

NOVO TESTAMENTO

Abordagem pós-colonial e decolonial em Paulo

A Carta aos Romanos

Postcolonial and Decolonial Approach on Paul

The Letter to the Romans

Enfoque post-colonial y decolonial en Pablo

La Carta a los Romanos

Flávio Martinez de Oliveira*

RESUMO

O texto discute a abordagem pós e decolonial em sua história e contexto, finalidades e relações. Tem como objetivos investigar o fenômeno desenvolvido na América Latina, suas relações com o pensamento alternativo europeu e norte-americano, suas implicações no Cristianismo, na Teologia e na pesquisa em Paulo. Nesta orientação, analisa-se a Carta aos Romanos. Revisa-se a bibliografia mais significativa e propõe-se uma análise própria. Conclui-se que a análise é pertinente, possível e necessária. Paulo faz um diagnóstico do Império e da Casa Imperial e lança a proposta de uma sociedade alternativa com base na justiça escatológica de Deus, que não implica revolta, mas resistência em solidariedade e amor mútuo. Tal proposta incide nos indivíduos, comunidades e atinge o próprio cosmos. Conclui-se, finalmente, que a abordagem pós e decolonial é altamente significativa, em forte inspiração aos biblistas comprometidos com uma hermenêutica crítica e àqueles que acreditam na transformação do sistema de colonialidade/modernidade, o qual ainda nos afeta, causando confusão e intenso sofrimento a grandes contingentes da população e à própria natureza.

Palavras-chave: Pós-colonial; Decolonial; Teologia; Romanos.

ABSTRACT

The text discusses the post and decolonial approach in its history and context, purposes and relationships. It aims to investigate the phenomenon developed in Latin America, its relations with the European and North American alternative thinking, its implications in Christianity, in Theology and in the research on Paul. In this guidance. The Letter to the Romans is analyzed. The most significant bibliography is revised and a proper analysis is proposed. It is concluded that the analysis is pertinent, possible and necessary. Paul makes a diagnosis of the Empire and the Imperial House and launches the proposal of an alternative society based on the eschatological justice of God, which does not imply in revolt, but resistance in solidarity and mutual love. This proposal falls upon individuals, communities and reaches the cosmos itself. It is concluded, finally, that the post and decolonial approach is highly significant, with strong inspiration to biblical scholars committed with a critical hermeneutics and to those who believe in the transformation of the system of modernity/coloniality, which still affects us, causing confusion and intense suffering to large contingents of the population and to nature itself.

Keywords: Postcolonial; Decolonial; Theology; Romans.

* Mestre e doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Mestre em Saúde e Comportamento pela Universidade Católica de Pelotas. Professor adjunto da UCPel nos Cursos de Teologia e de Medicina. E-mail: <peflaviomo@gmail.com>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8496-0583>.

RESUMEN

El texto discute el enfoque pos y decolonial en su historia y contexto, finalidades y relaciones. Tiene como objetivos investigar el fenómeno desarrollado en América Latina, sus relaciones con el pensamiento alternativo europeo y norteamericano, sus implicaciones en el Cristianismo, en la Teología y en la investigación en Pablo. En esta orientación, se analiza la Carta a los Romanos. Se revisa la bibliografía más significativa y se propone un análisis propio. Se concluye que el análisis es pertinente, posible y necesario. Pablo hace un diagnóstico del Imperio y de la Casa Imperial y lanza la propuesta de una sociedad alternativa basada en la justicia escatológica de Dios, que no implica revuelta, sino resistencia en solidaridad y amor mutuo. Esta propuesta se centra en los individuos, las comunidades y alcanza el propio cosmos. Se concluye, finalmente, que el abordaje pos y decolonial es altamente significativo, en fuerte inspiración a los biblistas comprometidos con una hermenéutica crítica e para aquellos que creen en la transformación del sistema de colonialidad / modernidad, el cual todavía nos afecta, causa confusión e intenso sufrimiento a grandes contingentes de la población ya la propia naturaleza.

Palabras clave: Pos-colonial; Decolonial; Teología; Romanos.

Introdução

Vem crescendo entre nós a abordagem pós-colonial e decolonial¹ na Teologia e, especificamente, na Bíblia. Contextualmente, estas podem ser verificadas em muitas obras. Cita-se aqui, por questão de síntese, nas áreas de ciência política, sociológica e histórica, apenas Ballestrin (2013), a qual visa descrever o giro colonial na América Latina, considerando sua história mais ampla desde os outros continentes.

