

ANÁLISE DECOLONIAL EM PAULO EM 1 CORÍNTIOS

*Flávio Martinez de Oliveira**

Resumo

O texto discute o pensamento decolonial em sua história e contexto, na superação, mas articulação com a abordagem pós-colonial e anti-imperial. Fenômeno desenvolvido na América Latina, mas que guarda relações com o que foi adiantado no pensamento alternativo europeu e norte-americano. Nesta perspectiva, analisa-se a Primeira Carta aos Coríntios. Verifica-se que Paulo incide em praticamente todos os pontos que interessam à análise decolonial; revela-se forte inspiração a quem queira desenvolver uma abordagem da Bíblia comprometida com os pobres e com aqueles a quem falta a consciência de seu ser e de seu saber imersos na colonialidade/modernidade que ainda mais do que nunca os domina.

Palavras-chave: *Decolonial. Teologia. 1 Coríntios.*

Abstract

The text discusses the decolonial thought in its history and context, in overcoming, but articulation with the approach post-colonial and anti-imperial. Phenomenon developed in Latin America, but that keeps relations with what was ahead on alternative thinking European and North American.

In this perspective, it analyzes the First Letter to the Corinthians. It verifies that Paul focuses on practically all the points that matter to decolonial analysis; it reveals strong inspiration to those who wish to develop an approach to the Bible committed with the poor and with those who lack the awareness of his being and his know immersed in modernity/coloniality that even more than ever master them.

Keywords: *Decolonial. Theology. 1 Corinthians.*

* Professor na Universidade Católica de Pelotas. Doutor em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Gregoriana.

Introdução

Vem crescendo entre nós a análise pós-colonial e decolonial na Teologia da Bíblia. Contextualmente, a análise de e pós-colonial pode ser verificada em muitas obras. Destaca-se aqui, por questão de síntese, apenas Ballestrin (2013) que visa descrever o giro colonial na América Latina, mas em sua história mais ampla desde os outros continentes.

No que tange à Teologia, remete-se a duas obras. Cunha (2017) situa em forma sintética e histórica o que é o pensamento decolonial e que questões ele levanta à teologia cristã. Tamayo (2017), ligado à Associação de Teólogos do Terceiro Mundo e participante do Fórum Mundial de Teologia da Libertação, focando no “giro descolonizador”, percorre as teologias do Sul global: africana, asiática, latino-americana, indígena e negra estadunidense, ligando-as às suas mais significativas tendências: feminista, ecológica, da libertação, das religiões.

No que diz respeito à Bíblia, muitas obras são norte-americanas. Este texto restringe-se fundamentalmente a Horsley (1997; 2004; 2009), autor de muitas obras. Sua abordagem anti-imperial aponta potencialmente àquelas pós e decoloniais.

1 A análise decolonial

A análise decolonial relaciona-se às epistemologias do Sul (SANTOS & MENESES, 2010), à filosofia intercultural (FORNET-BETANCOURT, 2004), perspectivas inter e transdisciplinares (MORIN & LE MOIGNE, 2009; NICOLESCU, 2001; SOMMERMAN, 2012). Em seu nascedouro, veremos que a fé bíblica pode ser vista como decolonial.

Aquilo que conhecemos como “modernidade” oculta a face cruel dos mecanismos de dominação conhecido como “colonialidade/modernidade” (DUSSEL, 2000, p. 50-51). A colonialidade relaciona-se estreitamente à modernidade. Abaixo um quadro ilustrativo dos autores que estudam esta relação (BALLESTRIN, 2013, p. 18):

Integrante	Área	Nacionalidade	Universidade onde leciona
Aníbal Quijano	sociologia	peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	filosofia	argentina	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Mignolo	semiótica	argentina	Duke University, EUA
Immanuel Wallerstein	sociologia	estado-unidense	Yale University, EUA

Santiago Castro-Gómez	filosofia	colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	filosofia	porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Ramón Grosfóguel	sociologia	porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Edgardo Lander	sociologia	venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arthuro Escobar	antropologia	colombiana	University of North Carolina, EUA
Fernando Coronil*	antropologia	venezuelana	University of New York, EUA
Catherine Walsh	linguística	estado-unidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	direito	portuguesa	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	semiótica	argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

* Falecido.

