capacidade de análise vivencial confronta a teologia pronta, imposta pela lógica colonialista. Assume uma posição teológica de fronteira e compreende a tradição teológica da

⁴⁸⁰ WOLFF, Hans Walter; MOLTSMANN, Jürgen. *A Bíblia - Palavra de Deus ou palavra de homens?* São Leopoldo: Sinodal. 1970.

⁴⁸¹ A leitura das estruturas classificatórias identifica a diferença entre os judeus fiéis e os estrangeiros, sejam os tripulantes do barco clamando a seus deuses, ou os ninivitas clamando a YHWH, ou ainda a “mamoneira”, são personagens no texto em relação classificatória com a teologia judaica e sua proposta de exclusão pelo puro e impuro.

⁴⁸² Wolff identifica uma relação dialógica na palavra de Deus na narrativa trágica de Jonas, a palavra de Deus não é uma instância final, história única, imposição ideológica, mas está aberta à possibilidade, interage com a realidade e rompe com as estruturas de dominação históricas que tentam controlar a realidade pela previsibilidade. WOLFF, MOLTSMANN. 1970.

⁴⁸³ DIETRICH, Luiz José. *O Grito de Jó*. São Paulo: Paulinas. 1996.

⁴⁸⁴ GOTTWALD, 1998. p. 534.

retribuição, mas permite que a prática vivencial conduza sua reflexão para uma epistemologia outra.

O tema do pecado está no centro de sua discussão, traduzida pela expressão de indignação com o sofrimento do justo e a prosperidade do ímpio⁴⁸⁵. O livro de Jó atesta o sistema classificatório fundado na ideia de pecado como separador entre o justo e o ímpio. A propósito, seu texto reflete sobre essas identidades criadas pela teologia, os “justos” e os “ímpios”⁴⁸⁶. A todo o momento Jó se dispõe a defender sua teologia de fronteira que contesta essa interpretação limitada pela história única e propõe outra história possível, onde o justo sofre, mas, não por castigo divino, e o ímpio prospera, mas, não por auxílio divino. Deveria haver outra explicação possível, outra epistemologia para explicar a desordem estabelecida. A retribuição era incapaz de explicar a realidade com suas ambiguidades, a não ser, por uma narrativa cômica onde Deus e Satanás repudiam sobre a humanidade. Essa teologia era a história única é expressa pelos diferentes “amigos” de Jó, subjugados pela epistemologia de dominação.

Assim, no texto de Jó as discussões com seus “consoladores” eram afrontas à ideologia de poder oculta na teologia que manipulava o imaginário sagrado como padrão de aprovação e reprovação. Os consoladores interpretavam o sofrimento como juízo de Deus sobre os pecados, entretanto, Jó percebe-se tão justo e tão pecador como seus consoladores, por isso, indigno de sofrimento maior imposto por Deus.

No texto de Jó o problema é que Deus não segue o padrão de retribuição em seus relacionamentos com a humanidade, isso porque “o justo sofre e a impiedade e injustiça correm soltas, como os peixes do mar que vagam livremente sem governo” (Hc 1:14 - ARA). Esse ideal de pecado ligado à ideia de ordem e desordem também é entendido no texto dos Provérbios⁴⁸⁷. A aprovação está ligada à ordem e obediência à lei de Deus enquanto a reprovação está em seu oposto. Para o texto de Jó esta lógica está errada porque Deus não tem um relacionamento retributivo com a humanidade e, se possuir, o texto de Jó está disposto a revelar as injustiças desse relacionamento retributivo e Deus com a humanidade.

Os imperialismos e colonialismos mudaram o sentido de pecado. Embora o texto não retrate diretamente, as novas realidades impostas criaram novos imaginários e forçaram leituras

⁴⁸⁵ A discussão sobre o motivo de seu sofrimento justificado por seus “amigos” como sendo consequência de algum pecado serve de fundamento, não apenas para questionar a legitimidade dessa teologia da retribuição que servia como instrumento de controle imperial, mas para propor outra leitura possível.

⁴⁸⁶ O texto desenvolve a aplicação dos termos “justos” e “ímpios” como estruturas formatadoras da realidade, como história única. Essas identidades são questionadas pelo autor no confronto com seus “amigos”. A criação de designações classificatórias serve como estrutura de dominação da subjetividade.

⁴⁸⁷ CERESKO. 2004. p.31ss.

centradas na ordem e desordem como realidades político-religiosas⁴⁸⁸. Os textos de Jó e Jonas são exemplos das mudanças no sentido da ideia de pecado no início do período turbulento que marcou a dominação grega. A estabilidade promovida pela dominação do império persa foi dissolvida pela dominação grega alterando a compreensão de mundo estabelecida. Os resultados dessa crise foram novas leituras, desde as apocalípticas ansiando por uma intervenção divina para reestabelecer a ordem, como outras leituras possíveis. Esse foi o caso das interpretações de Jó e Jonas que releeram a experiência do povo e questionaram os ideais classificatórios legitimados pela noção de pecado. Seus textos revelaram a “caducidade da letra” e questionaram os paradigmas impostos pela “lei divina” que estava em crise devido à dominação grega. Suas propostas não atingiram a longa duração, mas afrontaram a mentalidade que qualificava a relação divina a partir dos paradigmas legais.

4.5.6 Outras percepções de pecado no período grego.

Dentro da diversidade e ambiguidade sobre o termo ‘pecado’, o período grego e começo do período romano ainda reservam alguns acréscimos. As mudanças políticas possibilitaram novas ênfases, como a necessidade de defesa contra as imposições culturais reconhecidas como impuras. A elaboração da Septuaginta incluiu a literatura influenciada pela epistemologia dos sábios aproximando conceitos judaicos e gregos influenciando as epistemologias de sua época.

Para a compreensão das epistemologias sob o período grego, observamos as narrativas do livro de Daniel e Macabeus que preservaram textos de resistência cultural revelando as alterações na epistemologia dominante⁴⁸⁹. Em ambos os textos elementos culturais e litúrgicos são ligados ao sagrado e tratados como grandezas ontológicas, alterando elementos da lógica de experiência/aprovação/reprovação e, por consequência, o sentido de pecado.

As propostas de estudo de Ed Parish Sanders, sobre a relação entre judaísmo e cristianismo⁴⁹⁰, afirmam o desenvolvimento de tradições centrais que representavam a fé e a aliança do povo. O “nomismo da aliança”, termo cunhado por Sanders para descrever o judaísmo do primeiro século, era uma referência a ligação do povo judeu (nacionalismo) com o ideal de aliança. O nomismo representa a centralidade nos rituais de purificação, na

⁴⁸⁸ CERESKO. 2004. p. 35.

⁴⁸⁹ O texto de Daniel é produzido durante a dominação grega reportando ao exílio babilônico como testemunho da ação de YHWH na preservação de seu povo. GOTTWALD, 1998. p.547.

⁴⁹⁰ SANDERS, Ed. Parish. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*, São Paulo: Paulus e Academia Cristã, 2009. p.79.

circuncisão e guarda do sábado. Características principais do judaísmo fiel⁴⁹¹. Essa leitura de fidelidade recebeu maior acento durante a helenização forçada de Israel e da Galiléia, como pode-se conferir no livro de Macabeus (1Mc 1:14-15, 40-50; 60-64 - PAS). Diversos textos apresentam leituras de resistência voltadas para preservar as características consideradas “nomismo da aliança” (rituais de purificação, circuncisão, guarda do sábado). O texto de Daniel também preenche essa categoria de resistência⁴⁹² ao recusar os alimentos impuros (1:8-21 - ARA), em não se prostrar diante de imagens (cap. 3 - ARA) ao preservar as orações rituais e manter a fé mesmo que lhe custasse a própria vida (cap. 6 - ARA). A perseguição e imposição alterou o paradigma epistemológico centralizando as características externas da religião judaica e reconfigurando sentido de pecado (quem não guarda a tradição é pecador. Jo 9:16,31 – ARA).⁴⁹³

Nos textos de resistência à helenização, o pecado foi relacionado com o relaxamento das práticas que caracterizavam a aliança com YHWH (nomismo da aliança)⁴⁹⁴. Em Daniel (cap.9 - ARA), a leitura do pecado em relação à preservação ritual e tradicional pode ser claramente lida. O pecado é tratado como uma questão de puro e impuro (9:24 -ARA) acentuada pela perseguição e imposição cultural da helenização.

Dentre os desenvolvimentos conceituais no período grego destaca ainda o papel da literatura de sabedoria. Os textos conhecidos como sabedoria, os Provérbios, Eclesiastes, Sabedoria de Salomão, Sirácida, representam uma teologia distanciada das epistemologias vinculadas à monarquia, aos profetas e aos sacerdotes. Sua teologia usa uma linguagem diferente para o sentido de pecado. Vincula-o com o “tolo/estulto”, o “insensato” (Pv 14:9 - ARA) o “louco” (Pv 24:9 - ARA). Assim, o pecado é identificado com a falta de conhecimento e com a violência para tirar vantagem dos justos (Pv 1:10 - ARA). No texto de Sabedoria de Salomão o pecado é a insensatez (1:4), as desobediências a Deus (10:1). Em Sirácida (1:26-27) o temor do Senhor expulsa o pecado e a sabedoria é abominada pelos pecadores. O Sirácida também desenvolve um texto de aversão aos pecadores (Sir 12), onde não se devem auxiliar os pecadores (na terceira pessoa), pois Deus os fez para o dia do sofrimento, porque “o Altíssimo

⁴⁹¹ Essa leitura de reconhecimento do judaísmo fiel como característica da aliança também pode ser encontrada no testemunho do livro de Tobias (Tb 1 - PAS).

⁴⁹² RUSSEL. 1997. p.39.

⁴⁹³ A consequência direta da teologia de resistência à dominação cultural grega foi a vinculação do elemento grego como impuro em relação aos judeus. Essa classificação fundamenta a crise na qual o cristianismo gentio precisa se defender das estruturas de dominação judaico-cristãs. No livro de Atos (21:28 – ARA) Paulo é perseguido e preso por ter introduzido um grego dentro do templo. O sentido de pecado passa a ser relacionado com questões culturais de resistência à dominação cultural grega.

⁴⁹⁴ Leitura semelhante também foi produzida nas cartas às sete igrejas no Apocalipse de João em relação à dominação romana (Ap 2-3 – ARA)

abomina os pecadores”. Como o lobo e o cordeiro deve ser a relação do justo e do pecador (13:21), onde esse imaginário entende Deus destruindo as nações dos pecadores (16:10) pois “a reunião dos pecadores é como um amontoado de estopas: seu fim será a fogueira” (21:10).

Coroando este período de escrita, o livro de Salmos propõe diversas releituras sob a lógica classificatória. É o livro dos justos. As ideologias que configuraram o sentido de pecado são lembradas e fixadas em tradições litúrgicas. Assim, a abertura do livro (Sl 1 – ARA) inicia com a classificação de justos e ímpios mediada pela sabedoria e pela teologia de retribuição. Também relembra leituras de superação do pecado em parceria com as propostas de expiação presentes na tradição sacerdotal (Sl 25:7,8,18; 32:1,3,5; 38; 40; - ARA) inclusive como purificação (Sl 51 – ARA).

Esse período está diretamente ligado ao texto do Segundo Testamento representando parte das compreensões epistemológicas quanto ao sentido de pecado⁴⁹⁵.

Ao término desse olhar nos textos do Primeiro Testamento surge a pergunta sobre a definição de ‘pecado’. Realmente há diversidade teológica na formação do termo ‘pecado’, ou trata-se de alterações devido às constantes reconfigurações das estruturas de poder? As mudanças indicam características históricas e sociais, não se trata de uma razão ontológica. Não existe algo como ‘o pecado’. Essa conceituação foi aplicada para tratar das diferenças nas formas de controle impostas. Assim, pecado era a ausência, afronta, desobediência a alguma regra das lógicas de poder instituído. Sua invenção no texto Bíblico segue padrões externos (colonizados) pela necessidade de “legitimação divina” e, na prática social, servia como panóptico sagrado, onde as pessoas cumpriam as leis por medo de Deus que estava em toda parte vendo todas as coisas, castigando os pecadores.

As diferentes respostas conceituais revelam as estruturas de poder manipulando o sentido epistemológico definindo e redefinindo a ideia de pecado. Nota relevante deve ser dada às leituras da resistência que, na defesa do povo, romperam com uma ideia de pecado violenta e segregadora, percebendo-o como característica do ser humano, desclassificando a relação com Deus e possibilitando um caminho não controlado para essa relação.

4.6 Conclusão

Os dois primeiros capítulos serviram para fundamentar a pesquisa pelo olhar pós/decolonial em diálogo com as principais teorias analíticas do poder. A hipótese principal afirma

⁴⁹⁵ GOTTWALD, 1988. p. 487ss.

que a ideia do pecado é uma invenção das estruturas de poder para dominação (biopoder). Nos dois primeiros capítulos foi proposta a relação entre interpretação, epistemologias e formas de dominação. Por meio de pesquisa bibliográfica pretendeu-se provar que uma ideia pode ser usada como instrumento de poder epistemológico, principalmente em sua fixação textual. Nesse capítulo foi desenvolvida argumentação para provar a relação da ideia de pecado fixada no texto da Bíblia como uma estrutura de poder epistemológico.

Em primeiro lugar foi proposta a conexão do termo ‘pecado’ com o contexto pós/de-colonial tanto em sua recepção como em sua fixação escrita. A própria experiência brasileira é testemunho da utilização da ideia de pecado como estrutura de dominação por classificação categórica e o texto bíblico é testemunho da utilização do pecado como estrutura classificatória e excludente. Assim, desses dois testemunhos pode-se inferir o papel da Bíblia como instrumento colonizador a partir da imposição epistemológica promovida pela ideia de “escritura sagrada” onde as violências imperialistas praticadas pelo cristianismo colonizador foram legitimadas historicamente pela ausência de uma leitura pós/de-colonizadora da Bíblia. E, atualmente, na realidade brasileira a ausência de uma leitura crítica pós/de-colonizadora da Bíblia torna possível a continuidade de processos de classificação, exclusão e dominação.

A compreensão do pecado como estrutura de dominação colonial pode ser verificada também por outras compreensões plurais cujo conhecimento subsistiu a colonização. Nessa leitura ressaltou principalmente a proposta dos povos Guarani, no Brasil, onde o pecado estava relacionado com as dificuldades da vida e não exercia pressão classificatória da relação com o sagrado. A possibilidade de outras leituras comprova a dominação epistemológica, principalmente porque está ligada com a experiência de conflito em busca de um poder totalitário.

Na análise do texto Bíblico foi usada a narrativa de Gênesis 4:1-12 por seu impacto retórico. O texto do primeiro assassinato foi analisado em perspectivas pós/de-colonial. O objetivo foi exemplificar a utilização do termo pecado como instrumento de poder desde sua fixação e recepção. Nesse texto e em outros que foram citados, a proposta classificatória excludente é central. Nesse tópico a estrutura legal é apresentada como cúmplice no processo de dominação epistemológica estrutural.

Ao término do capítulo a compreensão da ideia do pecado como estrutura de poder foi apresentada no texto bíblico (Primeiro Testamento) a partir de sua identificação com quatro principais correntes epistemológicas: A monarquia, os escritos de resistência (profetas), os

sacerdotes e os escritos de sabedoria. Essa proposta não seguiu a teoria deuteronomista, mas identificou os quatro grandes discursos por meio de análise da linguagem, como formadores de metanarrativas que configuraram a epistemologia popular demarcando conceitos diversos para o sentido de pecado, revelando seu papel como estrutura de poder manipulada de acordo com a necessidade de controle de cada época.

Em cada linha o pecado assumiu um discurso diferente. Na monarquia era desobediência; nos profetas era a opressão do povo; nos sacerdotes era a impureza, nos sábios, era a insensatez. Dessa forma cada estrutura epistemológica regulou o sentido de pecado de acordo com sua necessidade de poder.

Nesse capítulo, por meio de análise bibliográfica e identificação no texto bíblico, foi desenvolvida a comprovação da hipótese principal de que a ideia de pecado é uma estrutura de poder inventada de acordo com as necessidades locais e fixada em texto (Bíblia) que assumiu papel epistemológico fundamente do imaginário mundial.

5 POSSIBILIDADES PÓS/DE-COLONIAIS NA BÍBLIA E TEOLOGIA

O caminho traçado até o momento foi desenvolvido a fim de entender a utilização do pecado como invenção para legitimar diversas estruturas de poder e manter o controle ideológico sobre o povo. Na formação estrutural das sociedades o pecado foi desconectado da experiência, transformado em aprendizado por repetição e usado como instrumento ideológico de controle e dominação. O pecado tornou-se uma grandeza ontológica relacionado com a sabedoria divina para legitimar o controle da vida. As sociedades elaboraram/elaboram seus códigos legais e definiram/definem o sentido de certo e errado. Quem controla essa elaboração, controla a vida. A invenção do pecado não é uma referência às características do ser humano enquanto não-divino, mas, do pecado enquanto criação social para controle por estar desconectado da experiência reproduzindo ideais classificatórios e excludentes⁴⁹⁶.

Nas leituras bíblicas apresentadas, identificou-se mecanismos de poder relacionados com a utilização da escrita para controle. Em razão das diversas disputas de poder presentes no texto, a Bíblia não pode ser lida como história única, mas como testemunho do conflito entre as epistemologias de dominação e resistência. A fixação escrita da Bíblia como livro único (a septuaginta e, posteriormente a Bíblia hebraica dos judeus palestinos e a Bíblia cristã) promoveu a fusão de diferentes propostas de leitura da realidade, de forma que textos de resistência (ex. profetas populares, novelas e escritos de resistência) foram organizados ao lado dos textos da ideologia oficial (p.ex. Pentateuco) e, com isso, propuseram a formação de um cânon plural e ambíguo.

Esses processos de fixação na escrita da Bíblia receberam diversas influências. Nessas disputas, os sistemas de dominação se estabeleceram sobre as formas de resistência. As ideologias da monarquia e de dominação sacerdotal galgaram longa duração por meio de suas estruturas e aparatos legitimatórios. O reino, a lei, os exércitos, as guerras, a defesa e administração, o comércio, o templo, os rituais, os escritos sagrados e os cultos atuavam como instrumentos legitimatórios que exerceram fixação e controle enquanto que as formas de resistência enfraqueceram por não demandarem estruturas de fixação.

As teorias analíticas do poder, sobretudo as propostas pós/de-coloniais servem como propostas para uma metodologia de leitura bíblica atenta às formas de dominação presentes nas

⁴⁹⁶ Numa perspectiva não racionalizada (anterior aos sistemas organizados por leis), o sentido de erro e acerto estaria diretamente relacionado com as respostas biológicas de prazer e dor. No entanto, segundo a pesquisa de Hannah Arendt (ARENDR, 2002, p.8ss.), os pré-conceitos são padrões necessários nas formas classificatórias de pensamento que, agindo por seleção e classificações, tornam o não-racional em racionalidade (classificação por repetição) e com isso possibilitam a banalidade do mal. ARENDR, 1998. p. 361.

epistemologias do texto bíblico e da recepção histórica destes. Neste capítulo será empreendido um olhar em continuidade ao Primeiro Testamento e estudado da perspectiva de desobediência epistêmica, da compreensão das dinâmicas classificatórias e das propostas de fronteira como possíveis alternativas para outra teologia possível.

5.1 A razão pós/de-colonial: o pecado entre o “velho” e o “novo”

A razão pós/de-colonial percebe uma relação de continuidade entre Primeiro e Segundo Testamentos na persistência de disputas sobre os conceitos de pecado entre o império, os sacerdotes e as formas populares de resistência⁴⁹⁷. Além dessa leitura, há uma relação de descontinuidade pela desconstrução do pecado enquanto instância classificatória.

Os escritos do Segundo Testamento surgem no vácuo deixado pelos profetas de resistência do Primeiro Testamento. O Segundo Testamento assume a crítica contra as estruturas de dominação imperialistas, legitimando a possibilidade pós/de-colonial. A separação ideológica entre Primeiro e Segundo Testamentos é usada nesse trabalho com fins pedagógicos, porque, na análise conceitual do pecado não há separação, mas continuidade.

Os mesmos conceitos sobre o pecado podem ser identificados nos escritos do Primeiro e Segundo Testamentos, ainda que seu sentido tenha sido aglutinado por um único termo, as diferenças podem ser percebidas nos contextos⁴⁹⁸. Puro e impuro⁴⁹⁹, o pecado como desordem, desobediência e violação da lei⁵⁰⁰, o sofrimento como punição dos pecados⁵⁰¹, a injustiça como

⁴⁹⁷ O contexto político e ideológico do Segundo Testamento não muda em relação ao Primeiro Testamento. A história estrutural (longa duração) pode ser lida na dominação do império romano assim como no contínuo papel de governo que os sacerdotes atuavam. JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Pesquisas de História Econômico Social no Período Neotestamentário. São Paulo: Paulus, 2012.