No que tange à Teologia, remete-se a duas obras: 1) Cunha (2017) situa, em forma sintética e histórica, o que é o pensamento decolonial e que questões ele levanta à teologia cristã. 2) 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 Elliot (1990; 1994; 2008; 2009), autor de muitas obras. Sua abordagem anti-imperial aponta potencialmente às análises pós e decoloniais.

Num primeiro momento, porque não conhecidas por todos, descreve-se as abordagens decolonial e pós-colonial em sua história, finalidades, características, proposta epistemológica e hermenêutica, relações e orientações atuais. Ainda neste momento, expõem-se suas implicações para o Cristianismo e a Teologia. Esta parte traz também um caráter motivacional dirigido a tais abordagens.

No segundo momento, a análise volta-se ao Apóstolo Paulo, especificamente na Carta aos Romanos em seu contexto imperial. Situa-se esta análise entre aquelas duas linhas fundamentais – pós-colonial e decolonial – que hoje se apresentam. Expõem-se o diagnóstico do Império e da Casa Imperial por ele e sua proposta de uma sociedade alternativa, fundamentada na justiça de Deus e analisada à luz da retórica escatológica de Paulo. Proposta que contempla os fracos, no amor mútuo em expectativa escatológica. Tal proposta implica resistência e

¹ Como se verá, os autores do Terceiro Mundo preferem o termo decolonial, extraíndo o S de descolonial. Por vezes, encontra-se o termo descolonial. A análise pós-colonial surge antes e tem origem na Europa e Estados Unidos – os colonizadores – e a decolonial propõe um olhar que parte do Terceiro Mundo – o colonizado. Na realidade, ambas as abordagens são úteis e seus limites nem sempre são nítidos, motivo pelo qual usam-se aqui indistintamente os dois termos, acentuando um ou outro conforme o texto considerado.

superação do Império, com a devida e necessária cautela circunstancial diante da força e da violência imperiais, mas alerta à comunidade a qual arrisca mimetizar o Império em suas elites, na ambivalência e num perigoso hibridismo. Romanos dirige-se aos indivíduos e suas comunidades e implica o próprio cosmos em sua abrangência.

1 A abordagem pós-colonial e decolonial

A análise decolonial relaciona-se às epistemologias do Sul (SANTOS; MENESES, 2010), à filosofia intercultural (FORNET-BETANCOURT, 2004) e às 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, ou, pelo menos, como será vista, descolonial (SEGOVIA, 2000).

Aquilo que conhecemos como “modernidade” oculta a face cruel dos mecanismos de dominação conhecidos como “colonialidade/modernidade” (DUSSEL, 2000, p. 50-51). A colonialidade relaciona-se estreitamente à modernidade. Um quadro ilustrativo dos autores que estudam esta relação vem exposto por Ballestrin (2013, p. 18).

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 tolerância². Observe-se, no entanto, que, embora a questão da migração seja importante, os estudos e pensamentos decoloniais desenvolvem-se antes com as lutas anticolonialistas nas jAméricas, na África e na Ásia. Seja como for, 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, já reivindicada na teologia pós-colonial (DUSSEL, 2013), diante das 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).

1.1 Pós-colonialismo

Anterior e paralelo à definição decolonial, tem-se o pós-colonialismo. Academicamente, considera-se que tem sua origem na obra clássica de Edward Said (SAID, 1990; original, 1978), baseado em Michel Foucault, sobre o poder e a construção do “outro”, na dominação do Ocidente sobre o Oriente. Para superar a ideia da dependência, Homi Bhabha (1978) elaborou em 1985 um trabalho sobre os mecanismos que determinam a relação entre colonizador e

² Disponível em: <https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/geografia/fluxos-populacionais-migracoes-internacionais.htm>. Acesso em: 30 dez. 2018.

colonizado, mostrando que essa relação não é somente de dominação, mas marcada por três características: 1) ambivalência: atração e repulsa, resistência e cumplicidade entre colonizado e colonizador; 2) mimetismo do colonizador pelo colonizado; 3) hibridismo ou mestiçagem: toda a cultura é mescla de tradições: não existem culturas ou povos puros.

Em teologia a aproximação pós-colonial 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 Abordagem decolonial

O 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.

Tal pensamento 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 univocidade 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 já nos representantes do pensamento descolonial, como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, 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 oitenta, seguidos pelas discussões sobre o hibridismo na antropologia; comunicação nos estudos culturais nos anos noventa; 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 continua – 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 num 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 híbridas (SANTOS, 2014, p. 81).