O interesse nos estudos decoloniais aumenta com a migração que se acentua a partir da década de 70 do século XX e hoje soma cerca de 175 milhões que vivem fora do país de origem, segundo a ONU, muitos em situação do limite da tolerância¹. Justamente a teologia decolonial é uma teologia de fronteira na articulação de novas identidades culturais (BHABHA, 2013, p. 20). Além disso, a teologia decolonial é uma teologia pública (MOLTMANN, 2004, p. 75), militante e progressista. Segundo Habermas (1990, p. 100), público compõe-se de quatro setores: governo, sindicatos, movimentos sociais e opinião pública. Há universidades que trabalham intensamente a teologia pública (NEUTZLING, 2004). A teologia decolonial insere-se no momento e na consciência de que um outro mundo é possível (SUSIN, 2006).

Marca de teologia decolonial é uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade/colonialidade eurocêntricas ou elaboradas nos EUA. Diante destas realidades gritantes, “Portanto, a interpretação da Bíblia não pode ser neutra; precisa deixar surgir o entendimento que só se descobre quando seu texto é lido em solidariedade com a comunidade dos pobres e oprimidos” (FITZMYER, 1997, p. 62).

1. Disponível em: <https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/geografia/fluxos-populacionais-migracoes-internacionais.htm> – Acesso em 30/12/2018.

1.1 Pós-colonialismo

Anterior e paralelo à definição decolonial, tem-se o pós-colonialismo. Em teologia este pede a transformação de um saber teológico incluso que: 1) critica a epistemologia tradicional eurocêntrica; 2) desmascara o monoculturalismo do Estado, do mercado e das demais instituições da América Latina, em diálogo inter e transcultural; 3) vale-se de um imperativo ético: compromisso não só com as classes exploradas, mas também as raças menosprezadas e as culturas marginalizadas (LÖWY, 2016, p. 31); 4) quer ser humano como um ser em relação.

Aníbal Quijano (2016), dos próceres e fundadores do pensamento pós-colonial, desenvolve o conceito de colonialidade do poder: as formas de dominação não cessaram após o fim das administrações coloniais de expansão geográfica realizadas pelas culturas coloniais. A colonização, ao contrário, é cada vez mais intensa por um sistema-mundo capitalista moderno/colonial com suas ideologias. Entre as ideologias da modernidade/colonialidade temos: liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo (MIGNOLO, 2007, p. 34).

Como contrapor-se à colonização nesta intensidade? Assim surge o pensamento decolonial.

1.2 Pensamento decolonial

Pensamento decolonial emerge com dupla finalidade: 1) revelar a ótica dos processos de colonização; 2) tendo consciência da colonialidade, o próximo passo é propor o seu fazer.

Defende a inadequação do termo “pós-colonial” em misturar o arquivo temporal com o arquivo ideológico; impossibilidade da decolonização; denominar tantas áreas e tantos conceitos diferentes que o termo, caracterizando-se pela unicidade e pelo essencialismo, tornou-se inútil (BONNICI, [s.d.]).

Pós-colonialismo diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de colonização de países, principalmente da África e da Ásia, a partir da metade do século XX. Tal ideia refere-se à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo.

O pós-colonialismo, como elaboração teórica empenhada na denúncia da colonização, foi visto com desconfiança por autores latino-americanos devido às influências oriundas do pós-estruturalismo de Foucault, Deleuze, Derrida e Lyotard (CUNHA, 2017, p. 59).

O Grupo Modernidade/Colonialidade avança para a crítica decolonial que denuncia o eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternos: Walter Mignolo, Aníbal Quijano e outros, como Enrique Dussel e Immanuel Walerstein (BALLESTRIN, 2013, p. 99).