⁴⁹⁸ A diversidade de termos do Primeiro Testamento foi reduzida a um único termo no grego (*hamartia*). Essa redução não alterou a percepção múltipla da comunidade, assim, a diversidade continua e pode ser identificada nos diferentes contextos.

⁴⁹⁹ O pecado identificado com o puro e impuro é um sentido preservado com intensidade semelhante ao sentido de desobediência. Sua presença no Segundo Testamento pode ser lida nas diversas classificações ligadas às práticas de purificação e desobediência. Quanto à aplicação sua presença divide-se em textos onde o pecado recebe tratamento do escritor mantendo a perspectiva ideológica do Primeiro Testamento ao lado da teologia de dominação e noutros, é identificado na libertação e afronta a leitura classificatória do pecado (Mt 9:10-11; 11:19; 26:28; Mc 1:4; Lc 5:8; 6:32; 7:34,37, 19:7; Jo 1:29; At 5:31; 22:6; 26:18; 1Co 6:18; Gl 2:15; 1Tm 1:19; 1Tm 5:22; Hb 1:3; 2:17; 5:3; 7:26; 10:4-8, 18, 26; Tg 2:9; 4:8; 2Pe 2:14; 1Jo 1:7-10; 3:4-9; - ARA).

⁵⁰⁰ O sentido de pecado como desobediência passível de castigo divino desenvolveu-se graças ao contexto de invasão e exploração romana. O conceito de pecado na monarquia (contra o rei) foi atualizado no Segundo Testamento, mas manteve a ideia de desobediência contra a lei sendo exaltada com a proposta de uma expectativa de juízo futuro pelos erros. A aplicação desse sentido nos textos está dividida entre leitura dos escritores a favor dessa aplicação e leituras de superação dessa relação classificatória (Lc 18:11; Jo 9:2,16; Mt 1:21; 9:2,5; 18:21; 26:45; Mc 1:4-5; Lc 1:77; Lc 13:2; 15:7; Jo 8:7; At 3:19; 25:8; Rm 5:13, 19; 6:15,18, 23; - ARA)

⁵⁰¹ O sofrimento como resultado do pecado remonta à teologia da retribuição. A longa duração pode ser lida na cura do paralisado “estão perdoados os teus pecados” (Mt 9:2 – ARA), na cura do geco de nascença em João (9:2

pecado⁵⁰², a individualização do conceito de pecado⁵⁰³, identificação do sofrimento como castigo pelo pecado⁵⁰⁴, presença que indica continuidade estrutural de longa duração, enfim, o próprio cristianismo era entendido como outra forma de judaísmo⁵⁰⁵.

Foi na separação das comunidades (judaica e cristã) que, segundo Theissen, forma-se um “Segundo” Testamento⁵⁰⁶. A literatura bíblica apresentou o sentido de pecado ligado à lógica de retribuição como explicação para os sofrimentos e ambiguidades da vida. O sentido de puro e impuro como critérios de reprovação e aprovação divina teve continuidade. A grande ausência desse período foi a leitura crítica profética, a teologia dos vigilantes, espaço preenchido pela literatura reconhecida como Segundo Testamento, onde as disputas de poder permitiram mais um olhar sobre o pecado. Assim, nas cartas paulinas e nos evangelhos a matriz principal da leitura sobre o pecado confere ao Segundo Testamento um *status* de novo na desconstrução do pecado enquanto campo de disputa conceitual. Com isso a Bíblia também é história do pecado, testemunha do surgimento, desenvolvimento e término.

– ARA) e nos textos paulinos sobre a alegria nas provações. Essa tradição paulina demonstra o rompimento com a lógica retributiva de sofrimento como resultado do pecado.

⁵⁰² O pecado como injustiça e opressão dos mais fracos, tema principal dos textos de resistência do Primeiro Testamento, é quase ausente no Segundo Testamento (Rm 2:8; 1Pe 2:24 por paralelismo; Jo 19:11 - ARA). Quem melhor desenvolve o conceito de pecado como injustiça é Paulo (principalmente Rm cap. 6 - ARA). Apresenta sua crítica contra a ideia de Lei em relação ao pecado (Rm cap. 7 - ARA), revelando assim o pecado como demanda estrutural (Rm 3:20; 5:13 - ARA) o corpo oferecido às estruturas de poder como instrumento de justiça (biopoder em Paulo Rm 6:13 - ARA), a graça como libertação do poder estrutural do pecado (Rm 6:14, 6:16 -ARA) como um poder arrematador que paga soldo (Rm 6:23 -ARA), aliado à lei e a morte (1Co 15:56 - ARA). A alteração literária demonstra alteração epistêmica. Assim, a ausência de testemunhos sobre opressão e injustiça como pecados, demonstra uma alteração no paradigma. Segundo os conceitos apresentados no texto de Paulo, parece haver uma disputa de poder entre a percepção individual do pecado (subjetividade colonizada) e a percepção coletiva pela imposição estrutural. Os textos de Cristo como salvador dos pecadores pode ser entendido como rompimento estrutural com essa ideologia de controle e dominação objetiva e subjetiva.

⁵⁰³ No Segundo Testamento há um desenvolvimento da teologia dos salmos quanto à individualidade no tratamento do pecado. A espiritualidade litúrgica desenvolveu conceitos de responsabilidade individual do pecado (Sl 1:1,5; 25:7-8; 26:9; 32:1-5; 38:3,18; 51:1-13; o pecado da comunidade 79:9; 85:2). Essa leitura individualizada percebida nas tradições litúrgicas revela o impacto ideológico da lei e da episteme que relaciona o pecado a estruturas classificatórias da relação com Deus. Essa leitura do pecado recebe maior tratamento no Segundo Testamento, pois surge como uma estrutura de poder colonizadora e opressora, em razão disso Paulo trata do pecado no corpo e a libertação do pecado pela condenação do pecado na carne (Rm 6:6; 6:12; 7:20-25; 8:10; Tg 1:15; 5:15,16,20; a carne pecaminosa Rm 8:3 - ARA).

⁵⁰⁴ Nas leituras de sofrimento como resultado do pecado pode-se ler o texto de Ananias e Safira, preservando as leituras de violência sagrada pelo assassinato atribuído ao Espírito Santo (Atos 10:1-5). Outras leituras são produzidas revelando a presença do conceito na comunidade e pode ser lidos nos textos de libertação dessa ideologia, esse é o caso do texto sobre a mulher do fluxo de sangue (Mt 9:20ss – ARA) e de outros onde a compreensão do sofrimento é aliada a um olhar de aplicação da justiça divina como no caso da cura do cego de nascença em Jo (cap. 9 – ARA), textos com aplicação dessa ideologia também podem ser lidos na apocalíptica, principalmente nos textos do Apocalipse de João que retoma as leituras do retorno do exílio, principalmente em Zacarias, no desejo de condenação das nações opressoras (Zc 1-2; Ap cap. 18 -ARA).

⁵⁰⁵ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo, São Paulo: Sinodal, Paulus. 2004. p.199ss.

⁵⁰⁶ THEISSEN, 2009. p. 227ss.

O pecado como instância classificatória, como paradigma alienador, instrumento de imposição e controle da ordem criada pelas elites, recebeu novo fôlego na lógica de retribuição legal-religiosa via experiências do exílio e pós-exílio, produzindo justificativas para o sofrimento em conexão com a ideia de juízo divino.

A desconexão com a vida e o vínculo com padrões ideológicos metafísicos aplicados ao imaginário de Deus possibilitou a eternização do pecado pela centralização dos defeitos da humanidade. O pecado, nessa ideologia, aliou o sentido de desobediência, impureza ritual e fraqueza humana que, pelas estruturas religiosas, alcançou *status* de longa duração, como verdade estrutural, dominando o senso comum e depondo qualquer outra história possível. Tornou-se história única.

Ao olhar o texto bíblico como história do pecado, identifica-se as disputas pelo controle ideológico e, segundo uma leitura pós/de-colonial, o clímax da Bíblia (Primeiro e Segundo Testamentos) é o rompimento das estruturas de poder classificatórias ocultas, principalmente, na ideologia do pecado. Essa compreensão foi bem desenvolvida nas cartas paulinas, principalmente, Gálatas e Romanos. Entretanto, no outro lado da disputa, a estrutura de longa duração promoveu controle ideológico pela prática de doutrinação onde o pecado foi eternizado por sua leitura ontológica em relação a não-divindade humana, tornando-se um contínuo sistema classificatório que perpassa os testamentos.

Olhar para a Bíblia como dois testamentos dificulta a compressão e reduz o conflito com as estruturas de poder que perpetuam sua dominação pela classificação da humanidade a partir de paradigmas ideológicos opressores, como o doutrinação do pecado⁵⁰⁷. A linguagem usada para “velho” e “novo” pressupõe uma mudança na perspectiva epistemológica. Entretanto, o “novo” tem um momento de disrupção, mas também um retorno às estruturas de poder pelo doutrinação e classificação. Assim, ironicamente, o “Novo” Testamento testemunha a continuidade nas disputas pelo biopoder, incluindo a comunidade cristã nesse campo de disputa, revelando que o opressor vive dentro do oprimido⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ A divisão em Novo e Velho Testamentos induz a uma compreensão de desenvolvimento, mesmo a leitura que usa os termos primeiro e segundo, também acabam por resultar nessa possibilidade. O problema da perspectiva pós/de-colonial é a compreensão da Bíblia enquanto estrutura de longa duração. A percepção das estruturas de dominação e controle perpassa os testamentos, inclusive se impondo até a atualidade. Assim, da perspectiva do poder, não há primeiro e segundo, ou novo e velho, pois ambos remetem às mesmas estruturas de dominação ideológica.

⁵⁰⁸ O biopoder como instrumento de controle é perpetuado no Segundo Testamento pela leitura doutrinação da fé cristã como história única. Assim, o próprio texto testemunha o desenvolvimento da comunidade de Jesus tornando-se uma estrutura religiosa, afastando do paradigma das comunidades de Jesus testemunhado nos evangelhos e, trazendo consigo, as estruturas de dominação formatadoras da subjetividade e formadoras de subalternidades comuns às disputas de poder de longa duração.

Ler Jesus sem perceber as relações de poder ocultas na epistemologia dominante e no sistema classificatório de aprovação e reprovação, transformou a comunidade de Jesus no cristianismo (religião oficial), uma zelosa propagadora da episteme dominante. Assim, pela preservação da doutrina do pecado, aquela que deveria ser testemunha da libertação, expandiu e perpetuou a escravidão ideológica por toda a humanidade⁵⁰⁹. Ao invés de acabar com a classificação, teceu novas roupagens para formas antigas de classificação e exclusão.

Dessa perspectiva, se essa teologia conformista e favorável às estruturas de dominação fosse desenvolvida antes da queda do templo, o cristianismo não teria motivos para se separar do judaísmo. Entretanto, com o surgimento da igreja separada do judaísmo, surge o “Novo” Testamento⁵¹⁰, resultado das disputas pelo biopoder, que, no fim, subjugado pelos sistemas doutrinários, perpetuou as estruturas de poder classificatório.

5.2 A teologia na fronteira: Paulo, os gentios, a lei e o pecado

O pensamento de fronteira, estudado e defendido pelos pensadores das teorias pós/de-coloniais, é propriedade da humanidade, presente em diversas situações de exílio e diáspora. No texto Bíblico, pode-se apontar para propostas de fronteira no Primeiro e Segundo Testamentos. Os textos do chamado segundo e terceiro Isaías (a partir do capítulo 40 do livro de Isaías), pode ser estudado como amostra de leituras de fronteira que propuseram entre-lugares e romperam com paradigmas étnicos. Suas leituras serviram, inclusive, de base para elaboração do pensamento paulino. Também pode-se apontar para textos de Mateus e Tiago que atuaram entre comunidades judaicas e cristas, os textos das comunidades joaninas que atuaram entre samaritanos e gentios e as comunidades paulinas que atuaram entre judeus cristãos e gregos. Para fins de recorte, será usada a proposta de Paulo, como amostra típica, modelo de teologia de fronteira.

A teologia paulina surge na fronteira. As cartas paulinas surgem como escritos de resistência, foram formadas nas experiências de fronteira e transculturalidade. Paulo retomou elementos da experiência de diáspora e fronteira do povo hebreu para ler a realidade das comunidades judaico-cristãs em território greco-romano⁵¹¹. Nessa teologia, Paulo propõe a

⁵⁰⁹ Segundo a proposta de leitura que compreende a “invenção do pecado” como estrutura de dominação a continuidade na pregação do pecado como elemento regulador da relação com o sagrado fez como que a igreja se tornasse discípula das estruturas de poder e não da leitura de resistência nos evangelhos. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Martin Claret. 2016, p. 278.

⁵¹⁰ THEISSEN, 2009. p.233-4.

⁵¹¹ Paulo identificou em sua experiência como missionário no mundo grego a conexão com as profecias de Isaías sob a ideia de Evangelho. Assim, na carta de Romanos apresenta a leitura de fronteira rompendo com paradigmas

inclusão dos gentios na aliança abraâmica pela superação dos conceitos de pecado e impureza usados como instrumento de classificação da relação com Deus⁵¹². A questão judaico-gentílica tornou-se o centro do pensamento paulino⁵¹³. A crise judaico-gentílica revelava a presença do pecado como história de longa duração resistindo às rupturas propostas pela comunidade de Jesus e ao clímax do rompimento estrutural na cruz de Cristo.

As leituras que Paulo realiza nos textos de Isaías (dêutero e trito Isaías) resgatam propostas multiculturais formuladas num contexto colonizador. Ele interpreta o cântico do Servo de YHWH⁵¹⁴ como teologia de fronteira, adaptando a teologia judaica às novas realidades de exílio, possibilitando até a inclusão de povos estrangeiros na relação com o sagrado entendendo o papel de Israel como mediador dessa relação⁵¹⁵ e identificando seu ministério direcionado aos gentios⁵¹⁶ como anunciador da boa-nova.

A realidade de exílio possibilitou uma interpretação onde os exilados tinham uma missão de promulgar o direito às nações⁵¹⁷, de serem mediadores da aliança e luz para os povos, chegando ao clímax em Isaías (49:6 – ARA) quando afirma que “[...] pouco é o seres meu servo,

classificatórios excludentes que favoreciam a perseguição dos cristãos judeus em Roma. “Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus, o qual foi por Deus, outrora, prometido por intermédio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras, com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor, por intermédio de quem viemos a receber graça e apostolado por amor do seu nome, para a obediência por fé, entre todos os gentios, de cujo número sois também vós, chamados para serdes de Jesus Cristo.” (Rm 1:1-6 – ARA). Dunn apresenta a leitura do Evangelho na carta aos Romanos como continuidade em relação ao Primeiro Testamento. DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus. 2011. p.366.

⁵¹² A nova perspectiva sobre Paulo analisa a inclusão dos gentios em relação à aproximação e redução dos conflitos entre Judeus e Gentios no cristianismo. DUNN, James, D.G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: Um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. São Paulo: Academia cristã, 2009. P.370ss. Segundo a proposta pós/de-colonial, embora o Segundo Testamento trate de conflitos entre Judeus e gentios no cristianismo primitivo o meio escolhido por Paulo é uma proposta de teologia de fronteira. Por ela, o objetivo é romper com os paradigmas que legitima a classificação para justificar que não há diferença, pois Deus trata todos com igualdade (Rm cap. 1-5 – ARA).

⁵¹³ STENDAHL, Krister. *Paul among Jews and Gentiles: and other essays*. Minneápolis: Fortress press. 1976.

⁵¹⁴ A leitura do cântico do Servo de YHWH pode ser desenvolvida como teologia de fronteira. No exílio babilônico os judeus não foram apenas exilados, mas constituíram algo novo. Sua teologia não foi o resultado da preservação da fé javista, mas uma construção a partir do diálogo multicultural com a Babilônia. Uma das novas leituras percebeu o papel do povo como evangelizadores (portadores da boa nova) da lei de YHWH para os outros povos (Is 42; 49; 50; 52; 53), desde os cananitas no retorno até as nações (percepção mundial da época).

⁵¹⁵ “Sim, diz ele: Pouco é o seres meu servo, para restaurares as tribos de Jacó e tornares a trazer os remanescentes de Israel; também te dei como luz para os gentios, para seres a minha salvação até a extremidade da terra” (Is 49:6 – ARA).

⁵¹⁶ Paulo propõe uma teologia de fronteira em aproximação ao ideal diaspórico do exílio. Em seu contexto empreende o cumprimento das profecias pela pregação do evangelho aos gentios (Rm 1:1-6 -ARA).

⁵¹⁷ Paulo empreende uma releitura. Na tradição da Babilônia a promulgação da lei seria o caminho da salvação (Is 42:1-4; 49:1-6), pois a justiça reestabeleceria o direito dos oprimidos (Is 42; 53), assim, Paulo entende o evangelho como o anúncio dessa boa nova onde o direito dos oprimidos seria reestabelecido, mas não pela lei e, sim, por Cristo onde, para Deus, toda diferença e classificação foi superada.

para restaurares as tribos de Jacó e tornares a trazer os remanescentes de Israel; também te dei como luz para os gentios, para seres a minha salvação até a extremidade da terra”.

O “novo”⁵¹⁸ anunciado na teologia de fronteira do livro de Isaías ressurgiu na experiência e textos de Paulo. Herdeiro de uma realidade profundamente classificatória, segundo os textos de Atos dos Apóstolos, Paulo é surpreendido com a inclusão dos gentios na aliança, tratados por Deus como iguais, independente de tradições e práticas rituais (At 14:27 - ARA)⁵¹⁹. A ideia de ‘novo’ foi relida por Paulo como nova epistemologia que rompe com as estruturas classificatórias e permite a inclusão dos gentios no povo de Deus.

Essa possível narrativa ecoa a relação de Paulo com a fronteira, possibilitando entender suas leituras inclusivas rompendo com a teologia oficial⁵²⁰. Desde sua experiência cultural, Paulo se apresenta como um pensador de fronteira. Está sempre entre mundos. Entre Tarso e Jerusalém, entre a filosofia estoica e o pensamento judaico, entre gregos e judeus, tinha formação judaica e foi chamado aos gentios, era apóstolo dos gentios, mas seu apostolado foi contestado nas próprias comunidades judaico-cristãs, era um pregador da graça e valorizava a lei como santa, rompe com o sistema classificatório na relação com Deus e se considera o maior dos pecadores, era perseguidor e foi perseguido⁵²¹. A diversidade e a ambiguidade estão intimamente ligadas à sua teologia.

Inicia seu ministério em Antioquia, numa comunidade judaico-cristã com uma compreensão múltipla do judaísmo que se reunia sob a grandeza da lei mosaica⁵²². No primeiro

⁵¹⁸ Na tradição do Primeiro Testamento, o tema do ‘novo’ surge na esperança de retorno do exílio. “Tu, ó Sião, que anuncias boas-novas, sobe a um monte alto!” (Is 40:9 – ARA), “Eis que as primeiras predições já se cumpriram, e novas coisas eu vos anúncio” (Is 42:9 e outros – ARA). Essa proposta de ‘novo’ ressurgiu na teologia paulina como proposta de fronteira, onde o novo é a proposta de um entre-lugar onde judeus e gentios podem ser identificados por Deus sem mediação de parâmetros classificatórios, como iguais “E, assim, se alguém está em Cristo, é nova criatura; as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas.” (2Co 5:17 – ARA), “Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura.” (Gl 6:15 – ARA), “aboluiu, na sua carne, a lei dos mandamentos na forma de ordenanças, para que dos dois criasse, em si mesmo, um novo homem, fazendo a paz,” (Ef 2:15 - ARA).

⁵¹⁹ GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: As Comunidades cristãs da primeira geração*. Vol.7. São Leopoldo, São Paulo: Cebi, Paulus. 2011. p.80ss.

⁵²⁰ A teologia desenvolvida no exílio babilônico, em sua perspectiva multicultural, não foi desenvolvida como teologia oficial. As crises com a dominação grega viabilizaram um contexto de rigidez ideológica imposto pela teologia oficial. “O judaísmo oficial no pós-exílio colocou a religião de YHWH numa camisa de força, isto é, estabeleceu leis rígidas que impediam a livre ação do espírito de Deus.” GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: Período Grego e Vida de Jesus*. Vol.6. São Leopoldo, São Paulo: Cebi, Paulus. 2011. p.95. Diante disso compreende-se a crise estabelecida nas comunidades judaico-cristãs pela inclusão e rompimento promovidos pela teologia paulina em sua proposta de fronteira. DUNN, 2009. p.370ss.