A genealogia do grupo inclui: Teologia da Libertação; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre filosofia da libertação e uma ciência

social autônoma; a teoria da dependência; os debates da América Latina sobre a Modernidade e Pós-modernidade dos anos de 1980, seguidos pelas discussões sobre o hibridismo na antropologia; comunicação nos estudos culturais nos anos de 1990; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos. Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana (ESCOBAR, 2003, p. 53).

Suprimir o “s” e nomear “decolonial” é passar de um momento colonial a um não colonial, acentuar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, insurgir e incidir (WALSH, 2009, p. 14-15). Revela a face obscura do projeto modernidade/colonialidade “que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder” (BALLESTRIN, 2013).

Trata-se de ir além da superação do colonialismo, um instrumento político, epistemológico e social de superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual.

Referências fundacionais são os artigos de Aníbal Quijano do coletivo hoje conhecido pela trilogia modernidade/colonialidade/decolonialidade (PALERMO & QUINTERO, 2016, p. 10). Não existe modernidade sem colonialidade.

O conceito de “colonialidade” não se restringe ao poder, mas está presente nos âmbitos do saber e do ser também.

Raça, gênero e trabalho foram as três linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI. Racialmente, os colonizados, considerados inferiores, foram levados ao extermínio.

Para Quijano, a modernidade europeia dá-se pelo controle da esfera social, ou seja, o controle do trabalho, dos recursos de produção, dos produtos, da autoridade, do sexo e o controle da intersubjetividade gerando o eurocentrismo (QUIJANO, 2014, p. 120).

O “giro decolonial” remete a um giro epistemológico capaz de repensar a teoria da dependência numa crítica à modernidade e ao eurocentrismo, fazendo da dialética o seu método e uma nova visão da história.

O pensamento decolonial não se limita a indivíduos, mas é uma circulação planetária presente nos movimentos sociais, como o Fórum Social Mundial, movimentos em prol da terra, água, planeta etc.

O pensamento de fronteira cria zonas de contato que interagem de múltiplas formas, de modo a dar origem a constelações culturais híbridas² (SANTOS, 2014, p. 81).

2. Hibridismo é um dos conceitos do pensamento pós-colonial. Significa que o colonizado que se liberta guarda parte do pensamento do colonizador. As culturas estão em constante transformação. O hibridismo subverte as narrativas do poder colonial e culturas dominantes. O hibridismo é um terceiro espaço de enunciação segundo Bhabha, 1994, p. 17.

A interculturalidade é uma das expressões da decolonialidade, que supõe, às vezes, processos de abertura, de indefinição e inclusão, de contradições (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 12), que inclui uma tomada de posição ética a favor da convivência com as diferenças (Id., p. 13).

Nessa perspectiva, a universidade torna-se promotora da uma ecologia dos saberes: um exercício epistemológico baseado na incompletude de qualquer tipo de conhecimento humano no objetivo de ampliar a legitimidade intelectual e cultural das lutas pela dignidade humana (SANTOS, 2014, p. 107).

2 O cristianismo e a teologia

Por sua vez, embora tenha participado dos movimentos de colonização, o cristianismo é libertador. O cristianismo da libertação, como movimento social e expressão intelectual da libertação, critica a modernidade/colonialidade (CUNHA, 2017, p. 108).

Juan Luís Segundo propõe a libertação da teologia: a suspeita ideológica; a aplicação da suspeita a toda superestrutura e à teologia; uma nova maneira de experimentar a realidade levando à suspeita exegética; uma nova hermenêutica (SEGUNDO, 1978, p. 252). Mais do que refletir é preciso mudar. Teologia digna brota de um compromisso humano, pré-teológico, para mudar e melhorar o mundo. “A comunidade cristã professa uma fé que age pela caridade. Ela é – deve ser – caridade eficaz, ação, compromisso com o serviço” (GUTIERREZ, 2000, p. 68).

Enrique Dussel em seu intrigante artigo *Descolonização epistemológica da teologia* mostra que só em pouquíssimos casos, e será o caminho tomado pela teologia latino-americana da libertação, uma comunidade de teólogos assumiu em grupo a responsabilidade de criar uma nova teologia não colonizada (DUSSEL, 2013, p. 29).