⁵²¹ BORNKAMM, Gunther. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme. 1979. p.45ss.

⁵²² O início do ministério cristão para Paulo se deu em contexto de fronteira. A comunidade de Antioquia representava uma aproximação desse ideal. Entretanto, não pode-se incorrer no anacronismo ao entender que a comunidade, cujos judeus com sólida formação na tradição judaica, tenham constituído uma comunidade cristã, antes mesmo dos cristãos se entenderem como cristãos. Dessa perspectiva entende-se que a proposta de fronteira é compreendida pela aceitação de gentios, mas, ainda assim, eram submetidos à imposição das leis mosaicas.

momento, a proposta judaico-cristã de Antioquia não era um problema para Paulo. Entretanto, após sua experiência pastoral e missionária o cuidado por suas ovelhas reconfigurou sua teologia, levando-o a uma leitura de unidade que superou as diferenças culturais da inclusão dos gregos nas comunidades judaicas⁵²³.

“Procedi, para com os judeus, como judeu, a fim de ganhar os judeus; para os que vivem sob o regime da lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da lei, embora não esteja eu debaixo da lei. Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei.” (1Co 9:20-21, ARA)

O desafio da teologia na fronteira era possibilitar uma compreensão do sagrado que não fosse excludente, mas que respeitasse as diferenças e reconhecesse o sagrado sobre todos. Sua teologia pode ser lida como abertura de portas para o diálogo com outras culturas e outras experiências com o sagrado. Não tratava apenas da fronteira cultural entre gregos e judeus, mas das fronteiras entre o humano e o sagrado, de onde desenvolve outra história possível para interpretação dos conflitos da carne e do espírito. Na fronteira entre filosofia e teologia, confronta a imposição colonialista da lógica dualista que sustentava o paradigma classificatório pela exaltação do espírito e exclusão da carne.

Na fronteira Paulo afronta o dualismo e sustenta a ambiguidade. Expõe na carta aos Romanos (7:25 – ARA) que “graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor. De maneira que eu, de mim mesmo, com a mente, sou escravo da lei de Deus, mas, segundo a carne, da lei do pecado.” Não propõe a resolução da ambiguidade, pois, criaria um sujeito quimérico ao excluir o humano do humano (pensamento dualista Persa, Grego e Judeu), antes, confronta a estrutura de dominação e propõe uma vida com Deus que abrange a ambiguidade, o simultaneamente justo e pecador de Lutero.

DUNN, James D.G. *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM press. 2006. p.154ss.

⁵²³ Outra proposta possível parte a compreensão que a comunidade de Antioquia era, desde o princípio, um cristianismo mais distante do judaísmo e, desde o princípio, não circuncidava os cristãos convertidos, sendo que essa crise surgiu com o desenvolvimento e crescimento dos cristãos influenciando e colocando em risco a cultura judaica nas comunidades judaico-cristãs. Dessa perspectiva, Paulo é compreendido como proposta de resistência às estruturas de dominação. Essa proposta é desenvolvida em DUNN, 2006. Nessa tese, não sigo o paradigma apresentado por DUNN. Entende-se que, a leitura da comunidade de Antioquia deve seguir os parâmetros do judaísmo, tendo o cristianismo como uma expressão do judaísmo palestino. Dessa forma, os cristãos gentios que eram incluídos na comunidade deveriam seguir os padrões do judaísmo do segundo templo que iniciou o processo de inclusão dos gentios, conforme afirma DUNN, James D. G. *Beginning from Jerusalém*. Michigan: Eerdmans. 2009. p. 416ss. A partir dos textos paulinos em comparação ao texto de Atos, é possível que a crise tenha se desenvolvido a partir da experiência de Paulo na primeira viagem missionária. Incluir os gentios, independente da lei e a tradição judaica foi entendido como afronta ao judaísmo cristão, até então, fiel às tradições judaicas. Paulo parece ter encontrado um parâmetro classificatório na teologia judaica que tratava os gentios conversos com diferença em relação aos judeus, essa diferença estava condicionada à leitura da lei judaica (Gl cap. 2 – ARA).

A teologia nascida na fronteira, sob o olhar de Ezequiel, proclama uma “nova” compreensão de Deus, um rompimento com os parâmetros coloniais de dominação do imaginário sagrado pela fixação da divindade a locais específicos, assim, “aconteceu no trigésimo ano, no quinto dia do quarto mês, que, estando eu no meio dos exilados, junto ao rio Quebar, se abriram os céus, e eu tive visões de Deus” (Ez. 1:1 - ARA).

A teologia de Paulo propõe a inclusão e aceitação da pessoa independente de qualquer lógica classificatória da relação com Deus. Não se trata de uma teologia licenciosa, onde tudo pode, Paulo continua sustentando a conservação de valores relevantes para a vida⁵²⁴. Paulo não pede a eliminação de uma realidade em razão da outra, mas afirma a possibilidade ambígua⁵²⁵. A realidade de fronteira vivenciada por alguns teóricos do pós-colonialismo contém essa difícil compreensão de viver em outra cultura sem desvalorizar sua própria cultura, afirmando a necessidade de ambas⁵²⁶. É o que Paulo quis dizer ao afirmar que “todos pecaram e carecem da glória de Deus” (Rm 3:23 – ARA)⁵²⁷. Não é uma interpretação universalista sobre o pecado, ou condenatória quanto à humanidade, mas inclusiva, da perspectiva de Deus⁵²⁸.

No contexto da carta aos Romanos, a crise entre gentios e judeus agravou-se contra os judeus⁵²⁹. Criticando as teologias que justificavam uma “diferença” entre judeus e gentios,

⁵²⁴ Paulo propõe um rompimento com os paradigmas classificatórios que se valiam da lei para condenar uns e exaltar outros. Com isso não propõe uma teologia licenciosa. Mas entende que da parte de Deus para com a humanidade há paradigma classificatório. Com isso não anula a necessidade de cuidados para com a vida, com as práticas e responsabilidades sociais. Assim, vai escrever várias prescrições sociais voltadas para relação comunitária (ex. 1Co cap. 5-10; Rm 14-15 - ARA).

⁵²⁵ Paulo não elimina o judeu para formar o cristão. Pelo contrário seu texto se apresenta como fronteira onde é possível ser cristão e judeu, inclusive, juntos. “Porque, sendo livre de todos, fiz-me escravo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. Procedi, para com os judeus, como judeu, a fim de ganhar os judeus; para os que vivem sob o regime da lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da lei, embora não esteja eu debaixo da lei. Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei. Fiz-me fraco para com os fracos, com o fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns”(1Co 9:19-22 – ARA).

⁵²⁶ Esse é o desafio de uma teologia que se pretende pós/de-colonial. Assumir a posição de fronteira e propor uma leitura do sagrado que valorize a própria experiência sem destruir a experiência do outro. Afinal, fora da compreensão imperialista que animava o desejo de dominação, a proposta do cristianismo deve retornar para a comunidade de Jesus e se importar com o outro.

⁵²⁷ Paulo poderia apenas reproduzir a teologia judaica com a utilização do pecado como forma de dominação, entretanto, na sua proposta de fronteira, percebe a ação do pecado em ambos os lados, seja judeu ou gentio, ambos estão sob o jugo da lei, por isso, diante de Deus não há diferença.

⁵²⁸ A leitura do texto “pois todos pecaram e carecem da glória de Deus” (Rm 3:23 – ARA) sem considerar o contexto de disputa classificatória incorre na compreensão de uma proposta ontológica do pecado. Como se Paulo estivesse discorrendo sobre a humanidade. Entretanto, no conflito entre Judeus e Gentios, a proposta desse texto é inclusiva, pois, segundo o ramo da teologia que Paulo está afrontando, os judeus não eram contados com os pecadores e já tinham a graça de Deus. Dessa forma, ao afirmar ‘todos’, Paulo está dizendo: inclusive aqueles dentre os judeus e judeu-cristãos que, devido à lei, se entendem sem pecado. Dessa perspectiva o pecado em Paulo deixa de ser uma estrutura classificatória e excludente para tornar-se uma estrutura inclusiva, onde ‘todos’ se tornam iguais perante Deus.

⁵²⁹ GASS, 2005. p.14-15

Paulo, nos três primeiros capítulos, prova que “para com Deus não há acepção de pessoas” (Rm 2:11 - ARA). Nos textos em que Paulo trata do pecado como algo que precisa ser deixado em razão de um novo caminho, o “velho-homem” e as “paixões da carne”, são passagens que precisam ser entendidas em contexto social, como práticas a serem abandonadas para um bem-viver e não em perspectiva do relacionamento com Deus

O problema, segundo Paulo, não estava no pecado enquanto realidade individual ou social, pois para tratar deste a lei foi escrita. O problema estava nas teologias classificatórias que possibilitavam uma prática vivencial “sem pecado”⁵³⁰. Em resposta a essa ideologia classificatória excludente que utilizava a lei para legitimar o poder de uns sobre os outros, afirmou que “todos pecaram” (Rm 3:23 – ARA). A teologia paulina propôs uma prática de desobediência epistêmica para com a lei. Somente dessa forma poderia romper com o pecado como uma grandeza ideológico-classificatória.

Para compreensão da relação de Paulo com a lei na cultura judaica, o texto de Sanders *Paulo, a lei e o povo judeu*⁵³¹ apresenta a relação da lei e da tradição oral como elementos classificatórios. Sua tese foi seguida por outros autores da nova perspectiva paulina. Defende que existia uma prática classificatória a partir de três elementos: a guarda do sábado, os rituais de purificação e a circuncisão, que chamou de ‘nomismo da aliança’⁵³², termo que cunhou para expressar uma espécie de reconhecimento classificatório que a prática dessas tradições fornecia para a comunidade. Essa leitura classificatória pode ser observada em João (cap.9 - ARA), onde Jesus é julgado como pecador por que não guardava o sábado.

Relevante para uma compreensão pós/de-colonial é o livro de Franz Himkelammert, *A maldição que pesa sobre a lei*⁵³³, onde Paulo foi estudado a partir de uma compreensão sociopolítica da lei em perspectiva da teologia da libertação. Assim, Himkelammert entende

⁵³⁰ Paulo afronta a teologia classificatória e excludente denunciada na Carta aos Gálatas “Quando, porém, vi que não procediam corretamente segundo a verdade do evangelho, disse a Cefas, na presença de todos: se, sendo tu judeu, vives como gentio e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus? Nós, judeus por natureza e não pecadores dentre os gentios, [...]” (2:14-15 -ARA). O texto insinua que a proposta classificatória estava apoiada na diferenciação classificatória que tratava uns como pecadores e outros como “não pecadores”. É conhecido que na tradição judaica havia a compreensão de que todos somos pecadores, entretanto, é possível que alguns grupos tenham radicalizado a diferenciação classificatória, motivo inclusive porque Paulo estaria justificando isso para os gálatas que tinham recebido um grupo “anti-paulino”.

⁵³¹ SANDERS, 2009. p. 35.

⁵³² Nomismo da Aliança: [nomos=lei] Termo usado para designar um status de favorecimento em que o povo judeu, ou pelo menos, alguns judaísmos do século primeiro, viam-se salvos, incluídos na aliança, não pelo cumprimento da lei, mas pela graça de Deus a Abraão onde a lei serviria apenas de confirmação dessa aliança. Mais tarde Dunn vai restringir o sentido do termo nomismo da aliança aos sinais distintivos do judaísmo: circuncisão, purificação alimentar e guarda de dias. SANDERS, 2009. p. 35ss.

⁵³³ HIMKELAMMERT, 2012. p. 141ss.

que Paulo, em sua denúncia ao papel opressor da lei, já reconhecia em sua época a ação estrutural do pecado, onde a própria lei tornava-se um instrumento opressor⁵³⁴.

Assim, a inclusão dos gentios na comunidade judaica era uma afronta direta ao nomismo da aliança devido ao não cumprimento de elementos da tradição e cultura judaica⁵³⁵. A circuncisão era o principal problema, não apenas por tratar-se de prática vergonhosa entre os gregos, mas pela dificuldade da prática em idade adulta. Diante disso, Paulo produziu diversos textos sob a hermenêutica pós/de-colonial não apenas apresentando uma realidade de fronteira, mas também em desobediência à epistemologia dominante por sua prática classificatória/excludente. A carta aos Gálatas e aos Romanos possuem os principais desenvolvimentos desse questionamento epistêmico.

Começamos a olhar as cartas de Paulo onde seu desenvolvimento contra as epistemologias de dominação é menor e avançamos para as principais denúncias. Nas primeiras, a lei é relacionada com a morte, sendo a força do pecado (1Co 15:56 - ARA), e chamada por Paulo de ministério da morte e da condenação em oposição ao ministério de uma nova aliança que vivifica (2Co 3:7,9,6 - ARA). A lei é o escrito de dívida removido inteiramente por Cristo (Cl 2:14 - ARA).

Paulo, em perspectiva pós/de-colonial, promove uma releitura da justiça de Abraão questionando a lei como forma de classificação e apresentado a fé como única forma de classificação aceitável (Gl 3 - ARA). Continua reformulando a epistemologia ao questionar o texto de Deuteronômio (cap.28 - ARA) e sua recepção na tradição judaica, incluindo Cristo dado em resgate da maldição da lei (Gl 3:13- ARA). Era uma releitura da promessa rompendo com a epistemologia judaica, apresentando a inclusão dos gentios na promessa desde Abraão (Gl 3:15ss -ARA).

Na carta de Romanos todo seu esforço concentra-se em provar que todos são iguais perante Deus, não há privilégios, e a lei não deve ser usada como forma de classificação, pois “não há um justo se quer” (Rm 3:10 - ARA) e por isso, “sem lei, se manifestou a justiça de Deus” (Rm 3:21 - ARA), rompendo com a lógica classificatória afirma que todos são justificados gratuitamente pela graça (Rm 3:24 - ARA).

⁵³⁴ “A justiça da lei condenou Jesus e com razão. A partir desse fato, Paulo viveu a catástrofe da própria lei em seu cumprimento, a maldição que pesa sobre a lei. O fato de saber agora que a justiça pelo cumprimento da lei leva à injustiça e à morte”. HIMKELAMMERT, 2012. p. 88.

⁵³⁵ Não guardar o sábado é entendido como uma violação da lei. “Por isso, alguns dos fariseus diziam: Esse homem não é de Deus, porque não guarda o sábado. Diziam outros: Como pode um homem pecador fazer tamanhos sinais? E houve dissensão entre eles”. (Jo 9:16 – ARA)

Seguindo de perto a leitura de Sanders, pode-se também confirmar sua tese no confronto epistêmico que Paulo propõe ao reler a circuncisão desfazendo-a como sistema classificatório (Rm 4:9-12 - ARA)⁵³⁶. Essa releitura de Paulo apresenta diversas propostas de rompimento epistemológico, no entanto, é preciso ter em mente que Paulo é um teólogo de fronteira. Assim, não está se desfazendo da lei, continua afirmando sua importância e valor (Rm 7:12 - ARA), inclusive pessoalmente, como praticante (1Co 9:20 - ARA). Sua crise é com o sistema de classificação da relação com o sagrado.

A experiência de Paulo é uma metanóia, um voltar a ver, uma mudança do ponto de vista do qual se vê o mundo e se age nele. Tira o pecado. Por isso, Paulo nunca fala de arrependimento com relação ao que fez antes de sua metanoia. Era falso, mas isso não era pecado, mas o pecado, para o qual não pode haver perdão, devendo ele ser tirado. O pecado é tirado na metanóia. Esse chamado à metanóia é o julgamento para o qual Jesus veio ao mundo⁵³⁷.

Segundo Himkelammert o poder classificatório do pecado seria desfeito pela eliminação desse pecado como estrutura classificatória. O pensamento de Paulo desenvolve-se na ambiguidade, não acaba com o pecado, mas apresenta outra leitura possível em Romanos (cap.7 - ARA) onde é apresentada a solução de fronteira, “Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor. De maneira que eu, de mim mesmo, com a mente, sou escravo da lei de Deus, mas, segundo a carne, da lei do pecado” (Rm 7:25 - ARA).

Quanto ao pecado, Paulo promove desconstruções epistemológicas e também mantém algumas leituras e valores tradicionais. Não entende o pecado diretamente como uma invenção para manipulação do povo, embora trate do tema com profunda liberdade. Em Romanos (cap. 3 - ARA), por exemplo, Paulo, em sua postura universalista, não está interessado em falar do pecado como uma grandeza ontológica⁵³⁸, não é uma aula sobre um tema, mas um confronto, Paulo possui um interlocutor que precisa ser considerado⁵³⁹. Seu interlocutor está defendendo e/ou acusando os judeus de possuírem, graças à lei, uma relação “especial” com Deus (Rm 3 - ARA), que Paulo confronta, afirmando não haver distinção.

⁵³⁶ SANDERS. 2009. p.126ss.

⁵³⁷ HIMKELAMMERT. 2012. p.89

⁵³⁸ Diversos textos de Paulo são tratados com anacronismo-cristão tendendo a ler Paulo como se já existisse uma comunidade cristã disputando sua teologia com a teologia judaica.

⁵³⁹ A retórica paulina é um tema importante na leitura pós/de-colonial isso porque enfatiza o elemento dialógico que fundamenta o discurso. Assim, a compreensão do texto paulino depende fundamentalmente do reconhecimento de seu interlocutor que, nos textos em questão, está disputando a ideia de pecado segundo uma lógica classificatória judaica radical e excludente. Para uma compreensão da retórica nas cartas Paulinas pode-se ler o artigo de FERREIRA, Moisés Olímpio. A argumentação paulina em discurso dirigido a judeus não convertidos de Antioquia da Pisídia. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, 173-202, 2012.

O livro de Salmos apresenta uma espécie de teologia dos justos⁵⁴⁰ que pode retratar um dos possíveis contextos em que os textos de Paulo surgiram. A leitura de Paulo sobre o pecado era uma contra-ideologia, pois “não há distinção” (Rm 3:22 – ARA) na relação com Deus. Na utilização da expressão ‘todos pecaram’, Paulo não estava incluindo os gentios, mas referindo-se a grupos judeus e judeu-cristãos que se consideravam superiores aos gentios-pecadores, como se não tivessem pecado, por isso questionavam essa teologia onde “Cristo torna-se ministro do pecado” (Gl 2,17 – ARA).

Nessa leitura a compreensão de universalismo em Paulo é aceitável, o problema é a interpretação ontológica da ideia de Paulo sobre o pecado. Paulo não está tratando de um tema filosófico, mas de um problema local nas comunidades judaico-cristãs, uma questão de prática-pastoral, buscando uma solução na proposta de fronteira .

Num contrapé, revelando o rumo da pesquisa, as principais teologias bíblicas utilizadas para leitura de Paulo em comunidades cristãs têm forte ênfase na leitura ontológica do termo ‘pecado’. Nas obras de James D. G. Dunn sobre a teologia paulina, percebe-se a tendência comum de ler o pecado a partir de grandezas ontológicas desconsiderando os discursos e disputas de poder que motivaram o texto (realidade dialogal da narrativa). Dunn, em sua obra *A Teologia do Apostolo Paulo* aborda a questão do pecado como se Paulo estivesse falando sobre o “lado obscuro do caráter humano”⁵⁴¹, como uma “toxina” e, embora tenha feito uma profunda pesquisa no contexto de Paulo para compreensão popular do termo pecado em relação com a tradição classificatória, não percebeu essa tendência ideológica, apenas tratou do tema em perspectiva ontológica, como se essa fosse a intenção de Paulo. Também promove essa leitura na análise de Romanos no comentário *World Biblical Commentary*⁵⁴². Até discorre sobre o conflito, mas quanto ao pecado, retoma a universalidade do pecado na humanidade.

Para o biblista Udo Schnelle, na sua obra *Paulo, vida e pensamento*, a proposta de análise do conteúdo paulino acompanha o desenvolvimento e contexto histórico, inclusive na análise dos textos que justificam a separação de Paulo da comunidade de Antioquia para um ministério missionário autônomo, entretanto, quanto à questão do pecado, propõe uma explicação antropológica entendendo o pecado como uma dimensão ontológica⁵⁴³.

⁵⁴⁰ A teologia litúrgica de Salmos desenvolve a proposta de uma teologia dos justos sob o paradigma da teologia da retribuição. Dessa forma prega que os justos serão abençoados, enquanto os pecadores perecerão. Icônico nessa leitura é o salmo 1. SCHÖKEL, Luiz Alonso; CARNITI, Cecilia. *Salmos (1-72): Traducción, introducciones y comentario*. Vol. 1. Navarra: Evd. 1992. p.122.

⁵⁴¹ DUNN, James D. G. *A Teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 115.

⁵⁴² DUNN, James D. G. *Romans 1-8*. Word biblical commentary Vol. 38a. Dallas: Word Books Publisher. 1998. p.210.

⁵⁴³ O pecado existe já antes da Lei/Torá e também sem a lei/Torá, mas somente por meio da lei/Torá, o pecado se torna um poder que condena diante de Deus. O pecado não nasce pela lei/Torá e, nesse sentido, não pode ser

A *Teologia do Novo Testamento* de Leonhard Goppelt apresenta o pecado como definição originária da percepção de quem tem a Torá como princípio, mas não avança para compreensão e utilização ideológica do termo⁵⁴⁴, antes mantém o sentido de pecado como grandeza e concentra sua leitura na posição de Jesus diante do pecado, percebendo a ação de Jesus como inclusão, mas não tratando do pecado como estrutura classificatória de exclusão⁵⁴⁵. Goppelt ainda propõe uma análise do testemunho apostólico, analisa a justificação, mas não trata do conceito de pecado em Paulo e, na sua explicação da justificação, aproxima-se de uma leitura ontológica do conceito de justificação⁵⁴⁶.

Cerfaux na obra *O Cristão na Teologia de Paulo* também trabalha o sentido de pecado pela perspectiva ontológica. O que também fazem Kümmel na sua *Síntese teológica do Novo Testamento* e Bultmann em sua *Teologia do Novo Testamento*. Segundo a pesquisa de Schweitzer⁵⁴⁷, essa prática de considerar o pecado na teologia de Paulo em perspectiva ontológica pode ser percebida em toda história da pesquisa e tradição paulina.

Nos estudos da nova perspectiva paulina, embora não aborde a questão com a amplitude da perspectiva pós/de-colonial, Ed P. Sanders, no livro, *Paulo, a Lei e o Povo Judeu*, apresenta relevantes considerações sobre o papel da lei em sua relação com a ideia de pecado apresentando a lei como algo além da Torá, como instrumento de distinção e classificação pela prática do que seriam as “obras da lei”⁵⁴⁸.

C. D. Dodd, no livro *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*⁵⁴⁹ desenvolve com perícia a compreensão do pecado segundo influência externa e cultural, mas termina por tratar do pecado como grandeza ontológica. Käsemann, na obra *New Testament Questions of Today*⁵⁵⁰ apresenta um artigo sobre justificação onde propõe confrontos entre a teologia de Paulo e o pensamento judaico, mas relaciona sua proposta a conceitos universais do pecado, sem tratar da possível questão ideológica em que o termo está envolvido.

Por outro lado, na perspectiva latino-americana, os artigos se aproximam de uma leitura que compreende os mecanismos de classificação e exclusão. O artigo de Elza Tames, *Como*

equiparado a ela, mas o poder do pecado revela-se somente devido à lei/Torá, ao despertar a paixão que é utilizada pelo pecado para imperar sobre o ser humano. Nesse contexto, o encontro com a lei/Torá dominada pelo pecado dá-se no plano antropológico no mandamento individual. SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2010. p. 424.

⁵⁴⁴ GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2002. p. 151ss.

⁵⁴⁵ GOPPELT, 2002. p.154.

⁵⁴⁶ GOPPELT, 2002. p.368,379.

⁵⁴⁷ SCHWEITZER, Albert. Paul, and his interpreters: a Critical History. London: Adam & Charles Black, 1912.

⁵⁴⁸ SANDERS, 2009. p. 91-105, 148-9

⁵⁴⁹ DODD, C. D. *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1978.

⁵⁵⁰ KÄSEMANN, Ernst. *New Testament Questions of Today*. London: SCM Press.1969.

*entender la Carta a los Romanos?*⁵⁵¹ desenvolve uma leitura a partir dos conflitos com as estruturas de poder, a “injustiça, justiça e justificação; os binômios pecado\graça, lei\fé, morte\vida, carne\espírito; e o senso de eleição”⁵⁵² (tradução nossa). Aponta que o contexto imperialista Romano definiu os elementos contextuais como a cultura escravocrata que servira de base para elaboração teológica paulina. Tamez também identifica a proposta classificatória como forma de dominação.

Aqui deve ser enfatizado: 1) a situação de exploração, opressão, pobreza e repressão daqueles que não tinham mérito. Esta situação é apresentada e elogiada como civilização e progresso, 2) a divisão estratificada demais da sociedade, onde poucos eram considerados dignos. A dignidade é atribuída por méritos: econômicos, nobreza ou poder em algum cargo político. Somente aqueles pertencentes a uma das famosas ordenanças: senador, cavaleiro ou decurião. A aristocracia das províncias poderia adquirir a cidadania romana para serem reconhecidos, mas em troca de submissão às políticas do imperador romano⁵⁵³ (tradução nossa).

Para Tamez, a chave fundamental para leitura da carta aos romanos é a exclusão⁵⁵⁴, “As leis de mercado, judiciais e ético-culturais não são suficientes, pois estão sujeitas aos interesses dos que estão no poder.”⁵⁵⁵(tradução nossa). Toda essa exploração era interpretada ideologicamente sobre o paradigma sagrado. Uma epistemologia de dominação comum aos impérios. Diante disso, a resposta de Paulo, segundo Tamez, não é apenas um grupo de práticas sociais, mas contém uma proposta teológica que traduz como injustiça/pecado. Embora o texto de Paulo não faça citação ao império como origem da injustiça, sua teologia é

[...] um estudo da situação romana da perspectiva dos pobres quer estabelece imediatamente o vínculo entre o poder do pecado e a situação socioeconômica; entre a justiça de Deus e a justiça do império, entre a graça de Deus que concede sua justiça como um presente (contra a impossibilidade prática do ser humano de realizá-la) e o mérito de status, riqueza e poder que governa a lei imperial.⁵⁵⁶ (tradução nossa)

⁵⁵¹ TAMEZ, Elza. *¿Como entender la carta a los Romanos?* RIBIA, 20, Quito, Equador: CLAI, 1995.

⁵⁵² “injusticia, justicia y justificación; los binomios pecado\gracia, ley\fe, muerte\vida, carne\espíritu; y el sentido de elección.” TAMEZ, 1995. p. 76.

⁵⁵³ “Aquí habría que subrayar: 1) la situación de explotación, opresión, pobreza y represión de los que no tenían méritos. Esta situación es presentada y alabada como civilización y progreso, 2) la división demasiado estratificada de la sociedad, donde pocos eran considerados dignos. Se es digno por méritos: económicos, de nobleza, o tener poder en algún cargo político. Solo eran respetables los pertenecientes a uno de los famosos ordines: senador, caballero o decurión. La aristocracia de las provincias podía adquirir ciudadanía romana para ser reconocido, pero a cambio del sometimiento a las políticas del emperador romano”. TAMEZ, 1995. p. 77.

⁵⁵⁴ TAMEZ, 1995. p. 82.

⁵⁵⁵ “Las leyes del mercado, judiciales, y éticoculturales no son suficientes, pues están sometidas a los intereses de los que tienen el poder”. TAMEZ, 1995. p. 82.

⁵⁵⁶ “[...] um estudo da situação romana desde la perspectiva de los pobres hace inmediatamente la ligazón entre el poder del pecado y la situación socio-económica; entre la justicia de Dios y la justicia del imperio, entre la gracia de Dios que otorga su justicia como don (frente a la imposibilidad práctica Del ser humano de realizarla) y el mérito de status, riqueza y poder que rige la ley imperial.” TAMEZ, 1995. p. 82.

Tamez propõe o pecado na carta paulina de uma perspectiva das relações de poder,

Observe que Paulo usa o termo pecado (*hamartia*) no capítulo três, não antes. Em 1-2, ele fala apenas injustiça (*adikia*). A prática de injustiça por todos perverteu o verdadeiro conhecimento de Deus. Isso fez com que a verdade fosse capturada pela injustiça. O pecado é a sociedade invertida, na qual todos os seres humanos são cúmplices de sua prática de injustiça. Essa ausência de justiça/ausência do Deus verdadeiro levou Paulo a teologizar sobre o pecado de Adão. O Império Romano não foi a primeira ou a única experiência de dominação dos povos; portanto, deve haver algo mais profundo no ser humano que o torne responsável pelas injustiças e se envolva nelas. Porque, em um momento, adquirem autonomia e se tornam estruturas de relações sociais de pecado, incontroláveis e escravizadoras de todos os seres humanos. Isso se chama pecado (*hamartía*).⁵⁵⁷ (tradução nossa)

Na proposta de Tamez pode-se citar referências a Neill Elliott e Richard Horsley que têm desenvolvido pesquisas pós/de-coloniais na carta aos romanos. Também lemos a proposta da teologia da libertação de entender o pecado como realidade estrutural, questionando as palavras usadas para justiça e justificação.

Além dos méritos de sua leitura ligada a uma reflexão que considera as estruturas de poder, pontua-se que sua reflexão ainda não identificou em Paulo a proposta de uma teologia de fronteira. Assim, Tamez afirma “É claro que havia pessoas boas, piedosas e honestas, mas dentro de um sistema corrupto e dominado pelo pecado, elas são arrastadas pela lógica pecaminosa; as boas intenções e as boas leis são impotentes”⁵⁵⁸ (tradução nossa). Nisso a proposta de perceber o pecado estrutural da teologia da libertação distancia-se das analíticas do poder concentrando-se apenas na percepção histórica do poder, em sua dimensão estrutural, sem percebê-lo como dinâmica essencial. Ou seja, o pecado estrutural só existe porque também é pessoal. As estruturas atuam ligadas aos mecanismos de satisfação dos desejos, sejam eles quais forem. Do contrário, em realidades não estruturais não existiria o pecado, o que a própria história analítica do poder já desconstruiu, inclusive, na atualidade, a prática teológica brasileira desconfia dessas leituras dualistas na análise histórica do poder.

⁵⁵⁷ “Nótese que Pablo utiliza el término pecado (*hamartía*) en el capítulo tres, no antes. En 1-2 no habla más que injusticia (*adikia*). La práctica de injusticia de todos pervirtió el conocimiento verdadero de Dios. Eso llevó a que se cautivara la verdad en la injusticia. Pecado es la sociedad invertida, en la cual todos los seres humanos son cómplices por su práctica de injusticia. Esta ausencia de justicia/ausencia del Dios verdadero, le llevó a Pablo a teologizar sobre el pecado desde Adán. El imperio romano no era la primera ni la única experiencia de dominación de los pueblos, por eso, tiene que haber algo más profundo en el interior del ser humano que le hace responsable de las injusticias y se enreda en ellas. Porque, en un momento, dado éstas cobran autonomía y se tornan en estructuras de relaciones sociales de pecado, incontrolables y esclavizadoras de todos los seres humanos. A eso se le llama pecado (*hamartía*)” TAMEZ, Elsa. La codicia y el pecado estructural. *Estudios de Religión*, v. 24, n. 38, 12-24, jan./jun. 2010

⁵⁵⁸ “Por supuesto que había personas buenas, piadosas y honradas, pero dentro de un sistema corrupto y dominado por el pecado, estas son arrastradas por la lógica pecaminosa; las buenas intenciones, las leyes buenas quedan impotentes.” TAMEZ, 2010. 12-24.

Entre os pesquisadores pós/de-coloniais de Paulo, destaca-se Neil Elliott que, na carta de romanos, afirma profunda correlação com a ideologia imperial. Analisa a carta da perspectiva do poder e afronta o particularismo e etnocentrismo, propondo uma via multicultural. Entretanto, pondera o risco de uma opção universalista que reduz toda a diversidade a uma proposta cultural única, salvadora, o que, segundo Elliott, a própria história do cristianismo já demonstrou ser uma forma disfarçada de opressão⁵⁵⁹.

Relevante em sua abordagem é a compreensão de que o discurso de Paulo sobre o pecado nos três primeiros capítulos de Romanos não tem pretensão categórica, mas apenas conflitiva⁵⁶⁰.

Nas pesquisas pós/de-coloniais o imaginário do pecado nas cartas paulinas, até o presente momento, têm pouco desenvolvimento, assim como as propostas pós/de-coloniais para interpretação da Bíblia.

5.2.1 Outra história possível: O fim do pecado

Para Paulo a questão do pecado não era uma grandeza ideológica, mas um problema comunitário. No texto de Gálatas (2:21 – ARA), por exemplo, Paulo descreve o enfrentamento com as comunidades de Antioquia e Jerusalém. Isso porque aproximadamente vinte anos após a crucificação, a imposição legal marcava no judeu-cristianismo o estabelecimento da lógica classificatória anuladora da graça de Deus revelada em Cristo. O problema não era o pecado pelo pecado ou a lei pela lei, mas a realidade classificatória excludente que surgia dessas leituras. Essa denúncia estava presente no pensamento de Paulo pela tríade: Lei – Pecado – Morte.

Para Paulo, a vitória sobre a morte, também era vitória sobre o pecado e, por isso, vitória sobre a lei (1Co 15:56; 2Co 3; Rm 4:15; 5:13; 6:14; 7:4,6,8; 8:2; 10:4; Gl 2:19; 3:24; Ef 2:15; Cl 2:14 - ARA). Assim, como a carne e o pecado, a lei não era uma grandeza ideológica, mas uma necessidade ambígua, importante, porém, não demarcadora da relação com Deus (Rm 2:12; 3:21 - ARA). Era considerada “santa, justa e boa” (Rm 7:12 - ARA) e, ao mesmo tempo, instrumento de poder e exclusão a serviço do pecado (Rm 7:7-25 - ARA). Por isso, questionou

⁵⁵⁹ SEGOVIA; SUGIRTHARAJAH. 2007.p. 195

⁵⁶⁰ "These passages were never meant to demonstrate 'the sinfulness of every human' (Stowers 1994: 192). Some liberation theologians have applied an anthropological hermeneutic here, reading 'the problematic of Judaism' as a cipher for 'religious humanity' or 'civilization' or 'law' (for example, Miranda 1974: 160–92; Segundo 1986: 12–24; Pietrantonio 1986: 12–24; da Silva Gorgulho 1993: 144; Comblin 1993: 476; Gonzáles Faus 1993: 534). SEGOVIA; SUGIRTHARAJAH. 2007.p.201

a lei sem negá-la (Rm 3:27- ARA). Era uma proposta de fronteira onde era possível viver com lei e sem lei, como judeu e/ou como gentio, isso porque a relação com Deus estava acima dessa realidade classificatória etno/sócio/geográfica (1Co 9:20-21 - ARA). O pecado não é um pensamento lateral na teologia Paulina⁵⁶¹. Paulo empreende esforço para repensar a epistemologia que regia o conceito de pecado, caminha no sentido de contestar o pecado como estrutura classificatória da relação com Deus. Afirma que “o aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei” (1Co 15:56 - ARA). O fim do pecado estava diretamente relacionado com lei, de forma que, o fim da lei também seria o fim do pecado. Nessa proposta ficam claros seus textos sobre o fim da lei (Rm 10:4 -ARA), e o morrer para a lei (Rm 7:6, Gl 2:19 -ARA), pois, “sem lei está morto o pecado” (Rm 7:8 -ARA), e também “[...] o pecado não é levado em conta quando não há lei” (Rm 5:13- ARA).

Para Paulo já estamos libertos do pecado (Rm 6:18-22 - ARA)⁵⁶², em outras palavras também pronuncia que “bem-aventurado o homem a quem Deus jamais imputará pecado” (Rm 4:8 - ARA), cabe nessa proposta de desobediência a inclusão e utilização do termo “Graça” em paralelos antitéticos com a lei e o pecado, “onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 5:20 - ARA) e, o reino do pecado é superado pelo reino da graça (Rm 5:21 - ARA). Essa estrutura/conceito/episteme do “[...] pecado não terá domínio sobre vós; pois não estais debaixo da lei, e sim da graça” (Rm 6:14 - ARA). A graça no pensamento de Paulo surge como novo paradigma epistemológico que sustenta sua proposta não-classificatória da relação com Deus⁵⁶³.

⁵⁶¹ A leitura paulina segundo os paradigmas teológicos contemporâneos continua desenvolvendo o ideal ontológico e centrando sua teologia em elementos da teologia sistemática que parte de um ideal cosmogônico de libertação e salvação final. O centro da teologia de Paulo está na disputa de poder ideológico entre uma teologia inclusiva ou excludente. Dessa perspectiva o pecado não exerce papel lateral, mas está no centro do discurso. A classificação e condenação acontecem devido ao pecado que, em sua história, na leitura paulina, chega ao fim no testemunho revelado em Cristo de que não há classificação na relação do homem para com Deus, apenas graça. “Da parte do ser humano, entretanto, nada precede à graça senão indisposição e até mesmo rebelião contra a graça”. LUTERO, Debate sobre Teologia Escolástica, In: *Obras Seleccionadas*, Vol 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 1987. p.16.

⁵⁶² Ressalto que na proposta de Paulo, não está anulando o pecado como realidade. Essa afirmação só seria possível com nossa divinização (não-humanidade). A libertação do pecado é uma afirmação em relação a Deus. O pecado é desfeito enquanto instrumento classificatório.

⁵⁶³ *KHARITES*: Interessante a escolha do termo ‘Graça’ (*Charis*) para retratar a superação do paradigma classificatório ocultado no conceito de pecado. Na mitologia grega as Graças (*charites*) eram deusas da concórdia, da prosperidade familiar, da verdadeira alegria, consideradas filhas de Zeus. “Quanto menos a beleza é ambiciosa para governar, maior é a sua vitória; e quanto menos homenagem exigir, mais livremente será pago. Essas são as ideias incorporadas nos caridosos”. THEOI GREEK MYTHOLOGY. Acesso em 31/12/2019. Disponível em: <<https://www.theoi.com/Ouranios/Kharites.html>>. Nessa proposta a graça de Deus poderia ser comparada à ideia de bênção da tradição hebraica. Indicava também uma relação não mediada por estrutura de poder, a Graça estava na inversão do poder, isso porque o poder já era visto como violento e impositivo. Assim a graça era uma boa disposição da divindade para com seus fiéis, independente de estruturas de poder. Assim, com o próprio termo ‘Graça’ Paulo empreende uma releitura da relação com Deus como não mediada, não comprada por práticas rituais. O que os Judeus entendiam como bênção, agora, estendido aos gentios.

O contexto dessa teologia paulina não é ontológico, mas dialógico⁵⁶⁴. Não é a construção de um discurso sobre a natureza humana. A questão tratada não é sobre o pecado como característica da natureza humana, mas a relação com Deus mediada pela lei que classifica o pecado. Assim, Paulo entende que o fim da lei enquanto paradigma classificatório da relação com Deus é ao mesmo tempo, fim da consideração negativa do pecado, o que afirma ao dizer que “o pecado não é levado em conta” ou ainda, “jamais imputará pecado”, ou seja, a relação com Deus não é classificada a partir dessa ideia de pecado. O pecado enquanto razão ontológica existe como característica negativa do ser humano, mas, não em relação a Deus. Para Paulo a ressurreição de Jesus, estendida a todos os pecadores, eliminou a lei e o pecado como parâmetros classificatórios da relação com Deus.

Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus. Porque a lei do Espírito da vida, em Cristo Jesus, te livrou da lei do pecado e da morte. Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa e no tocante ao pecado; e, com efeito, condenou Deus, na carne, o pecado, a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós, que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito. (Rm 8:1-4, ARA).

Paulo propõe uma mudança no paradigma epistemológico legal. A lei “do pecado e da morte” tornou-se instrumento classificatório e excludente, por isso, em Cristo, Paulo identificou a lei “do Espírito da vida” que considera a pessoa pecadora como filho(a) de Deus invalidando o pecado como estrutura classificatória e proporcionando um preceito legal que não exige a eliminação do humano no humano e, por isso, pode ser cumprido, não na fraqueza da carne, mas na grandeza do Espírito. A lei do Espírito da vida é uma nova estrutura, uma proposta de fronteira, continua sendo lei, mas foi desenvolvida de forma a aceitar o humano no humano.

5.2.2 A Graça como proposta de desobediência epistemológica

A conclusão do pensamento paulino é a graça como proposta de desobediência epistêmica. Quando Paulo assume a proposta pós/de-colonial, utiliza o termo ‘graça’, não como grandeza teológica, ainda não existe uma teologia formada sobre o termo. Antes utiliza-o como teologia de fronteira, por isso, embora sua proposta de inclusão seja abrangente, não deve ser lida como impositiva. Não é uma imposição obrigatória para que haja salvação dos povos, mas

⁵⁶⁴ A dialogicidade da teologia paulina pode ser estudada a partir de estudos na retórica grega aplicados à compreensão dos textos paulinos. AGUIAR, Adenilson Tavares. *Retórica e Teologia nas Cartas de Paulo: Discurso, Persuasão e Subjetividade*. São Paulo: Academia Cristã. 2012.

um distensor, rompimento com as tensões que a lei produzia. É lida como proposta de desobediência epistêmica em afronta à lei e ao pecado como estruturas classificatórias. A ‘graça’ é apresentada como ação divina, um padrão de classificação não regulado por estruturas de poder, por isso, regulado pelo amor incondicional como paradigma de inclusão.