É necessária uma virada hermenêutica da teologia, que toma a sério os sujeitos concretos da história. Ela conduz a um certo fazer, uma certa transformação da prática dos seres humanos em vista do Reino de Deus (GEFFRÉ, 2004, p. 55-56).

Em termos de foco e compromisso, há duas realidades centrais no mundo atual: a ecológica e a dos migrantes/refugiados; em junho de 2018, o número de refugiados ultrapassou sessenta e oito milhões e quinhentas mil pessoas, segundo a ONU³, deslocadas devido a “perseguição, conflito, violência generalizada ou violação dos direitos humanos”.

O diálogo inter-religioso é outra área prioritária. Embora na intolerância religiosa o Estado Islâmico seja a expressão mais aguda do fundamentalismo

3. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acnur> – Acesso em 26/12/2018.

religioso, com a tática do terror, não basta, na atualidade, ser tolerante no sentido de somente respeitar as diferenças. Reconhecer é dar sentido e legitimidade ao outro, um ato libertador e criador.

Na área intercultural, o encontro entre projetos sociais libertadores e as teologias progressistas parece ser um caminho de práticas verdadeiramente interculturais e eficazmente emancipadoras:

O resultado será uma ecologia de concepções de dignidade humana, algumas seculares, outras religiosas, produto daquilo a que noutra lugar chamei hermenêutica diatópica, um exercício de interpretação transformadora, orientada para a prática social e política, entre os *topoi* dos direitos humanos e os *topoi* da revelação e libertação das teologias políticas progressistas (SANTOS, 2014, p. 113).

Paulo Freire assevera:

A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo (FREIRE, 2005, p. 77).

Para Freire, a práxis cristã é fruto de um compromisso histórico e “a reflexão só é verdadeira quando nos remete ao concreto sobre o qual a exercemos” (Id., p. 88). Lembra a dimensão profética das Igrejas:

Ser revolucionário significa estar contra a opressão, contra a exploração, em favor da libertação das classes oprimidas, em termos concretos e não em termos idealistas [...]. Só os oprimidos, como classe social proibida de dizer sua palavra, podem vir a ser utópicos, proféticos e esperançosos (Id., p. 98).

Juan José Tamayo refere que os horizontes intercultural, inter-religioso, hermenêutico, feminista, ecológico, ético-prático, simbólico, interdisciplinar são alguns dos campos férteis para a elaboração de uma teologia decolonial (TAMAYO-ACOSTA, 2006, p. 444-450). Além desses, pode-se apontar outros horizontes como: o indígena, o gênero, os direitos humanos, a migração e mobilidade humana.

Os direitos humanos são, sem dúvida, um campo de diálogo da teologia decolonial:

“Um diálogo entre os direitos humanos e as teologias progressistas é não só possível como provavelmente um bom caminho para desenvolver práticas verdadeiramente interculturais e mais eficazmente emancipadoras” (SANTOS, 2014, p. 113).

3 Análise de 1 Coríntios

3.1. *O Imperialismo e o Paulo anti-imperial*

No sistema imperial e colonial moderno, onde as culturas nacionais germânica, francesa e inglesa que idealizaram o Império Romano e padronizaram suas próprias culturas de elite e sistemas educacionais num humanismo grego antigo, os estudos do Novo Testamento em si tendem a idealizar mais do que criticar o imperialismo grego e romano.

Paulo dirigiu-se e escreveu cartas a comunidades subjugadas pelo Império Romano. Curioso que tais cartas de um apóstolo anti-imperial serviram para difundir o cristianismo no seio do Império (HORSLEY, 2007, p. 220)⁴.