Por isso, a ‘graça’ é prova do amor de Deus por todos (Rm 5:8 - ARA) proposta de uma nova lógica relacional que supera o pressuposto classificador da lei onde “o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor.” (Rm 6:23 - ARA).

As leituras anacrônicas, por outro lado, partem de pressupostos cristãos para interpretação paulina da graça. Logo no princípio do cristianismo, nos pensadores da igreja, o tema da graça foi tratado de forma ontológica, ignorando a leitura dialógica das cartas paulinas. Ao tratar da graça, Paulo está confrontando um grupo dentre os diversos tipos de judaísmo de sua época⁵⁶⁵. Segundo a pesquisa de Sanders, que iniciou a pesquisa voltada para a compreensão da nova perspectiva paulina, a graça já era um paradigma epistemológico no judaísmo⁵⁶⁶. O problema foi a inclusão dos gentios e a extensão da graça para as comunidades sem nenhum vínculo com a cultura e tradição judaica. Segundo essa leitura a teologia paulina da graça era um confronto ao judaísmo “nomista da aliança” que tinha em algumas práticas judaicas uma forma de classificação da relação com Deus.

Nos textos paulinos a disputa judaica é comprovada nos conflitos com a igreja judaico-cristã de Jerusalém (At 15 - ARA) e nos desdobramentos na carta aos Gálatas e aos Romanos concluindo na prisão de Paulo narrada em Atos (cp.21 - ARA)⁵⁶⁷. Nesses textos a epistemologia paulina confronta as leituras classificatórias. Os interlocutores de Paulo não aceitaram a leitura inclusiva da graça, e questionaram “qual é, pois, a vantagem do judeu? ou qual a utilidade da circuncisão?” (Rm 3:1 - ARA), ou ainda, “Deus é somente dos judeus? não o é também dos gentios?” (Rm 3:29 - ARA), e também na narrativa em que “disse a Cefas, na presença de todos: se, sendo tu judeu, vives como gentio e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?” (Gl 2:14 - ARA). O entendimento paulino de Deus a partir da graça sofre ridicularizações, “mas se, procurando ser justificados em Cristo, fomos nós mesmos também achados pecadores, dar-se-á o caso de ser Cristo ministro do pecado?” (Gl 2:17 - ARA), se todos são incluídos, independente de seus pecados, então “por que não dizemos, como alguns,

⁵⁶⁵ ROBERTSON, A. T. *The Pharisees and Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.

⁵⁶⁶ SANDERS, 2009. p.35ss.

⁵⁶⁷ SCHNELLE. 2010. p.142ss.

caluniosamente, afirmam que o fazemos: pratiquemos males para que venham bens?” (Rm 3:8 - ARA). A resposta paulina aos interlocutores está diretamente ligada com o conceito de graça:

Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos e sobre todos os que crêem; porque não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, [...] (Rm 3:21-24).

Não é uma questão ontológica. Se o pecado era um problema na natureza humana, a graça também deveria ter essa natureza como foco. Entretanto, no texto paulino, o pecado era um problema relacional, dialógico de aceitação comunitária, por isso a graça como resposta não pode ser vista apenas como uma grandeza ontológica, mas deve ser lida como proposta inclusiva de aceitação da pluralidade e de superação dos pecados de todos. A graça é o anúncio de que não há distinção no relacionamento de Deus com a humanidade. Nela, Paulo propõe uma forma de desobediência epistemológica rompendo com as leituras classificatórias. Ele mantém a compreensão judaica da graça de Deus para os judeus, confronta a lei como sistema classificatório e afirma que todos são pecadores e, por isso, carecem da glória de Deus. Nessa proposta, lê a graça como teologia de fronteira.

Krister Stendhal⁵⁶⁸, um dos principais pesquisadores da nova perspectiva paulina aproximou os conceitos de graça, justificação e perdão. Stendhal desenvolve sua proposta a partir de Romanos (cap. 4 – ARA).

E é assim também que Davi declara ser bem-aventurado o homem a quem Deus atribui justiça, independentemente de obras: Bem-aventurados aqueles cujas iniquidades são perdoadas, e cujos pecados são cobertos; bem-aventurado o homem a quem o Senhor jamais imputará pecado. Vem, pois, esta bem-aventurança exclusivamente sobre os circuncisos ou também sobre os incircuncisos? Visto que dizemos: a fé foi imputada a Abraão para justiça. (Rm 4:6-9 - ARA)

A graça é o perdão de Deus estendido a toda a humanidade, uma relação de Deus para com sua criação, não apenas para com um povo escolhido⁵⁶⁹. Deus ama a humanidade pecadora e revela seu amor ao doar seu filho unigênito (Rm 5:6-8 - ARA). Esse é o sentido do capítulo cinco da carta aos romanos. Somos pecadores, mas Deus nos ama assim mesmo! Essa

⁵⁶⁸ STENDAHL, 1976. p.23ss.

⁵⁶⁹ Na proposta de uma “invenção do pecado” a crítica de Oséias (4:8 - ARA) identificou uma segunda intenção por trás do zelo religioso, o interesse no lucro que os sacrifícios rendiam. Os sacrifícios funcionavam como um sistema para apaziguar a ira de Deus e ministrar o perdão sobre o pecador, cobrir o pecado para que a pessoa recebesse a bênção de Deus. Dessa perspectiva, o rompimento com a lógica classificatória do pecado também empreende nova leitura sobre a ideia de ‘perdão’, não há necessidade de uma mediação sacrificial para o relacionamento com Deus. Não há necessidade de apaziguamento da ira, porque o relacionamento com Deus foi relido a partir do amor de Deus para com a humanidade (Jo 3:16 - ARA).

elaboração não era apenas uma revolução epistemológica⁵⁷⁰, mas configurava uma proposta de fronteira, rompendo com as lógicas dualistas classificatórias que separavam o bem do mal, o certo do errado, o sagrado e profano, o divino e humano, o puro do impuro. Na graça a mensagem de que Deus ama o pecador configurava um novo local sagrado e, Cristo estava no centro desse novo local, como um imaginário de Deus na fronteira, entre a humanidade e Deus. Assim, para Paulo, não há mais distância, ou muro de separação, todos foram aproximados (Rm 5:10; Ef. 2:3,14,17 - ARA).

Essa mensagem era profundamente ofensiva para as estruturas de poder. Não apenas para o império⁵⁷¹ ou para os líderes do judaísmo, mas para a própria comunidade judaico-cristã. Não era possível aceitar tamanha inclusão (At 6:1-2; 10; 15; 21- ARA). Ela rompia com o elitismo judaico e judaico-cristão na medida em que questionava a lei como forma de classificação das relações entre Deus e a humanidade e anunciava a possibilidade de um relacionamento sem mediação entre Deus e a humanidade⁵⁷². A mensagem da graça era o fim dos sistemas de segregação religiosa pelo anúncio de Deus para todos. Em Paulo, o pecado como invenção ideológica para manutenção das estruturas de poder foi confrontado e destituído de seu poder. Compreender a graça para todos é desvincular o pecado de qualquer classificação na relação divina (Rm 5:20-1 -ARA).

5.2.3 Conclusão: Paulo como pensador de fronteira

No pensamento de fronteira não há espaço para ideologias de dominação e exclusão. Em diversos momentos o texto paulino expõe o problema da classificação e a proposta de superação desse modelo. Segundo Paulo, não há classificação da parte de Deus em sua relação

⁵⁷⁰ A episteme elaborada a partir da lógica classificatória do pecado estava amparada numa compreensão de mundo em que as ações humanas ofendem a Deus. A reconfiguração da compreensão de pecado também é reconfiguração da compreensão de mundo e da compreensão de Deus. Assim, o desafio dessa nova epistemologia paulina é construir uma relação com um Deus que não odeia a humanidade por seus pecados. Esse desafio já é lido na segunda carta aos coríntios no capítulo três, onde o texto apresenta a influência da relação colonial influenciado o relacionamento com o sagrado, por uma mentalidade de subalternidade: “Mas os sentidos deles se embotaram. Pois até ao dia de hoje, quando fazem a leitura da antiga aliança, o mesmo véu permanece, não lhes sendo revelado que, em Cristo, é removido. Mas até hoje, quando é lido Moisés, o véu está posto sobre o coração deles. Quando, porém, algum deles se converte ao Senhor, o véu lhe é retirado. Ora, o Senhor é o Espírito; e, onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade. E todos nós, com o rosto desvendado, contemplando, como por espelho, a glória do Senhor, somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito.” (2Co 3:14-18 – ARA).

⁵⁷¹ HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império: Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 143ss.

⁵⁷² Para Lutero os evangelhos apresentam esse Deus amoroso que não parte de nenhum mérito nosso, mas única e exclusivamente da graça, é uma amor que “não acha, mas cria aquilo que lhe agrada” LUTERO, Martinho. *Debate de Heidelberg*. In: *Obras Seleccionadas*, Vol 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 1987. p.39 .

com a humanidade (Rm 2:11ss, Ef 6:9, Cl 3:25; Ef 6:8 - ARA). Essa mensagem anuncia o fim do pecado como estrutura de poder classificatório. É a boa-nova de Paulo, o anúncio de que Deus não segrega pessoas, antes, identifica sua teologia com a realidade de fronteira apresentando o amor de Deus para Judeus e Gentios, rompendo as barreiras de classificação e, dos dois povos, criando um novo (Ef 2:11-16, 2Co 5:17; Cl 3:11 - ARA).

Seu olhar não classificatório também influenciou as estruturas sociais nas relações de homens e mulheres, escravos e senhores, pobres e ricos (1Co 6:7;11; Gl 3:28; Cl 3:11; Fm 1:16 - ARA). Essa proposta para Alain Badiou foi fundamental para considerar Paulo o fundador do universalismo⁵⁷³. Assim, Deus não classifica sua relação como a humanidade diferenciando homens e mulheres, ricos e pobres, judeus e gregos, por consequência, também não há separação entre santos e pecadores, ou entre fiéis e infiéis, entre os “menos” pecadores e os “mais” pecadores (Rm 3:23 - ARA). Essa é a boa nova, o “evangelho” que, para ser fiel aos textos de Isaías, precisa incluir os gentios no povo de Deus (Is 9:1-2; Is 61:1 - ARA), essa inclusão como bem ponderou Elliott no comentário de romanos, não pode ser confundida como ação social, pois se trata de contra-ideologia⁵⁷⁴. A exclusão dos gentios era uma política de dominação colonizadora e precisava ser decolonizada.

A teologia de Paulo também não se tornou uma proposta antissemita. Paulo não assumiu um posto gentílico contra os judeus, nem se desfez do judaísmo, mas, com a opção de fronteira, propiciou um caminho multicultural e superou a dicotomia excludente da lógica de aprovação e reprovação. Sua proposta não tornou o cristianismo noutra grandeza opressora contra os judeus (Rm 9-11 - ARA). Era uma teologia que não absolutizou e dominou a verdade, mas que se permitia atualização em cada contexto que se apresentava (Rm 14:1-8).

Em Paulo, o pensamento de fronteira também não é uma disputa de classes pelo poder, mas, a elaboração de respostas múltiplas que valorizam a heterogeneidade do mundo. Paulo não está escrevendo um tratado teórico, mas uma defesa de sua teologia e de suas comunidades. As ideologias de poder se aproveitaram da condição humana (pecadora) e elaboraram leis “perversas” (Rm 7 - ARA), falsificando o evangelho (Gl 1:6-7, 2:5 - ARA), mas, para Paulo, o verdadeiro evangelho encerrou as relações classificatórias sob a graça, criando um “entre-lugar”⁵⁷⁵ onde seria possível a coexistência do puro e impuro, do santo e pecador, pois nele habitava o divino e humano, reconciliando todos com Deus.

⁵⁷³ BADIOU, Alain. *São Paulo, a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

⁵⁷⁴ SEGOVIA; SUGIRTHARAJAH (Org's). 2007.p. 195

⁵⁷⁵ BHABHA, 2001. p.24ss.

Paulo, em sua teologia de fronteira afirma a inclusão desse entre-lugar e questiona a posição aquém fronteira identificada com Pedro, “você é judeu, mas não está vivendo como judeu e sim como não-judeu. Então, como é que você quer obrigar os não-judeus a viverem como judeus?” (Gl 2.14b – ARA). Nesse embate o tema é a fronteira. Onde ela começa e onde termina. Para Paulo o problema não é o pecado, mas a imposição religiosa. O evangelho não pode ser imposição classificatória de um modo de vida sobre os outros, mas, a opção de outra história possível entre-mundos. Na imposição da história única para os outros estava a hipocrisia dos judeu-cristãos. Viver na fronteira e exigir dos gentios uma posição além ou aquém da fronteira é uma ação que Paulo acusa por “[...] rejeitar a graça de Deus. Pois, se é por meio da lei que as pessoas são aceitas por Deus, então a morte de Cristo não adiantou nada!” (Gl 2:21, NTLH).

Paulo chega à conclusão de que o pecado foi excluído como sistema classificatório. Entende que Cristo resgata a criação da maldição da lei fazendo-se maldição e, com isto, rompendo as formas classificatórias⁵⁷⁶. A bênção da justiça não-meritória, alcançada pela fé de Abraão é estendida a todos, eliminando qualquer sistema classificatório na relação com Deus, propondo, pela fé “naquele que justifica o ímpio”, a aceitação do humano no humano. Deus aceita o humano pecador sem problemas, por outro lado, é o próprio humano quem não aceita o humano no humano e o exclui pela construção do retrato do opressor vivendo dentro do oprimido pela contínua busca do “perfeito” na exclusão do “imperfeito”.

Assim, a escritura pode ser lida como história do pecado como sistema de classificação e morte (2Co 3 - ARA). Paulo rompe com esse paradigma classificatório centrado no pecado, por isso, faz releituras da promessa concedida aos que creem tratando do fim da lei e da classificação (Rm 4 - ARA). Segundo Paulo, a lei foi um tutor severo, escravizador, que promoveu a classificação e exclusão, mas só até Cristo, onde a justiça de Deus se revela não classificatória ou excludente, mas inclusiva por fé⁵⁷⁷ “[...] todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus” (Gl 3:26 - ARA), e conclui com a afirmação que “Desse modo

⁵⁷⁶ Quando Jesus assume a violência da lei sobre si, sendo classificado como maldito, rompe com o conceito de maldição, pois ao ressuscitar, propõe que todos os classificados como “malditos” também ressuscitem. DUNN, 2011. p.187ss.

⁵⁷⁷ A compreensão da utilização do termo ‘pela fé’ precisa cuidar para não transformar a mensagem de afronta às estruturas classificatórias em um novo parâmetro classificatório. Com isso, Paulo não está afirmando que os judeus que não creem estão excluídos, mas afirmando que Jesus é um tipo de Abraão. Assim, como na fé de Abraão, os judeus tornaram-se herdeiros pela graça de Deus, é pela fé que os gentios são incluídos na graça de Deus. Com isso, os termos ‘pela fé’ ou ‘mediante a fé’ não indicam um novo parâmetro classificatório, mas o rompimento com o parâmetro fixado na lei pelo surgimento de um parâmetro espiritual possibilitando a inclusão de todos na graça de Deus.

não existe diferença entre judeus e não-judeus, entre escravos e pessoas livres, entre homens e mulheres: todos vocês são um só por estarem unidos com Cristo Jesus.” (Gl 3:28 - NTLH).

A conclusão de sua teologia é pelo fim da estrutura classificatória na relação com Deus. Pelo fim do pecado como estrutura de poder condenatória e excludente. Pelo fim de uma teologia cindida que procura eliminar o que nos torna humanos, por isso, nos dizeres de Paulo “Graças a Deus por Jesus Cristo”, pois, nele há espaço para ambiguidade e aceitação, onde a pessoa, serva do pecado, também pode ser serva de Deus. Nos dizeres de Lutero, “*simul iustus et peccator*”.

5.3 Os evangelhos e a epistemologia não-classificatória.

Para a questão presente importa a relação de continuidade ou não à proposta de afronta aos sistemas classificatórios da relação com Deus. As crises com o judaísmo na formação da igreja, as tensões, conflitos e a guerra judaica serviram de contexto para elaboração dos evangelhos⁵⁷⁸. Nesse cenário os evangelistas dialogaram e confrontaram as estruturas de poder de sua época⁵⁷⁹.

Diferente das cartas paulinas, seu texto parece menos argumentativo e retórico. Concentram coleções de testemunhos ao exemplo dos bardos que, entre os gregos, cantavam as ações dos heróis. Entretanto, na linguagem e, principalmente, no conteúdo dessas narrativas a temática da classificação e exclusão é latente.

Os evangelhos são narrativas de fronteira? Essa compreensão é difícil de situar, pois, diferente de Paulo, parece haver uma necessidade de rompimento com o judaísmo promovendo maior distanciamento da realidade de fronteira⁵⁸⁰, mas, por outro lado, a desobediência epistemológica e a afronta às estruturas classificatórias se aproximam da tradição paulina, indicando uma estrutura de longa duração na comunidade primitiva.

Os escritores representaram as expectativas de determinados grupos do povo ao refletir sobre a opressão dos colonizadores (gregos e romanos). As narrativas apresentam realidades de fronteira e exílio. Jesus entre os simples, os pecadores, os fariseus, os publicanos, sempre no meio do povo, sem discriminar ou classificar, promove, por si, uma leitura crítica da realidade⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ THEISSEM, 2009. p. 225ss.

⁵⁷⁹ HORSLEY, Richard A. Jesus e o império: o reino de Deus e a nova ordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

⁵⁸⁰ THEISSEM, 2009, p. 227ss.

⁵⁸¹ SANDERS, Ed. Parish. *La figura histórica de Jesús*. Navarra:EVD, 2000. p.211ss.

No evangelho de Marcos (2:5 – ARA), por exemplo, os padrões classificatórios mediados pela teologia, pelo templo e pelo ritual são desconsiderados⁵⁸². Segundo essa narrativa, Jesus afirma: “filho, os teus pecados estão perdoados. Mas alguns dos escribas estavam assentados ali e arrazoavam em seu coração: Por que fala ele deste modo? Isto é blasfêmia! Quem pode perdoar pecados, senão um, que é Deus?”. O anúncio do perdão não-controlado por parâmetros religiosos foi descrito como uma ofensa. Nesse texto, o evangelista propõe uma decolonização do perdão como instituição a serviço das estruturas de poder. Essa leitura não pode ser considerada um rompimento, mas uma releitura de fronteira, a percepção de um entre-mundos, um espaço de negação e aceitação da ideia de perdão. O objetivo era estabelecer uma nova história possível.

O ato de comer e beber com os “pecadores” também era o anúncio do fim de padrões classificatórios na relação entre Deus e a humanidade (Mc 2:16 - ARA)⁵⁸³. Para os evangelistas, o sistema classificatório baseado no pecado como regulador da reprovação e aprovação não era mais um sistema válido (seguem a tradição paulina). Nos evangelhos também é proposto um novo relacionamento com Deus, baseado apenas na graça, ainda que a lei sirva de parâmetro relacional com o próximo e como expressão de devoção a Deus. Essa nova dimensão não promovia a exclusão daqueles que não creem em Cristo, (embora esse tenha sido o resultado de longa duração)⁵⁸⁴. Os evangelistas, embora em crise com os judaísmos de sua época, perceberam a necessidade de separação da comunidade cristã, mas, mantiveram alguns elementos da realidade de fronteira.

Nesse período os judeu-cristãos eram habitantes do hífen⁵⁸⁵, nem judeus, nem cristãos. Essa era a comunidade idealizada por Paulo e que, nas narrativas dos evangelhos, está numa relação ambígua como seus perseguidores (o que Paulo vivenciou nas perseguições durante seu ministério). A escrita dos evangelhos está proposta em linguagem e cultura judaica

⁵⁸² Narrativa que rompe com vários paradigmas. Revela proximidade com a proposta paulina de confronto à ideologia do pecado como estrutura de poder classificatório. Nesse texto não há mediação do perdão, não há necessidade de pagamento ou qualquer outra forma de mediação religiosa.

⁵⁸³ Comer com os pecadores representa outro rompimento com a lógica classificatória, pois indicava que para Deus não há diferença, seguindo a proposta paulina na citação do salmo onde feliz é a pessoa que Deus não imputa pecado. Comer com os pecadores era o anúncio da graça pela superação de qualquer sistema ideológico usado para classificação social. Essa radicalidade da ação de Jesus ao comer com os pecadores é notada no texto de SANDERS, Ed. Parich. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta. 2004. p.257ss.

⁵⁸⁴ As ideologias de dominação preservadas pelas estruturas influenciaram a leitura do próprio cristianismo que, após os conflitos com o judaísmo, passaram a ler a fé como uma estrutura de dominação e classificação. Dessa perspectiva, quem não crer em Cristo está desclassificado. Essa resposta presente em alguns textos dos evangelhos precisa ser lida no seu contexto de conflito com os judeus e não ser transformada em realidade ontológica. A leitura ontológica da fé e da salvação fez da fé, uma obra, uma imposição classificatória, o retorno dos sistemas de negociação e mediação da relação com o sagrado. Essa ideologia de dominação que usa a fé como estrutura classificatória e de exclusão ainda persiste na atualidade dos diversos cristianismos espalhados no mundo.

⁵⁸⁵ KELLER; NAUSNER; RIVERA, 2004. p.60ss.

testemunhando Jesus como messias esperado e anunciado principalmente na literatura de fronteira da Bíblia Hebraica e Septuaginta, sob a esperança de uma nova história possível. O rompimento epistemológico surge na afirmação em terceira pessoa “os judeus” enfatizando a perspectiva de separação e divisão na comunidade⁵⁸⁶.

Os evangelistas entenderam, pelas narrativas de Jesus, que o pecado como força classificatória estava desautorizado. Nas curas, no atendimento de pessoas carentes, na libertação de endemoninhados, no cuidado para com os estrangeiros, ao enfrentar a lógica do puro e impuro (Mc 7 - ARA), ao ensinar seus discípulos sobre o primeiro e o último, sobre o maior e o servo de todos (Mc 9:34-35 - ARA), no reconhecimento do valor dos excluídos (Mc 12:41-44 - ARA), na aceitação da cruz entre os malfeitores (Mc 15:28 - ARA), enfim, o Jesus de Marcos encarnava a desobediência epistemológica⁵⁸⁷. Na crítica às formas de classificação social e na crítica aos discípulos que não eram diferentes ou especiais (Mc 14:30-31,50 - ARA). A narrativa do véu que se rasgou (Mc 15:38 - ARA), por fim, indica que o acesso para Deus está livre para todos (2Co 3:14-18 - ARA), rompendo com qualquer paradigma classificatório.

Em Mateus a crise com os fariseus⁵⁸⁸ levou a narrativa para compreensão de que era necessária uma justiça diferente, que superasse os padrões classificatórios superficiais. Uma justiça que tratasse todos com equidade (Mt 5 - ARA)⁵⁸⁹, uma proposta de teologia de fronteira, onde, ser filho do Pai celeste, implicava em cuidar inclusive dos perseguidores, “porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos” (Mt 5:44-45 - ARA). Um padrão de justiça que não cria novas formas de classificação, mas que supera as leituras classificatórias “Não julgueis, para que não sejais julgados. Pois, com o critério com que julgardes, sereis julgados; e, com a medida com que tiverdes medido, vos medirão também” (Mt 7:1-2 - ARA).

Na retomada da teologia paulina de fronteira, em Mateus salta à vista que o problema não eram os pecadores, mas aqueles que se entendiam sem pecado, que julgavam sem esperar ser julgados, que criticavam o argueiro no olho do outro sem olhar o próprio (7:3 - ARA) e que acreditavam ter tratamento especial por serem filhos de Abraão (Mt 3 - ARA). A crise do evangelho não é com os necessitados, mas com os que se consideravam “mais capazes”, os que

⁵⁸⁶ THEISSEN, 2009. p.233ss.

⁵⁸⁷ A desobediência epistemológica de Jesus no evangelho de Marcos é testemunha de uma teologia que superou a ideia classificatória do pecado.

⁵⁸⁸ SANDERS, 2004. p.395ss.

⁵⁸⁹ SEGUNDO, Juan Juis. *O Caso Mateus: Os Primórdios de uma ética Judaico-Cristã*. São Paulo: Paulinas. 1997. p.187ss.

se julgavam mais justos ao ponto de questionar a justiça de Deus revelada na teologia de fronteira “são maus os teus olhos porque eu sou bom?” (Mt 20:15 - ARA).

Na superação das leituras classificatórias, o evangelho de Mateus, identifica a fé em toda parte, principalmente nos excluídos, sejam as mulheres, os pobres, os leprosos, os centuriões romanos, todos eram exemplos de superação e fé. A proposta de fronteira para a expectativa messiânica ampliou a mesa de Abraão, Isaque e Jacó, para todos (Mt 8:10 - ARA). No próprio chamado de Mateus da coletoria para o seguimento promove nova inclusão e superação dos paradigmas classificatórios (Mt 9:9-10 - ARA). Na parábola das ovelhas perdidas o pastor tem a difícil missão de atuar na fronteira (Mt 18:11-14 - ARA) e, no ato de perdoar até setenta vezes sete, o anúncio de que os discípulos precisariam viver na fronteira (Mt 18:22 - ARA). Na parábola dos trabalhadores da última hora⁵⁹⁰, a fronteira torna-se local de salvação e espaço de inclusão contestando as estruturas de poder classificatórias e legitimatórias⁵⁹¹.

Em Mateus (Mt 16:24 - ARA) a mensagem da cruz como mensagem de seguimento não era um chamado sacrificial para purificação dos pecados⁵⁹², ou abandono do mundo, mas um chamado ao enfrentamento e desobediência epistemológica diante das estruturas classificatórias. Mesmo nas afrontas percebe-se a proposta inclusiva, no cuidado dos judeus como povo de Deus.

Dos evangelhos sinóticos, Lucas representa a leitura mais radical frente aos sistemas classificatórios da relação com Deus e, ao seu lado, o evangelho de João também assume postura radical quanto às leituras classificatórias. Dos evangelhos sinóticos representa um afastamento maior da ideologia judaica inclusive pela compreensão da auto-exclusão dos judeus⁵⁹³, mas ainda assim se apresenta como teologia de fronteira.

No evangelho de Lucas é desenvolvida uma leitura com ênfase na fé a partir do olhar das mulheres, dos pobres e excluídos. Uma virada epistemológica a partir das margens. Desde

⁵⁹⁰ A parábola da undécima hora não retrata apenas a questão classificatória, mas a lógica meritória usada para legitimar a classificação. Assim, o chamado e remuneração igual para trabalhadores que chegaram na última hora é uma proposta de desobediência epistêmica pelo rompimento de classificações mediadas pela lógica retributiva.

⁵⁹¹ Nestas parábolas ressalta-se a crise classificatória imposta pela episteme religiosa. A proposta do evangelho é reconhecer outra história possível.

⁵⁹² Essa leitura de purificação desenvolveu a lógica classificatória pela subjugação da proposta libertadora da comunidade de Jesus aos ideais estruturais de longa duração. O principal foi a identificação do pecado como realidade classificatória. Quando a cruz foi interpretada como superação do pecado e não como superação da estrutura ideológica que legitima o pecado (lei), perdeu sua força reconfiguradora da episteme e passou a legitimar a episteme classificatória pela ideia de que apenas a fé em Jesus é capaz de alcançar a paz com Deus. Assim, continuou a lógica de subalternidade imposta pela religião com a pregação de que o pecado nos torna impuros e a cruz purifica-nos. Essa mensagem não rompe com o paradigma classificatório, antes, legitima-o. Lendo em perspectiva pós/de-colonial, a proposta de Paulo sobre o fim da relação classificatória do pecado não pode ser interpretada a partir das dificuldades de compreensão da morte de Cristo.

⁵⁹³ THEISSEN. 2009. p.247ss.

o começo Jesus é lido entre os pastores do campo (Lc 2 - ARA), esperado pela profetisa, Ana, como anunciadora da graça de Deus (Lc 2:38 - ARA). Seu texto identifica a promessa do libertador dos cativos na esperança messiânica com os pobres e cativos de seu tempo (Isaías 61:1 – Lc 4:18 - ARA). Lucas dá continuidade à tradição marcana de Jesus entre os gentios e publicanos. No sermão da planície opõe os pobres e injustiçados aos ricos e abastados. Não se trata de uma insurreição política, mas de romper as estruturas classificatórias (Lc 6 - ARA). Nessa perspectiva inclui a viúva de Naim (Lc 7:11-17 - ARA), valoriza a mulher “pecadora” (Lc 7:37 - ARA), e revela a classificação como uma prática social ocorrendo nas mais diversas relações.

No evangelho de Lucas, Deus não classifica as pessoas entre mais e menos pecadoras. O perdão é para todos. Por isso, na ceia realizada nos textos conhecidos como a multiplicação dos pães também não há classificação (Lc 9 - ARA). Nas tradições dos estrangeiros, como a narrativa do samaritano acolhedor, questiona os paradigmas classificatórios sociais na comparação entre as ações do sacerdote, do levita e do samaritano (Lc 10 - ARA). Seu olhar identifica a presença do padrão de classificação baseado no puro e impuro ainda presente em seus dias e questiona-o a partir da necessidade de cuidado e misericórdia (outro paradigma epistemológico, diferente do paulino).

No conselho para Marta, sobre o melhor local, rompe com os paradigmas sociais que reduziam a mulher aos trabalhos domésticos (Lc 10:38-42 -ARA). Também questiona a lógica retributiva que vinculava o sofrimento à ideia de pecado e castigo divino (Lc 13:2 - ARA). Na parábola do filho pródigo os valores classificatórios que regulavam a sociedade levaram o irmão à postura de indignação, mas, nas palavras do Pai, observa-se novamente a superação da classificação pelo cuidado. Sua leitura supera as estruturas classificatórias e permite que o imaginário de Deus seja lido a partir do ideal de graça, não apenas como ação divina, mas como paradigma social. É a graça que deve regular as práticas sociais, pois, enquanto lógica, parte do ser humano enquanto humano, respeitando suas ambiguidades, muito diferente da lei com suas estruturas retributivas voltadas para legitimar as necessidades sociais de controle e dominação⁵⁹⁴.

Na narrativa do rico e Lázaro (Lc 16 - ARA) o paradigma classificatório tradicional que entendia a riqueza como sinal de bênção e o sofrimento como sinal de pecado foi contestado

⁵⁹⁴ A proposta de desobediência epistêmica não propõe a ‘graça’ apenas como elemento teológico ou espiritualizado, mas uma proposta de reconfiguração social a partir da compreensão de uma relação não classificatória com Deus. Ou seja, na parábola do filho pródigo, a ação do Pai vai além das estruturas religiosas e propõe que as relações em sociedade também não podem ser pautadas em estruturas classificatórias.

pela própria lógica retributiva com a apresentação de outra retribuição possível baseada na superação das estruturas classificatórias. Na parábola dos dez leprosos o retorno daquele que era samaritano novamente rompe com as classificações de puro e impuro (Lc 17:11-19 - ARA). A releitura da relação com Deus também pode ser lida na crítica à oração do fariseu (Lc 18:9-14 -ARA).

Sobre o evangelho de João, embora não seja sinótico, suas leituras também representam rompimentos com as estruturas classificatórias. Brown propõe que a perspectiva samaritana pode ser responsável por diversas leituras do evangelho de João⁵⁹⁵. Assim, embora envolto em crises e perseguições que motivaram diversas leituras de separação e desejo de retribuição, a percepção universalista rompe com diversos paradigmas classificatórios. Um dos principais é a ideia de reino vinculada à esperança judaica que foi substituída pelo conceito de vida eterna, muito mais comum às comunidades gentílicas e, nesse caso, samaritanas. Nessa proposta o capítulo primeiro, uma espécie de sumário do livro, apresenta a passagem de uma leitura classificatória para um novo paradigma de inclusão:

Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, a saber, aos que crêem no seu nome; os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. (Jo 1:11-13 ARA)

Uma teologia de fronteira, cuja ênfase universalista anuncia que “todos nós temos recebido da sua plenitude e graça sobre graça” (Jo 1:16 - ARA). Essa leitura é fortalecida pela expressão ‘todo o que nele crê’ (Jo 3:15-6; 6:40 - ARA)⁵⁹⁶, inclusão que rompe com a classificação de um único povo de Deus e propõe uma nova história possível a partir da teologia de fronteira. A partir dela, o amor de Deus é direcionado ao mundo (Jo 3:16 - ARA), expandindo as fronteiras da graça para todos, releitura que supera o sentido de julgamento e salvação.

Na narrativa da mulher samaritana, o paradigma classificatório desenvolve os ideais de inclusão e graça. Jesus é identificado com a esperança messiânica dos Samaritanos, de forma que é identificado com o salvador do mundo (Jo 4:42 - ARA), rompendo com os paradigmas classificatórios étnicos e religiosos.

Dentre os textos de afronta aos paradigmas classificatórios, nenhum é tão claro como a narrativa de João (cap. 8 – ARA), onde a mulher é classificada como pecadora devido ao

⁵⁹⁵ BROWN, R. E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 1999. p.20,21.

⁵⁹⁶ A compreensão da expressão ‘todo o que nele crê’ não deve ser lida em perspectiva classificatória, pois pode criar um novo paradigma legitimatório das estruturas de poder. Nessa passagem, a proposta de que ‘todo o que nele crê’ não é um limitador, mas uma inclusão, pois segundo o judaísmo, a bênção já era para o povo de Deus e excluía os que não eram filhos de Abraão, mas agora, a partir de Cristo, todos são aceitos nessa bênção, é uma superação dos paradigmas classificatórios pela fé.

“possível”⁵⁹⁷ flagrante adultério. Na resposta de Jesus há uma relativização do rigor da lei pela compreensão do humano no humano: “Aquele que dentre vós estiver sem pecado seja o primeiro que lhe atire pedra.” (Jo 8:7 - ARA). Dessa frase entende-se que todos são pecadores. O pecado não nos faz diferentes, mas iguais. Assim, devido ao humano no humano, o pecado deve ser julgado a partir da solidariedade, pois, para Deus, não é um problema, não é algo que impeça ou retenha seu amor. Dessa forma, para João, o real problema que precisa ser tratado é a classificação social como instrumento de dominação e legitimação daqueles que se julgam sem pecado, sentindo-se no direito de classificar a si mesmos como representantes da voz e do olhar de Deus. O desfecho dessa leitura é absolvição, não com um mandamento impossível (não peques mais), mas com a advertência sobre o pecado como fraqueza a ser aperfeiçoada (cuidado e alerta).

Os evangelhos, como as cartas paulinas continuam a proposta de releitura pós/de-colonial da epistemologia classificatória que oprimia o povo. As diversas propostas de fronteira e desobediência epistêmica revelam outra leitura possível sobre o pecado. Uma realidade em que o pecado é um configurador social que não interfere na relação com Deus. Isso porque, em Jesus, o amor de Deus nos aceita como pecadores. É a teologia da graça ensinada por Paulo, mas exemplificada na prática de Jesus nos evangelhos. Assim, encontramos o Deus misericordioso que Lutero encontrou nos evangelhos para livrar do imaginário terrível de Deus pregado sob a possibilidade de exclusão e condenação operada pela inevitabilidade do pecado, fruto de nossa condição humana.

5.4 Estruturas de longa duração: o retorno das leituras classificatórias

O contexto de confronto com as ideologias imperialistas e as perseguições levou a comunidade cristã a assumir posições distantes da fronteira. A centralidade imperial reconfigurou as leituras do pecado nas comunidades judaico-cristãs e cristão-gentílicas.

As cartas paulinas e os evangelhos esboçaram o campo de disputa pelo poder⁵⁹⁸. Aos poucos a igreja como estrutura foi se organizando e criando novas ideologias e padrões de classificação e exclusão. Nos evangelhos, o sentimento de unidade pregado por Paulo, devido à guerra judaica, parece ter sido substituído pela necessidade de separação da comunidade. E,

⁵⁹⁷ Digo possível, devido a leituras contextuais da teologia feminista que entendem a possibilidade dessa mulher ter sido acusada falsamente de adultério, para, desta forma “pegar” Jesus em erro, descaracterizando seu papel como profeta.

⁵⁹⁸ SANDERS, 2004. P.

aos poucos, as comunidades cristão-judaizantes e judaicas vão se separar da leitura inclusiva dos evangelhos e das cartas paulinas. Esse contexto de conflito justifica os diversos textos, principalmente em Mateus, onde os judeus e cristão-judaizantes são excluídos “ironicamente” do reino de Deus (Mt 8:12 - ARA). Essas novas leituras classificatórias também justificam o apelo a não entrar em cidades de Samaritanos (Mt 10:5 - ARA)⁵⁹⁹.

As parábolas do juízo e os textos classificatórios que separavam os bons dos maus, não devem ser lidas em perspectiva escatológica ou moralista, mas dentro dos campos de disputa pelo poder epistêmico (Mt 13:49 - ARA). Assim, a crítica contra os fariseus a partir da restauração de Jerusalém após a guerra judaica se intensificou entre os cristãos (Mt 15:13-14 - ARA)⁶⁰⁰ e preservaram-se afirmações classificatórias onde os fariseus tornaram-se “plantas que o pai celestial não plantou” (Mt 15:13 – ARA). Destes a comunidade deveria se afastar por causa de suas doutrinas (Mt 16:11-12 - ARA). Era uma classificação entendida como necessária diante das dificuldades que a comunidade passava.

Em Lucas a crise com a sinagoga (Lc 4:28 - ARA) apontava para a destruição do templo. O conflito entre as diferentes visões de mundo justificou a necessidade de legitimação e manipulação ideológica. Não era um conflito teológico, mas uma disputa de poder na reorganização do judaísmo após a queda do templo.

Leituras como as de Paulo aos Gálatas e Romanos e dos Evangelhos, iniciaram novos modelos estruturais, que, aos poucos, também tornaram-se novas estruturas de poder. No princípio os evangelhos também eram pensamentos de fronteira, não eram judaísmo nem cristianismo, um momento sem rótulos, onde a resistência equalizou as estruturas de poder. Entretanto, logo que a resistência começou a impor formas fixas, surgiu o poder estrutural e a lógica classificatória.

Nos textos conhecidos como dêutero-paulinos é possível identificar os movimentos de fixação e doutrinação estrutural. Ainda nas cartas Paulinas a questão do batismo tornou-se instrumento de classificação e divisão na comunidade de Corinto e, possivelmente, devido a amplitude da temática, uma estrutura de dominação.

O ensino de Paulo também aparece perseguido pela própria comunidade judaico-cristã de Jerusalém (At 15 e 21 - ARA). No concílio de Jerusalém o que estava em questão era o ensino de Paulo em confronto à lei e às tradições judaicas. A disputa de poder pelo controle das comunidades, segundo Atos, leva a perseguição e prisão de Paulo (At 21:17-28 - ARA). Quando

⁵⁹⁹ THEISSEN, 2009. p.283ss.

⁶⁰⁰ GALAZZI, 2011. p.247ss.

entendida na perspectiva da lógica de poder, a eliminação da classificação empreendida por Paulo torna-se uma afronta às formas fixas, inclusive, no recém-nascido judaísmo-cristão.

Não há superação e substituição de um pensamento por outro, mas a continuidade dos conflitos de poder. Nessa linha, a primeira carta de João exerce papel relevante na disputa de campo. No seu contexto, devido a separação de uma congregação da comunidade⁶⁰¹, surge uma carta com diversas advertências doutrinárias, classificatórias e excludentes. Nesta é promovida a fixação do imaginário sagrado, “Deus é luz, e não há nele treva nenhuma” (1Jo 1:5 - ARA). A consequência é a classificação e exclusão: “Se dissermos que mantemos comunhão com ele e andarmos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade” (1Jo 1:6 - ARA). Suas propostas afastam-se da lógica de fronteira que entende no cristianismo a mensagem do amor de Deus aos pecadores. O conflito que deu origem à carta auxilia na compreensão, onde o interesse pastoral de aproximação e reintegração da comunidade, mediado pela estrutura de poder, assume forma classificatória e excludente, com tom de ameaça e disputa.

Se, porém, andarmos na luz, como ele está na luz, mantemos comunhão uns com os outros, e o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado. Se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós. Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça. Se dissermos que não temos cometido pecado, fazemo-lo mentiroso, e a sua palavra não está em nós. (1Jo 1:7-10)

Na disputa de poder, justamente o termo ‘pecado’ surge como instância classificatória e a graça como fórmula purificadora cuja aplicação está condicionada aos paradigmas fixados pela estrutura de poder. O texto demonstra o retorno de uma teologia devedora do pecado e da impureza. A comunidade que se separou parecia estar seguindo uma estrutura teológica não limitada pelo paradigma legal, por isso, não subjugada pela estrutura de poder local⁶⁰².