3.2. *Missão em Corinto e seu background*

Tendo ameaçado uma liga de cidades gregas na guerra, os romanos destruíram a gloriosa antiga cidade de Corinto em 145 a.C. Em 44 a.C. Júlio César estabeleceu uma colônia romana no lugar da antiga cidade como um meio de desviar potenciais fontes de descontentes entre a aglomeração urbana de Roma: escravos libertos, veteranos de guerra e gente rural deslocada à cidade (ESTRABÃO. *Geogr.* 8.6.23), algo semelhante às nossas grandes metrópoles. Logo Corinto tornou-se um grande centro comercial por causa de sua localização estratégica, entre Leste e Oeste. Foi a primeira grande cidade cosmopolita na missão de Paulo, após deixar Antioquia.

A maioria das elites provinciais sujeitadas por Roma aquiesceram e tornaram-se beneficiárias da ordem imperial, com famílias extremamente ricas e poderosas em meio a massas de agricultores e pobres na cidade na base produtiva da economia política.

As elites culturais assimilaram a cultura dominante e tentaram cultivar suas tradições. Ao lado destes, intelectuais da diáspora como Filon foram diferentes. Estes criaram uma cultura e identidade híbridas, como descreve a análise pós-colonial.

Paulo, e presumivelmente outros no movimento de Jesus, compreenderam a história movendo-se não através de Roma, mas de Israel (cf. Rm 9–11). Agora que Deus cumpriu suas promessas na semente de Abraão (Jesus), outros povos, tanto quanto Israel, podem receber as bênçãos disponíveis em Cristo por juntar-se ao movimento (cf. Gl 3–4).

4. Para uma análise mais pormenorizada ver HORSLEY, Richard A. (Ed.). *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity, 1997 e *Paul and the Roman Imperial Order*, 2004.

No contexto histórico do Império Romano, a missão de Paulo foi ponta de lança de um movimento entre os povos subjugados por Roma, um movimento baseado na história e cultural tradição de um dos povos subjugado, Israel, e focado na crucificação romana e vingança divina do messias camponês martirizado, Jesus, cujo retorno iminente significaria o fim do poder imperial romano.

Corinto era o centro da influência imperial e controle na Grécia. Após Otaviano derrotar Antônio em Ácio e estabelecer formalmente o império, a elite urbana grega construiu o florescente culto ao imperador, instalando estátuas do imperador nos templos dos deuses gregos, erigindo santuários do imperador em espaços públicos, novos templos ao imperador como ponto focal dos fóruns no centro do espaço urbano e dedicando festivais de duração semanal e jogos ao imperador (HORSLEY, 1997, 10-24).

Corinto, como outras cidades do Império, era controlada por um pequeno círculo de famílias ricas, como os clientes principais da patronagem imperial, também patrocinados pelo culto imperial. Democracia era algo do passado distante, assembleias cívicas meramente reuniões formais para ouvir e honrar a elite. A massa dos habitantes seria artesãos economicamente marginais e trabalhadores em nível de subsistência. A maioria dos coríntios era descendente de escravos libertos, talvez da Síria e Palestina.

Paulo preferiu as casas domésticas, onde partilhavam a Ceia do Senhor, a Palavra, o ensinamento e a discussão.

3.3. Paulo e 1 Coríntios

Evangelho era o termo padrão para as “boas-novas” que o imperador romano, como o salvador do mundo, trouxera “salvação”, “paz e segurança” e uma nova era da história para a humanidade. Usando “evangelho” para sua mensagem básica, Paulo estava se opondo direta e intencionalmente ao Imperador, apontando ao evangelho do salvador imperial e sua salvação. Tal oposição à ordem imperial ocorre repetidamente na correspondência com Corinto e em outras cartas.

Em 1Cor 1–4, articulada é na abertura de 1,10, o principal interesse de Paulo é que a *ekklesia* mantenha unidade e concórdia. Além disso, ele insiste que a assembleia de Corinto mantenha sua solidariedade em independência e em oposição à ordem dominante, o que é cada vez mais evidente na retórica de concórdia em oposição à ordem imperial (RAMSARAN, 2004, p. 89-102).

Nos primeiros passos de 1Cor 1–4, Paulo vê um conflito interno na comunidade, tendo a ver com a sabedoria como meio de conhecer Deus (1,17–2,5, especialmente 1,21). Em sua sabedoria, “Deus escolheu o que é louco neste mundo para envergonhar o sábio [...] o que é fraco neste mundo para envergonhar o forte”, e assim por diante (“nobre-nascido”, 1,26; “rico... reis”, 4,8-10). Na ordem

imperial romana, esses termos referem-se à elite político-econômica e social a quem os romanos apoiaram para controlar cada cidade e província no império (HORSLEY, 1997, p. 88-139).

Essa sabedoria “não é uma sabedoria dessa era ou dos governantes dessa era, que são destinados a perecer, mas... sabedoria de Deus num *mysterion*, que Deus decretou antes dos tempos para nossa glória. “Nenhum dos governantes dessa era compreendeu isso; porque se tivessem conhecido não teriam crucificado o Senhor da glória” (1Cor 2,8). *Mysterion* foi quase um termo técnico na literatura apocalíptica judaica (cf. Dn 2), numa “casca de noz” apocalíptica de um plano do cumprimento da história que terminaria a crise em que um império estrangeiro governe o povo de Israel. Paulo reivindica ter recebido precisamente esta revelação em seu *apocalypsis* de Cristo (Gl 1,13-16).

Teóricos pós-colonialistas podem olhar com suspeita o Paulo apocalítico como mitológico, mas podem encontrar reforço para sua crítica das leituras coloniais da Bíblia, incluindo a narrativa imperial dos estudos do Novo Testamento, na narrativa anti-imperial de Paulo.

Virtualmente todos os termos que Paulo cita podem provir da literatura he-lenística judaica, em particular a Sabedoria de Salomão e os tratados de Fílon de Alexandria, e talvez Apolo, proveniente de Alexandria. Assim, a caracterização de Sophia como um agente da criação e meio de salvação em tal literatura he-lenística judaica também provê a melhor explanação para as altamente incaracterísticas pregações que Paulo faz de Cristo em 1Cor 8,6 que forma parte de seu argumento contra os *slogans* coríntios que “nós todos possuímos *gnosis*” e “não há outro Deus a não ser o Deus único” (1Cor 8,1.4), que são os melhores paralelos a tal literatura.

Atribuía-se a salvação a tal sabedoria. Mas a insistência de Paulo está em que Deus inaugurou o cumprimento da história e o término da ordem imperial romana nos eventos da crucificação de Cristo pelos romanos na defesa do único Senhor por Deus. A existência e a solidariedade da comunidade em Corinto por si mesma é parte e parcela de como Deus age contra a ordem imperial romana.

Em 1Cor 5; 6,1-11.12-20; 7 e no próximo mais longo texto (8,1-11,1), Paulo lida com muitos assuntos de potencial entre a comunidade e a sociedade mais ampla, como *porneia* e idolatria. Estes foram os principais assuntos do *ethos* cultural greco-romano dominante que os judeus em Israel e na diáspora não aceitavam. Embora Paulo seja flexível em matérias como casamento e comidas destinadas aos ídolos, ele exclui a relação entre um homem e a esposa do seu pai (1Cor 5) e proíbe que assuntos internos sejam levados a cortes civis (1Cor 6,1-11), o que torna claro que ele pensa que as comunidades locais são uma sociedade alternativa sem interagir com a ordem política oficial.

Quando Paulo propõe em Gl 3,28 que “não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher”, sugere que ele entende uma sociedade

alternativa que quebrou com as principais divisões e relações de poder na ordem *kiriárquica* imperial romana, com sua economia baseada na escravidão dos povos conquistados e trabalho da mulher institucionalizado na família patriarcal proprietária de escravos e o senso greco-romano de superioridade sobre judeus e bárbaros (HORSLEY, 1997, p. 242-252).