Todo aquele que pratica o pecado também transgride a lei, porque o pecado é a transgressão da lei. Sabeis também que ele se manifestou para tirar os pecados, e nele não existe pecado. Todo aquele que permanece nele não vive pecando; todo aquele que vive pecando não o viu, nem o conheceu. (1Jo 3:4-6) Aquele que pratica o pecado procede do diabo, porque o diabo vive pecando desde o princípio. (1Jo 3:8a)

Uma característica das leituras de poder é imposição de uma verdade totalitária, por isso excludente. Não apenas classifica, mas também exclui. Nessa linha classificatória e impositiva

⁶⁰¹ BROUWN, 1999. p.102ss.

⁶⁰² Seria uma comunidade que escolheu seguir a graça segundo a proposta paulina?

também se pode ler trechos nas chamadas epístolas pastorais (Timóteo e Tito) onde a temática da doutrina assume papel central diante das dificuldades nas comunidades locais.

O que caracteriza uma teologia pós/de-colonial é sua proposta não-classificatória. Após a restauração do judaísmo e as perseguições consequentes, os cristãos recuaram na proposta de desobediência epistemológica. Seu recuo também se deve a institucionalização e formulação estrutural que demandou formas de controle e classificação. Embora as comunidades cristãs continuem em situação de exílio e fronteira, sua teologia passou a assumir os ideais do colonizador. E a “casa romana” passou a exercer autoridade sobre a comunidade cristã. Não apenas a casa, mas, aos poucos as lógicas imperiais passaram a fazer parte do discurso cristão.

No término do período e fixação escrita do Segundo Testamento o conflito imperialista depôs e substituiu a ideologia de fronteira e as formas de desobediência epistemológica das comunidades cristãs. As cartas dêutero-paulinas, ao lado da primeira carta de João, anunciam conflitos com a ideologia imperial e apresentam alguns retornos em relação à postura classificatória e a desobediência epistêmica⁶⁰³. Um dos temas mais explorados desse retorno era o controle ideológico das relações sociais que impuseram a lógica colonialista classificatória. A dominação e exclusão das mulheres, a subjugação dos escravos, a aceitação das autoridades e a exaltação da doutrina como forma de controle, tornaram-se características do cristianismo que deixava a lógica de fronteira e assumia posição ao lado do império⁶⁰⁴.

Diante das perseguições romanas o apocalipse de João assumiu a ambiguidade da fronteira. Os sentimentos, percepções e conceitos se confundiram, eram contra o império opressor, mas favoráveis a um novo império judaico-cristão, também opressor. Os ideais de graça que romperam com a lógica classificatória foram relidos na pessoa de Jesus como um vingador vindo dos céus com uma foice em suas mãos para condenação dos pecadores e resgate dos escolhidos. Na ambiguidade desses textos as ansiedades do povo foram consoladas com a esperança de justiça e rompimento da classificação imposta pelos opressores, mas, sob efeito da violência que sofriam, reproduzem características dos textos diaspóricos do Primeiro Testamento pela necessidade de vingança e destruição dos opressores⁶⁰⁵. Por fim, os imaginários de graça foram confundidos com os imaginários de guerra e violência.

⁶⁰³ Os retornos podem ser lidos quanto à relação com as mulheres e os escravos. As propostas Paulinas foram substituídas por leituras socializadas, domesticadas pela ideologia do império.

⁶⁰⁴ A lógica de fronteira foi substituída por uma teologia imperial. A comunidade dos seguidores de Jesus assumiu uma posição ao lado do império e iniciou a caminhada rumo ao cetro como teologia oficial do império.

⁶⁰⁵ Segundo a leitura de Mesters, o apocalipse de João possui mais de 400 citações do Antigo Testamento. Nessa linha, entende-se sua proposta de resistência segundo os modelos antigos, onde o imaginário de YHWH era confundido como o imaginário de guerra. Da mesma forma, no judaísmo-cristão expresso no apocalipse de João é possível identificar uma leitura de violência vinculada ao imaginário de Jesus, mas como necessidade de proteção e desejo de vingança pela opressão do império romano.

O desenvolvimento da igreja sob intensa perseguição fundamentou a necessidade de sobrevivência ao lado do império e uma conseqüente imperialização das comunidades e do próprio cristianismo. O resultado foi a perpetuação de leituras classificatórias regidas por instrumentos de poder. A teologia de fronteira tornou-se teologia do império.

Adentrar a história da igreja seria algo muito extenso para esse trabalho, assim, apresentar-se-á alguns dados necessários para concluir esse tópico.

Seguindo esse trajeto, o desenvolvimento imperial legou a um certo cristianismo papel político e inclusive a criação de um estado cristão. As inúmeras incursões da igreja nos conflitos imperiais de dominação, desde o império romano, passando pelas cruzadas, pelas grandes navegações do séc. XVI e pelos múltiplos cristianismos que surgiram após a reforma protestante, sinalizam as profundas marcas que o colonizador impôs sobre o cristianismo e por conseqüência direta ao mundo “evangelizado”/colonizado com ideais de dominação e usurpação que se percebem até nos recém-nascidos movimentos neopentecostais e se perpetuam pela conservação de práticas teológicas e hermenêuticas que consagram as lógicas classificatórias das estruturas de poder.

5.5 Possibilidades de uma teologia sem o pecado

Encerro esse trabalho com a reflexão de outra história possível para o cristianismo, desde a teologia de fronteira e desobediência epistemológica na superação dos paradigmas classificatórios.

O empreendimento citado por Dussel como trans-teologia é mais que necessário. A releitura precisa ser desenvolvida em todas as dimensões da fé cristã enquanto teologia. Assim, nesse trabalho anuncio a necessidade de decolonizar o pecado enquanto lógica de dominação afim de que também seja possível decolonizar a graça, a salvação e todo prédio teológico estruturado sobre a doutrina do pecado. Mas seria possível uma teologia sem pecado? Como seria uma teologia sem o pecado?

Uma teologia sem o pecado como padrão classificatório e excludente também é uma teologia inclusiva, que respeita as diferenças e aceita o humano no humano. Que reconstrói a leitura do ser humano a partir da solidariedade do pecado, elemento que nos torna iguais e igualmente carentes da graça. Teologia que permite repensar Jesus como a fronteira onde a fé encontra a verdade, por isso, local onde a igreja deve ser estabelecida, não como mediadora, mas, como instituição inclusiva que não detém controle da salvação por doutrinas

classificatórias ou que transformam o céu numa sala VIP para os santos escolhidos assistirem a condenação dos pecadores.

Uma teologia sem pecado é uma teologia que não precisa de luta contra Satanás ou a salvação/conquista dos pecadores, pois entende que, desde sempre, tudo pertence a Deus e mediante a presença de seu Espírito em todos, sem distinção, possibilita a comunhão onde os dons servem para edificação comunitária a fim de se viver de uma forma diferente das ideologias de dominação para testemunhar outro mundo possível e, no término dessa vida, podermos, todos juntos, reencontrar, face a face, o nosso criador.

5.6 Conclusão

A primeira hipótese afirma que a ideia de pecado é uma invenção das estruturas de poder para dominação (biopoder). Segundo a pesquisa realizada ficou demonstrado que a interpretação tem uma relação de dominação pelas formas fixas. A compreensão dos mecanismos de poder auxiliam nessa identificação que, no próprio texto bíblico, surgem como grandezas colonizadoras usadas na história da humanidade devido a leituras não-atentas à dimensão colonizadora do texto Bíblico.

Quanto à segunda hipótese, identifiquei no Segundo Testamento, principalmente nos escritos de Paulo, a possibilidade de uma teologia pós/de-colonial para leitura da Bíblia que, segundo a desobediência epistemológica e a teologia de fronteira, constroem uma teologia outra. Nessa reflexão a teologia paulina exerce papel fundamental por sua ação como teólogo de fronteira. Sua posição pessoal e ministerial entre gentios e judeus o conduz para elaboração de uma teologia baseada em revisões das epistemologias do Primeiro Testamento. Nessas releituras, Paulo entende o papel classificatório da ideia de pecado e relaciona-o com a lei e a morte, assim, numa atitude de desobediência epistemológica propõe re-elaborar diversos valores da epistemologia dominante questionando a proposta classificatória da lei. Sua proposta entende que a ideia do pecado tem papel central na postura classificatória das comunidades, dessa forma, empreende uma releitura da ideia de pecado propondo o fim do poder classificatório do pecado.

Paulo empreende uma releitura da salvação que, para compreensão das comunidades judaicas que vivenciavam a teologia classificatória herdeira dos processos colonizadores, era vital. Assim, para Paulo, a teologia de fronteira não se desfaz da lei ou dos judeus, mas produz releituras epistemológicas encerrando o pecado na graça e com isso eliminando todas as formas de classificação, exclusão e condenação dos diferentes.

Essa proposta paulina foi reforçada pelas teologias dos evangelhos e de outros textos do Segundo Testamento. Principalmente os evangelhos testemunham a teologia sob a lógica classificatória apresentando Jesus como a própria desobediência epistêmica encarnada, fundando novas leituras inclusivas e de confronto às formas de classificação e exclusão baseadas nos velhos conceitos de pecado, principalmente a ideia de pecado como impureza.

A proposta de uma teologia de fronteira que rompia com as estruturas classificatórias não foi desenvolvida por parte das comunidades cristãs após a queda do templo e a restauração do judaísmo palestinese. No fim, o pecado retomou sua posição classificatória e excludente nas próprias comunidades cristãs o que se evidenciou nos textos da primeira carta de João que tanto influenciou o cristianismo.

Assim, embora as estruturas de poder e dominação tenham alcançado longa duração e imposto a classificação social por meio de ideias como o pecado, o texto bíblico apresenta a possibilidade de uma teologia outra, formada a partir das experiências de Paulo e dos evangelhos como leituras de fronteira, nestes o contexto de colonização e pós-colonização possibilitou outras leituras da epistemologia de dominação, a possibilidade de uma teologia sem pecado.

6 CONCLUSÃO FINAL

Com a presente tese, “A invenção do pecado: por uma teologia pós/de-colonial” aceitei os desafios em desenvolver uma pesquisa de fronteira. Dentre as principais dificuldades para a pesquisa, está a ausência de bibliografias sobre o tema em contexto latino-americano. Assim, esse trabalho optou por construir aproximações entre os teóricos do pós/de-colonialismo aplicando seus conceitos a leitura bíblica e teológica.

Delimitar o escopo de pesquisa também se revelou um grande desafio. Nessa tese são desenvolvidas argumentações sobre a teoria pós/de-colonial, sobre as analíticas do poder, sobre leituras bíblicas e teologias. Um material extenso, principalmente considerando a temática do pecado. Justifico que nesse trabalho não foram considerados documentos como a conferência de Puebla, Medelim, Sto. Domingo, Aparecida, Vaticano II e o Sínodo Panamazônico. Estes trabalhos, voltados principalmente para a tradição católica possuem forte alcance social, mas não tratam diretamente da questão pós/de-colonial. O Sínodo Panamazônico tem maior proposta de relação pós/de-colonial, porém precisam ser estudados e tratados com maior cuidado, o que não é objetivo desse trabalho.

Entrementes, a leitura bíblica pós/de-colonial já pode ser verificada na prática acadêmica, inclusive, com resultados positivos entre os educandos que, demonstraram melhor compreensão do texto bíblico, principalmente em passagens difíceis que retratam violência e opressão. O estudo pós/de-colonial desses textos, promoveu uma “libertação” dos educandos por atingir a epistemologia e propor a possibilidade de reconfiguração da fé sem as características opressoras e de dominação implícitas no cristianismo imperialista que usava/usa o pecado como estrutura de poder e controle. A percepção dos educandos superando o medo de pensar e conhecer Deus fora dos parâmetros da religião foi o principal motivador da pesquisa.

Dentre as dificuldades de pesquisa duas são principais. A primeira diz respeito à metodologia científica. Segundo a pesquisa pós/de-colonial, a metodologia científica parte de pressupostos eurocêntricos. Por exemplo, a necessidade de fundamentação teórica eurocêntrica. Assim, para satisfazer essa “necessidade”, após terminar o trabalho, tive que reconfigurá-lo para atender a essa demanda. Como também foi preciso, após o término da pesquisa, de uma elaboração escrita de acordo com o modelo de pensamento imperialista subjugado à lógica racionalista de organização.

Quanto à pesquisa bíblica, esse trabalho seguiu a proposta pós/de-colonial. Assim, nos textos estudados afastou-se, tanto quanto possível de considerações e padrões ideológicos eurocêntricos. Na proposta de seleção e estudo dos textos foram propostos olhares de fronteira,

mantive certo afastamento em relação às escolas e hermenêuticas fundamentalistas ou histórico-críticas e abertura aos contextos e análises segundo a proposta hermenêutica pós/de-colonial. Assim, também foram empreendidas pesquisas na utilização do texto como ferramenta de manipulação ideológica, analisando inclusive, recepções históricas dos textos pesquisados. Fiel ainda à proposta pós/de-colonial foi o desenvolvimento da pesquisa. Nos três primeiros capítulos procurei fundamentar o escopo da pesquisa, levantando materiais e propostas para uma reflexão pós/de-colonial. A primeira hipótese foi fundamentada nos capítulos 1, 2 e 3 com a possibilidade de uma hermenêutica pós/de-colonial que também usa de elementos das pesquisas analíticas do poder.

Nessa hermenêutica pós/de-colonial para leitura da Bíblia a teoria da classificação social de Aníbal Quijano, serviu de paradigma principal para repensar o conceito de pecado e sua relação com a lógica de salvação e condenação. As propostas de desobediência epistêmica e pensamento de fronteira de Walter Mignolo também serviram de ferramenta para guiar a reflexão. No capítulo três a hipótese foi testada e identificada em diversos textos da bíblia hebraica.

A segunda hipótese foi fundamentada nos capítulos quatro e cinco, onde foram propostas análises do texto (Segundo Testamento) a partir de uma leitura pós/de-colonial. A proposta era ler o pecado por uma nova história possível. Como o sentido de pecado foi estudado em perspectivas que acompanhavam as estruturas sociais, foi possível perceber uma história do pecado. Nas monarquias como obediência a autoridade, nos profetas como discurso de resistência, nos sacerdotes como lógica de retribuição legal e proposta de purificação ritual, no período grego o sentido de insensatez e desobediência à palavra de Deus, uma espécie de releitura dos sábios.

Diante dessas leituras surge o texto paulino com proposta de fronteira. Não apresenta um rompimento com os elementos culturais, mas com as formas de dominação que se valiam desses elementos para subjugar o povo. Paulo trata do pecado, principalmente da perspectiva que surgiu no período grego, como desobediência a lei (proposta aceita pela perspectiva sacerdotal). Entretanto, no texto paulino, a análise procurou provar que outra leitura é possível. Em Paulo surge a proposta de um pecado sem poder classificatório na relação com Deus, com isso, a denúncia do pecado como invenção para manipulação social.

Nesse último capítulo a leitura de Paulo demonstra outra teologia possível e também a disputa de poder que iniciou na igreja judeu-cristã. Os conflitos iniciais foram propostos por Paulo que visualizou os perigos da classificação como proposta teológica. A consequência desses conflitos foi o enfraquecimento da teologia de fronteira desenvolvida por Paulo e a

retomada da teologia ao lado do império que culmina na imperialização do cristianismo.

Essa pesquisa contribui para o pensamento teológico em diversas áreas. Primeiro, quanto à interpretação. A inclusão a leitura pós/de-colonial serve de base para compreensão de fórmulas e estruturas de dominação que atuam nas epistemologias criando formas de biopoder. Assim, independente das mudanças epistemológicas os paradigmas de dominação continuam os mesmos controlando e usando a vida como forma de poder. Dessa perspectiva, ao identificar elementos de dominação epistemológica (biopoder) na Bíblia, propõe-se a leitura da realidade pela aplicação do método na interpretação da realidade.

Em segundo, auxilia na elaboração e compreensão teológica. A possibilidade de estudar a Bíblia a partir das epistemologias dominantes abre a possibilidade de releituras diversas pelo descentramento dos valores impostos pelos diversos colonialismos que configuraram as tradições e fixação do texto bíblico. A prática teológica do exílio e da experiência de Paulo serve de base para repensar a teologia sob a realidade de fronteira. Essa proposta serve para repensar diversas propostas no texto Bíblico. Desde as fronteiras geográficas, como as culturais e epistemológicas. Nessa proposta surge a possibilidade de uma teologia não dirigida pela epistemologia categórica. A fronteira, na atualidade teológica, tem se mostrado um espaço cheio de pessoas e vago de reflexão teológica, um espaço de trans-teologia, capaz de ler a Bíblia a partir da realidade colonial e reler a atualidade a partir das experiências e leituras dos oprimidos e dos opressores.

Essa pesquisa contribui para o pensamento atual por incluir a compreensão do poder nas relações sociais e políticas. Assim como propôs Himkelammert, a atualidade foi desenvolvida a partir do chão da igreja. São os conceitos (epistemologia) da igreja que coloriram o sentido de certo e errado, de esperança e desespero, que, na hora do voto, na compreensão política indicam e dirigem a comunidade. A compreensão das relações de poder que se valem das epistemologias serve para uma compreensão política outra, consciente das estruturas ocultas no pensamento e ideologias.

Também contribui na leitura e análise do texto bíblico. A compreensão da realidade colonial abre diversas possibilidades de interpretação desde as configurações das identidades à formação e fixação de leis para controle e dominação. As epistemes de propaganda imperial e as leituras de resistência, todos ganham novos coloridos a partir da percepção colonizadora, pois identificam não apenas desejos, mas ambiguidades, crises, problemas sociais e culturais.

Entender a Bíblia como um livro nascido em realidades coloniais, sob influência de diversas epistemologias de dominação, formando ideias híbridas, pensamentos de fronteira, leituras de resistência, propostas de desobediência epistêmica, reflexões totalitárias, formas

ideológicas e posturas alienadas por dominação das subjetividades. As possibilidades são exponenciais. Como entender toda a teologia sacerdotal a partir da realidade colonial? Influências da Babilônia e Pérsia? Como entender as propostas de resistência imperial? Os profetas de resistência como teólogos pós/de-coloniais? Livros como Daniel que propõe resistência à dominação cultural? Ou ainda, como desenvolver os diversos temas da teologia de fronteira em Paulo? Como a teologia de Paulo assumiu valores judaicos e gregos sem absolutizar e excluir as comunidades? Como as formas colonizadoras gregas e romanas influenciaram os textos do Segundo Testamento? Como o cristianismo e judaísmo foram influenciados por estruturas de poder, tornando-se algo diferente, favorável, contrário e/ou favorável e contrário. Quantas verdades teológicas foram estudadas e solidificadas sem considerar a realidade colonizadora? Como essas “verdades colonizadas” fixadas em texto legitimaram e legitimam os mais diversos tipos de violência em todo o mundo? Será que, se o texto Bíblico tivesse sido abordado da perspectiva pós/de-colonial a história da humanidade teria sido diferente?

Assim, diante das diversas hipóteses que se abrem, encerra-se esse trabalho com o desafio de aprofundar a pesquisa e fundamentar a proposta para desenvolvimentos posteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

AGUIAR, Adenilson Tavares. *Retórica e Teologia nas Cartas de Paulo: Discurso, Persuasão e Subjetividade*. São Paulo: Academia Cristã. 2012.

ALTHAUS-REID, Marcella. *La teologia indecente: Perversiones teológicas em sexo, gênero y política*. Barcelona: Edicions bellaterra. 2005.

ALVES, José Eustáquio Diniz. *O impressionante crescimento da população humana através da história*. Instituto Humanitas Unisinos; Adital. 06/04/2017. Acesso em 03/08/2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566517-o-impressionante-crescimento-da-populacao-humana-atraves-da-historia>>.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. In: *Revista Antropofagia*. Ano 1, n.1, 1928. Acesso em 03/10/2016.. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/060013-01#page/1/mode/1up>>.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARENDDT, Hannah. *O que é Política*. Rio de Janeiro: Brertrand Brasil, 2002.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Schwarcz Ed., 1998.

ARISTÓTELES. *Da arte poética*. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ASSMANN, Jan. *Moses The Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: Harvard University Press 1998.

ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. USA: Harvard University Press, 2003.

AWOLALU, J. Omosade. *Sin and its Removal in African Tradition Religion*. JAAR 44/2, 275-287, 1976.

AYALA, Felipe Guaman Poma. *Nueva Coronica e Buen Gobierno (1615)*. acesso em 04/2018. Disponível em: <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>>

AZEVEDO, Leandro Villela de. *As Obras Inglesas de John Wycliffe inseridas no contexto religioso de sua época: Da Suma Teológica de Aquino ao Concílio de Constança, Dos Espirituais Franciscanos a Guilherme de Ockham*. Tese de Doutorado em História. USP. São Paulo. 2010.