Quanto à escravidão, ponto nevrálgico em 1 Coríntios, a leitura correta no texto grego é “se você pode ganhar (sua liberdade), avalie a oportunidade” (7,21)! A tradução responde ao padrão retórico que prevalece através do argumento em 1Cor 7,1-16. Paulo dá um princípio geral e então oferece uma exceção. Assim, também em 7,17-24 ele afirma sua “regra para todas as comunidades”, que ele ilustra primeiro por circuncidados e incircuncidados. A conclusão é “Alguém pagou alto preço por vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens” (7,23). É um argumento paralelo a Filêmon, onde Onésimo agora não é mais escravo, mas irmão. A sociedade alternativa leva à libertação dos escravos.

A discussão de Paulo sobre a alimentação em 10,14-22, no contexto de 1Cor 8–10, especialmente no princípio ético formulado em 8,13, não pode ser simplesmente um realismo sacramental, mas é um realismo sociopolítico em que Paulo novamente compreende a igreja como uma sociedade alternativa à ordem imperial romana. Além disso, a própria cristologia, tendo como base os textos de 1Cor 8,6 e 10,4, supõe a preexistência de Cristo em contraste com a *Sophia* como instrumento divino da criação e salvação. Cristo é ostensivamente presente na criação e operativo na história de Israel. Dessa forma os judeus não podem engajar-se em celebrações que os levem a relações sociais que os distraiam do compromisso pleno com o processo de libertação em que Deus os conduziu (10,5-13; levando ao clímax do argumento em 10,14-22).

Quanto a gênero e sexo, 1Cor 11,3-16 não cabe no pensamento de Paulo em sua temática e construção gramatical, mas o v. 2 serve como introdução natural a 11,17-34, mas inadequada a 11,3-16. Motivo pelo que 11,3-16 considera-se uma glosa introduzida no desenvolvimento das deuteropaulinas e pastorais que reverteram aos padrões da ordem imperial romana. Isso é confirmado pela afirmação que não deve haver divisões nem hierarquia na Ceia do Senhor.

Sustenta-se que 1Cor 12–14 são a discussão dos dons espirituais, mas já em 12,12-26 Paulo contradiz a noção política de corpo em Roma, na qual os plebeus deveriam sacrificar seus interesses em favor do todo, com o Imperador na cabeça, especialmente na revolta ocorrida no Aventino. Paulo, ao contrário, argumenta que os membros inferiores devem receber maior honra pelo seu caráter indispensável. Os membros do corpo político devem cuidar uns dos outros. Nenhum dom é maior do que a caridade em 13,1-3. O critério de todos os dons é a construção do corpo político, a edificação da comunidade (14,12.28).

De especial significado para a crítica pós-colonial é o parágrafo que “Cristo foi ressuscitado dos mortos (15,24-28). Trata-se da restauração ou renovação da

vida histórica. Cristo exaltado é agora o verdadeiro imperador do mundo, reinando até que ponha todos os inimigos sob seus pés (15,25; cf. Fl 3,19.21). Está por destruir todo o Principado, toda Autoridade, todo Poder (15,24).

A ressurreição de Cristo significa que Deus o vingou depois de seu martírio na crucificação romana. Deus o fez o contraimperador que pode iminentemente destruir os soberanos imperiais. 15,24 é decididamente anti-imperial.

4. Considerações conclusivas

A orientação decolonial avança, além, não somente depois, não suprime aquelas pós-colonial e anti-imperial eurocêntricas e norte-americanas, mas pode integrá-las, como aqui se propôs.

Se Paulo opõe-se ao culto ao Imperador e à ideologia imperial, uma epistemologia decolonial aponta à libertação de toda a dominação de gênero/sexo, classe, raça e cultura que pode ver em Paulo uma orientação análoga em cada circunstância.

Propôs-se uma epistemologia inter e transdisciplinar de Paulo, o relacionar 1 Coríntios com as áreas acima mencionadas. Paulo foi cidadão de dois mundos, de duas culturas e as tem como ponto de partida em sua integração de pastor e teólogo que articula conhecimentos do judaísmo e greco-helenistas, como foi o caso da *sophia* e das demais questões que aborda na Carta.

Corinto foi uma cidade cosmopolita habitada por veteranos de guerra, escravos libertos, a maioria migrantes, fenômeno que chama a atenção da análise pós-colonial. A maioria da cidade não são nobres, nem sábios, nem poderosos (1Cor 1,26), realidade hoje de nossos centros urbanos. Como falou a Corinto, Paulo hoje fala aos centros urbanos e propõe uma sociedade alternativa àquela dependente dos centros de poder.

Teólogo e pastor, o Apóstolo revela a ótica dos processos de colonização e propõe as alternativas correspondentes em cada área. Sem dúvida, percebe que os problemas não se restringem ao poder, mas estão presentes nos âmbitos do saber e do ser também. Problema central em Corinto é sua *kaukeis* (arrogância, vanglória), a ser desmascarada.

Paulo, em 1 Coríntios, é forte inspiração para os horizontes intercultural, inter-religioso, hermenêutico, feminista, ecológico, ético-prático, simbólicos, interdisciplinar, alguns dos campos férteis para a elaboração de uma teologia decolonial.

Flávio Martinez de Oliveira
Rua da Luz, 12
CEP 96015-570 Pelotas, RS
E-mail: peflaviomo@gmail.com

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília. n. 11, p. 89-117, mai-ago, 2017.
- BHABA, Homi. *O local da cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BONNICI, Thomas. *O estatuto dos estudos pós-coloniais*. [s.d.]. Disponível em: http://www2.uefs.br/ppglde/revista3_186.html – Acesso em 30 dez. 2018.
- CUNHA, Carlos. *Provocações decoloniais à teologia cristã*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- DUSSEL, Enrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, n. 350, 2013/2.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro mundo: el programa de investigación modernidad/colonidad latinoamericano. *Tabula rasa*. Bogotá, n. 1, enero-diciembre, 2003.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Filosofar para nuestro tempo en clave intercultural*. Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen, 2004.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 47. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.
- HORSLEY, Richard A. (Ed.). *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity, 1997.
- _____. *Paul and the Roman Imperial Order*. Harrisburg: Trinity, 2004.
- HORSLEY, Richard A. The First and Second Letters to the Corinthians. In: SEGOVIA, Fernando; SUGIRTHARAJAH, R.S. *Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. Londres/Nova York: T&T Clark, 2009, p. 220-245.
- LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação? Religião e política na América Latina*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de America Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MORIN, E. & LE MOIGNE, L.E. *Inteligência da complexidade, epistemologia e pragmática*. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.
- NEUTZLING, Inácio. *Ciência e teologia na universidade do século XXI: Possibilidades de uma teologia pública; algumas aproximações*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. (mimeografado).

NICOLESCU, Barasab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. 2. ed. São Paulo: Triom, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologia do Sul*. 1. ed. 3. reimp. São Paulo: Cortez, 2001.

PALERMO, Zulma & QUINTERO, Pablo (Coords.) *Anibal Quijano: Textos de fundación*. Buenos Aires: Signo, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Disponível em: <http://biblioteca.clacs.edu.ar/clacso/sur/sur/20100624103322/12.Quijano.pdf> – Acesso em 30 dez. 2018.

_____. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: PALERMO, Zulma & QUINTERO, Pablo (Coords.) *Anibal Quijano: Textos de fundación*. Buenos Aires: Signo, 2016.

RAMSARAN, Rollis A. Resisting Imperial Domination and Influence: Paul's Apocalyptic Rhetoric in 1 Corinthians. In: HORSLEY, Richard A. (Ed.). *Paul and the Roman Imperial Order*. Harrisburg: Trinity, 2004, p. 89-102.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SOMMERMAN, Américo. *A interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade como novas formas de conhecimento para a articulação dos saberes no contexto da ciência e do conhecimento em geral: Contribuição para os campos da Educação, da Saúde e do Meio Ambiente*. Tese doutoral. UFBA, 2012.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TAMAYO, Juan José. *Teologías del Sur: el giro descolonizador*. Madri: Trotta, 2017.

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