BADIOU, Alain. *São Paulo, a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAILEY, Charles E. The British Protestant Theologians in the First World War: Germanophobia Unleashed. *The Harvard Theological Review*. Vol. 77, No. 2, pp. 195-221, Apr., 1984. Acesso em 06/09/2019. Disponível em <www.jstor.org/stable/1509386>.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciências Políticas*. Brasília, no.11, p.92, 2013. Acesso em 03/10/2016. Disponível em : <www.scielo.br/scielo.php?pid=S010333522013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt>

BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. Segunda versão (1922). Editado por Cornelis van der Kooi and Katja Tolstaja, traduzido por Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BAZI, Rogerio Eduardo Rodrigues e SILVEIRA, Murilo Artur Araujo. Constituição e institucionalização da ciência: apontamentos para uma discussão. *Transformação*, Campinas, 19(2): 129-137, mai/ago, 2007.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: escuta pastoral. In: *Reflexão*, Campinas, 41(2):179-197, jul/dez., 2016.

BORNKAMM, Gunther. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme. 1979.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Lisboa, Portugal: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. 6ª Ed. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

BROWN, Colin (org.). *O Novo dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1989.

BROWN, R. E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 1999.

BRUEGGEMANN, Walter; WOLFF, Hans Walter. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BRUEGGEMANN, Walter. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulinas, 1983.

CABRAL, Alexandre Marques. Nietzsche e a Semântica da vontade de poder. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 20-37, 1 semestre 2009.

CABRAL, Jimmy Sudário. *Contra toda autoridades e hierarquia – Bíblia, tradição e hermenêutica da libertação na América Latina*. Tese de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 2008.

CAMINHA, PERO VAZ. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Belém: NEAD-Universidade do Amazonas. P.11-14. Acesso em 17/08/2019. Disponível em: <<https://docente.ifrn.edu.br/paulomartins/livros-classicos-de-literatura/a-carta-de-pero-vaz-de-caminha-em-pdf>>.

CARIA, Telmo H. Da estrutura prática à conjuntura interactiva – relendo o Esboço de uma teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Portugal, n. 64, p. 135-143, 2002.

CARVALHO, José Antônio Brandão; BARBEIRO, Luís Filipe. Reproduzir ou construir conhecimento? Funções da escrita no contexto escolar português. *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo. v. 18 n. 54 jul.-set. 2013. Acesso em 10/08/2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v18n54/06.pdf>>.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, Argentina, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*. Bogotá, n. 6, 153-172, Jan-Jun 2007.

CERESKO, Anthony R. *A Sabedoria no Antigo Testamento: Espiritualidade Libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

CHAMORRO, Graciela. *Teologia Guarani*. Quito-Ecuador: Abyayala. 2004.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura YVY ARAGUYJE: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: UFGD, 2008.

CHAUÍ, Marilena. A universidade pública sob Nov perspectiva. *Revista Brasileira de Educação*. n. 24, Set-Dez, 2003.

CORDUAN, Winfried. Beyond Karma: *Sin in Hinduism*. acesso em 22/03/2018. Disponível em <<http://wincorduan.net/Beyond%20Karma.pdf>>

DANIEL, Kasomo. *An investigation of sin and evil in African cosmology*. International Journal of Sociology and Anthropology Vol. 1(8) pp. 145-155, December, 2009.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

DIETRICH, Luiz José. *O Grito de Jó*. São Paulo: Paulinas. 1996.

DODD, C. D. *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1978.

DOMINGO, Pablo Castro; Castillo, Luiz Rodrigues. Antropología de los procesos políticos y del poder. *Alteridades*, México, v. 19, n. 38, p. 107-127, jul./dic. 2009.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal. 1997.

DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Anales à Nova História*. São Paulo: Edusc, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Martin Claret. 2016.

DUARTE, Claudia Renata. *Do entre-lugar ao pensamento de fronteiras: Caminhos da narrativa contemporânea*. Tese de Doutorado em Literatura. UFSC. Santa Catarina. p.59-60. 2017.

DUGGAN, Joseph, Dissonanza epistemológica. Decolonizzare il “canone” teologico postcoloniale In: *Conciliium*, Anno XLIX, Livro 2, 2013.

DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus. 2011.

DUNN, James D. G. *A Teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, James D. G. *Beginning from Jerusalém*. Michigan: Eerdmans. 2009.

DUNN, James D. G. *Romans 1–8*. Word biblical commentary. Vol. 38a. Dallas: Word Books Publisher. 1998. p.210.

DUNN, James D. G. *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM press. 2006.

DUNN, James D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: Um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. São Paulo: Academia cristã, 2009.

DUSSEL, Enrique, Descolonização epistemológica da teologia. In *Conciliium*, ano XLIX Livro 2, 2013.

DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro*. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 1994.

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

EBERHARD, Wolfram. *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

EICHRODT, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hágnos, 2005.

EWALD, Ariane Patrícia; SOARES, Jorge Coelho. Identidade e subjetividade numa era de incerteza. *Estud. psicol. (Natal)*. vol.12 no.1. p.23-30. Jan./Apr. 2007. Acesso em 04/10/2019. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v12n1/a03v12n1.pdf>>

FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Ed. Civ. Brasileira. 1968.

FANON, Franz. *Pele negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FECHINE, Ana Karine Ferreira da Silva; Rocha, Márcia Maria de Sá; Cunha, Thanúsia Hensel da. O neoliberalismo e a formatação das políticas sociais: Desafios contemporâneos. *Socializando*. Vale do Jaguaribe. ano 1. nº2. p. 50-63. dez 2014. Acesso em 10/08/2019. Disponível em: <https://www.fvj.br/revista/wp-content/uploads/2015/11/Socializando_20142_4.pdf>.

FERNÁNDEZ-NADAL Estela; SILNIK, Gustavo David. *Teología profana y pensamiento crítico: Conversaciones con Franz Himkelammer*. Buenos Aires : CICCUS/CLACSO, 2012.

FERREIRA, Moisés Olímpio. A argumentação paulina em discurso dirigido a judeus não convertidos de Antioquia da Pisídia. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, 173-202, 2012.

FILHO, José Adriano. Expectativas messiânicas sacerdotais no judaísmo e as origens da cristologia. Em: *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Vida, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes. 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GALAZZI, Sandro. *Israel na História: seu povo, sua fé, seu livro*. São Leopoldo: Cebi. 2011.

GALAZZI, Sandro. *Teocracia Sadocita: Sua história e ideologia*. 2ª Ed. Macapá: S. Gallazzi, 2007.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: As Comunidades cristãs da primeira geração*. Vol.7. São Leopoldo, São Paulo: Cebi, Paulus. 2011.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: Período Grego e Vida de Jesus*. Vol.6. São Leopoldo, São Paulo: Cebi, Paulus. 2011.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOODY, Jack. *El Hombre, la Escritura y la Muerte*, Barcelona: Peninsula, 1998.

GOODY, Jack. *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 2003.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2002.

GORENDER, Jacob. Apresentação. In: MARX, Karl. *O Capital*. Lv.I. Rio de Janeiro: Boitempo. 2013.

GOSSAI, Hemchand (Org). *Postcolonial Commentary and the Old Testament*. New York: T&T Clark, 2018.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Sócio literária à Bíblia Hebraica*, São Paulo: Paulinas, 1988.

GOTTWALD, Norman K. *As Tribos de Javé: Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.*, São Paulo: Paulinas, 1986.

GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

HABERMAS, Jurgen. Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus. 1992.

HERB, Karlfriedrich. Além do Bem e do Mal: O poder em Maquiavel, Hobbes, Arendt e Foucault. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.10, p.267-284, Janeiro-Abril 2013.

HIMKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la Razon Utópica*. San José : Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.

HIMKELAMMERT, Franz J. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulinas, 2012.

HIMKELAMMERT, Franz J. *Crítica a La Razón Utópica*. Costa Rica: DEI, 1984.

HIMKELAMMERT, Franz J. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Costa Rica: DEI, 1991.

HIMKELAMMERT, Franz J. *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Argentina: Clacso, 2012.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

HOFSTÄTTER, Leandro Otto. *A Concepção do Pecado na Teologia da Libertação*. Nova Petropolis, RS: Nova Harmonia. 2003.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império: Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 1997.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Objetiva, 2001. Versão 1.0 Cd-Rom.

JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Pesquisas de História Econômico Social no Período Neotestamentário. São Paulo: Paulus, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

KÄSEMANN, Ernst. *New Testament Questions of Today*. London: SCM Press.1969.

KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: Do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva USP, 1989.

KELLER, Catherine; NAUSNER, Michael; RIVERA, Mayra (Org). *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2004.

- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.
- LAVILLE, C., & DIONNE, J. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Porto Alegre: Artmed, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990.
- LEFEBVRE, Henri. *A vida Cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991.
- LIBANIO, J. B. Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos. *Perspectiva Teológica*, 24. 147-192, 1992.
- LIMA, Eduardo Sales. *A face amável do Deus terrível: uma hermenêutica do confronto a partir do imaginário bíblico*. Tese de Mestrado em Teologia. Faculdades EST. São Leopoldo. 2013.
- LIVERANI, Mario. *El Antiguo Oriente: História, Sociedade e Economia*. Barcelona: Crítica, 1995.
- LIVERANI, Mario. *Mas Alla de la Bíblia: Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica. 2005.
- LONDONO, Juan Esteban. Hermenêuticas postcoloniales. *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*. Año 22- No. 49. p. 147-164. Enero-Junio 2016. Acesso em 22/10/2019. Disponível em <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5905804>>
- LUTERO, Martinho. Debate sobre Teologia Escolástica, In: *Obras Seleccionadas*, Vol 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 1987.
- LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg. In: *Obras Seleccionadas*, Vol 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 1987.
- LYONS, William L. *Between history and theology: the problem of Hérem in modern evangelical biblical scholarship*. Tese de doutorado em Filosofia (departamento de Religião). Florida State University. 2003.
- MACIEL, José Fabio Rodrigues. *História do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum: Compêndio de sociologia compreensiva*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MAFFESOLI, Michel. O Imaginário é uma Realidade. *FAMECOS*, Porto Alegre, nº 15, p. 74-82. Agosto. 2001. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, em Paris, em 20/03/2003.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARCO AURÉLIO, *Meditações*. Brasília: Editora Kiron, 2011.
- MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. *Rev. Sociol Tempo Social*. USP. São Paulo. 10 (1), p.1-8, maio, 1998. Acesso em 16/07/2017. Disponível em:

<<https://ensinosociologia.milharal.org/files/2011/08/Jose-Souza-Martins-Senso-Comum-Vida-Cotidiana.pdf>>

MARUMO, Phemelo O. The state of the church in a postcolonial era from Newbigin's perspective: Challenges and opportunities for mission. *Verbum et Ecclesia* 39(1), a1862. Acesso em: 03/2019. Disponível em: [https://doi.org/10.4102/ ve.v39i1.1862](https://doi.org/10.4102/ve.v39i1.1862).

MARX, Karl. *O Capital*. Vol.1, São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã: Primeiro Capítulo*. Edição eletrônica: Ridendo Castigat Moraes. 1999.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Edição eletrônica: Ridendo Castigat Moraes. 1999.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civ. Bras., 2007.

MESTERS, Carlos. *Por trás das palavras*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de La Modernidad, Lógica de La colonialidad y Gramática de La descolonialidad*. Argentina: Ed. Del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antologia 1999-2004)*. Barcelona: CIDOB y UACJ, 2015.

MIGNOLO, Walter. *Historias locais/deseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MÍGUEZ, Nestor; RIEGER, Jeorg; SUNG, Jung Mo. *Para além do espírito do Império: Novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2009.

MONDOLFO, Rodolfo. *O homem na cultura antiga - a compreensão do sujeito humano na cultura antiga*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MONTOYA, Antonio Ruiz. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape [1639]*. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985 19-20.

MOORE, Stephen D.; RIVERA, Mayra. (Org.) *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology*. New York: Fordham University, 2011.

MORIN, Edgar. *O Método 4: As ideias: habitat, vida, costumes, organização*. 5.ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MOTTA, Manoel Barros da (org.) *Foucault. Estratégia, Poder-Saber*. São Paulo: Forence Universitária, 2003.

MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à filosofia da natureza*, São Paulo: Loyola, 2008.

NAÇÕES UNIDAS, BRASIL. *Número de habitantes na América Latina deve chegar a 625 milhões em meados de 2016, segundo CEPAL*. 03/02/2016. Acesso em 08/08/2019. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/numero-de-habitantes-na-america-latina-deve-chegar-a-625-milhoes-em-meados-de-2016-segundo-cepal/>>.

NASCIMENTO, Mariangela. Soberania, Poder e Biopolítica: Arendt, Foucault e Negri. *Griot-Revista de Filosofia*. Amargosa, Bahia, v. 6, n. 2, p. 152-169, Dezembro/2012.

NEWTON, Isaac. *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. São Paulo: Edusp, 2012.

NIDITCH, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich . *A vontade de poder*. Rio de Janeiro:Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratrusta*. Fonte Digital, 2002. Versão para Ebook.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: Pressupostos e desenvolvimentos. Caminhando*. São Paulo. vol. 7, n. 2 [10], p.31-49, 2002.

OLIVEIRA, Amurabi. Poder e Verdade em Foucault e em Habermas. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 36, n. 1, p. 19-25, July-Dec., 2014.

PANOTTO, Nicolás. Religion, Política y Postcolonialidad em América Latina: Hacia una teologia postundacional de lo público. Buenos ayres: Gemrip, 2016.

PEDERSEN, Josh. *Israel: its life and culture*. Oxford: Oxford university press, 1973.

PERDUE, Leo G.; CARTER Warren; BAKER, A. Coleman (org) *Israel and Empire: A Postcolonial history of Israel and Early Judaism*.). London: Bloomsbury. 2015.

PERDUE, Leo G; LEE, Archie. *A Postcolonial Commentary on the Old Testament*. New York: T&T Clark, 2012

PLATÃO, *República*. Lisboa: Ed.Fund. Calouste Gulbenkian. 2005.

PURY, Albert. *O Pentateuco em Questão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

QUIJANO, Anibal. “Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno. *Otra Economía - Volumen II - Nº 2 - 1º semestre/ 2008*.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of world-systems research*. VI, 2, 342-386, 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder. In: XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. 04/09/2009. p. 9-10. Acesso em: 05/09/2017. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf>>.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Egardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso. 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder, Globalização e Democracia. *Novos Rumos*, Marília, São Paulo, ano 17, n. 37, p. 4-28, 2002. Acesso em 10/03/2018. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/2192>>

QUIJANO, Anibal. *Questiones y Horizontes: Antología esencial de la dependência histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Ayres: Clacso, 2014.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª Ed. São Paulo: Aste, 2006.

RENCKENS, H. *A Religião de Israel*. Rio de Janeiro: Vozes. 1969.

RIBEIRO, Antonio Carlos. Teologia e contribuições hermenêuticas latino-americanas. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, N.26, Set-Dez, 2011.

RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. São Paulo: Círculo do Livro. 1977.

RIBEIRO, Gustavo Lins; FELDMAN-BIANCO, Bela. Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf. *Revista Etnográfica: Portugal*, v. vii (2), p. 245-281, 2003.

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

RIEGER, Joerg.; SUNG, Jung Mo; MÍGUEZ, Nestor. *Para além do Espírito do Império: Novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

ROBERTSON, A. T. *The Pharisees and Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.

ROCHA, Claudio Cesar Torquato e BASTOS, Adriana Teixeira. *Paradigma epistemológico em pesquisa em Educação: uma proposta fundamentada em escolhas*. Atas CIAIQ2018. Acesso em 01/08/2019, Disponível em: <<https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2018/article/download/1697/1649/>>

RODRIGUES, Nelson. *À sombra das chuteiras imortais*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

RUKUNDWA, Lazare S. Postcolonial theory as a hermeneutical tool for Biblical reading. In *HTS*, 64(1), Pretória, 2008, p.339-351. Acesso em 04/08/2019. Disponível em:<http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S025994222008000100019>.

RUSSEL, D. S. *Desvelamento Divino*. São Paulo: Paulus. 1997.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SAMUEL, Simon, *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*. Tese doutoral. Department of Biblical Studies: University of Sheffield. Fev. 2002. p.23. Acesso em 04/08/2019. Disponível em <<http://etheses.whiterose.ac.uk/3422/1/247231.pdf>>

SANDERS, Ed. Parish. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta. 2004.

SANDERS, Ed. Parish. *La figura histórica de Jesús*. Navarra:EVD, 2000.

SANDERS, Ed. Parish. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*, São Paulo: Paulus e Academia Cristã, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. Da ciência moderna ao novo senso comum. In: *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. (4a ed.). São Paulo: Cortez. 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza.. *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*. p.3. acesso em: 09/07/2018. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF>

SANTOS, Boaventura de Souza. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Uma Epistemologia del Sur: La reinvenición del conocimiento y La emancipación social*. Mexico: Clacso, 2009.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, 46(1) p.18-27, janeiro/abril 2010.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2010.

SCHÖKEL, Luiz Alonso; CARNITI, Cecilia. *Salmos (1-72): Traducción, introducciones y comentario*. Vol. 1. Navarra: EVD. 1992.

SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras: Reflexão e Estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e Esperança no Exílio: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas. 2007.

SCHWEITZER, Albert. *Paul, and his interpreters: a Critical History*. London: Adam & Charles Black, 1912.

SEGOVIA, Fernando F. Postcolonial Criticism and the Gospel of Matthew. In: POWELL, Mark Allan (Org.). *Methods for Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SEGOVIA, Fernando F.; SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. (Org's) *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York: T&T Clark, 2007.

SEGUNDO, Juan Juis. *O Caso Mateus: Os Primórdios de uma ética Judaico-Cristã*. São Paulo: Paulinas. 1997.

SEVERINO, A. J. *Metodologia do trabalho científico*. (23a ed.). São Paulo: Cortez, 2007.

SCHMITT, Flavio e LIMA, Eduardo Sales. Hermenêutica à Brasileira: Quem disse que índio não pensa? In *Teoliterária*, v8. N.15. 2018.

SICRE, Jose Luiz. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.

SMITH, Mark. *O Memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006

SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento: História, Método e Mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

SPIVAC, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo, São Paulo: Sinodal, Paulus. 2004.

STENDAHL, Krister. *Paul among Jews and Gentiles: and other essays*. Minneáolis: Fortress press. 1976.

SUGIRTHARAJAH, R. S. *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice*. Oxford: Blackwell Publishing, 2012.

SUGIRTHARAJAH, R. S. *The Bible and Empire: Postcolonial explorations*. Cambridge: Cambridge university press, 2005.

TAMEZ, Elsa. La codicia y el pecado estructural. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, 12-24, jan./jun. 2010.

TAMEZ, Elsa. ¿COMO ENTENDER LA CARTA A LOS ROMANOS? Elsa Tamez, RIBIA, 20, Quito, Equador: CLAI, 1995.

TEIXEIRA, e outros(as). Texto de estudos - Cosmovisão – São Carlos: UFSC, 2014. Acesso em 09/03/2019. Disponível em <http://www.processoseducativos.ufscar.br/texto_cosmovisao_versao_final_abril2015.pdf>.

THEISSEN, Gerd. *A Religião dos primeiros cristãos*. Uma Teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEOI GREEK MYTHOLOGY. *Kharites*. Acesso em 31/12/2019. Disponível em: <<https://www.theoi.com/Ouranios/Kharites.html>>.

TAMAYO-ACOSTA, Juan Jose. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.

USARSKI, Frank. (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. S.Paulo: Paulinas, 2007.

VAUX, R. *Instituições de Israel*. São Paulo: Teológica, 2003.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya Yala, 2009.

WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. São Paulo: Centauro, 2002.

WEBER, Max.. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEST, Gerald O (Org.). *Postcolonialism and the Hebrew Bible*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2013.

WESTHELLE, V. *After Heresy. Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. EUA: Cascade Books, 2010.

WESTERMANN, Claus; JENNI, Ernst (Org). *Theological Lexicon of the Old Testament*, Massachusetts: Hendrichson Publish. 1997

WOLFF, Hans Walter. *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Fort press, 1977.

WOLFF, Hans Walter. MOLTSMANN, Jürgen. *A Bíblia - Palavra de Deus ou palavra de homens?* São Leopoldo: Sinodal. 1970.

WONG, Ka Leung. *The idea of retribution in the book of Ezekiel*. BRILL: Leiden; Boston; Koln. 2001.

ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

ZIMMERLI, Walther. *La Ley y los Profetas*. Salamanca: Sigueme, 1980.

ZWETSCH, Roberto (Org.) *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.