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 em favor da convivência com as diferenças (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 13).

Nesta 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 com: 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. A Teologia digna brota de um compromisso humano, pré-teológico,

para mudar e melhorar o mundo. Assim sendo, “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”. Além do que a desigualdade social atinge níveis jamais vistos onde um punhado de ricos, os 15 mais ricos açambarca mais riqueza do que todos outros 99%.

O diálogo inter-religioso é outra área prioritária. Embora na intolerância religiosa, o Estado Islâmico seja a expressão mais aguda do fundamentalismo religioso, com a tática do terror, não basta, na atualidade, ser tolerante no sentido de somente respeitar as diferenças. Há um pensamento intolerante crescendo em todo o mundo e também muito forte no mundo cristão. 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 asseverava:

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” (FREIRE, 2005, 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 (FREIRE, 2005, p. 98).

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

Juan José Tamayo refere que os horizontes interculturais, inter-religioso, hermenêutico, feminista, ecológico, ético-prático, simbólicos, 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 da Carta aos Romanos

3.1 Paulo na abordagem pós e decolonial

Partindo da análise pós-colonial, quer-se chegar àquela decolonial em Paulo. Pode-se partir dos objetivos da leitura pós-colonial formulados por Stanley (2011):

- 1) desconstruir leitura, ideologias, práticas, símbolos, etc., dominantes na cultura;
- 2) deslegitimar as relações de poder entre dominadores e dominados, tratando os dominados como sujeitos;
- 3) rechaçar todos os dualismos ou “binarismos” que estabelecem fronteiras artificiais entre os de dentro e os de fora, advogando por realidade múltiplas complexas, além dos instrumentos de controle,
- 4) oferecer estratégias de libertação dos povos colonizados, favorecendo alianças entre grupos diferentes e opostos;
- 5) elaborar, de modo profilático, um discurso de resistência contra todo imperialismo seja do passado (que deixou marcas no presente) seja do futuro.

Nos estudos sobre Paulo esta aproximação vem sendo elaborada em duas perspectivas diferentes, embora não excludentes:

- 1) A primeira busca recuperar as chaves paulinas de uma determinada posição ante o Império Romano, como Paulo resistiu ao Império e como logrou manter uma identidade que se abriu, oferecendo uma alternativa que se pode recuperar hoje. Seu mais conhecido representante é Richard Horsley (1997). Este ocupa-se principalmente das Cartas aos Coríntios.
- 2) A segunda assume os objetivos da aproximação pós-colonial para situar-se num contexto hermenêutico de coletividades atualmente marginalizados ou que se encontram sob um poder colonizador, com a finalidade de oferecer resistência ao domínio dos novos impérios, num deslocamento dos métodos histórico-críticos para o hermenêutico. Lê-se Paulo no contexto geopolítico, apontando ao aumento das distâncias entre ricos e pobres, as guerras políticas, as políticas imperialistas dos poderosos, as relações de poder e dominação e busca-se estratégias de resistência aos novos impérios (SCOTT, 2003; original inglês, 1990). Nesta perspectiva sobressai-se Elliott (1990; 1994; 2008; 2009), autor aqui privilegiado, que investiga principalmente a Carta aos Romanos,

Paulo compartilhou uma ou mais das características apontadas no pensamento pós-colonial, porém, nenhuma postura ou opção de Paulo é somente anti ou pró-imperial, mas uma combinação de resistência e submissão (ou enculturação, um processo de criação de

uma identidade “intermediária” (hibridismo). Esta mestiçagem situa Paulo entre a opressão e a oportunidade, permitindo que tanto o colonizado quanto o colonizador possam gerar novas realidades. Nem Paulo deixou o Império como o encontrou nem vice-versa (ARBIOL, 2015, p.28-32).

3.2 Roma e Carta aos Romanos em abordagem pós e decolonial

Elliott defende que os temas que dominam Romanos são em primeiro lugar tópicos políticos (ZETTERHOLM, 2009, p.202). Nenhum escrito do Novo Testamento, com a óbvia exceção do Apocalipse, oferece um engajamento mais impressionante com a ideologia imperial romana do que a Carta aos Romanos (ELLIOTT, 2009, p.194). Paulo proclama a justiça de Deus agora revelada no anúncio triunfal (*euangelion*) de um rival, “Filho de Deus, um rebento da casa de Davi (GOERGI, 1991, p.85-87). Prefere uma transcrição velada, codificada, referindo ao Império expressões por vezes simbólicas, mas que referem a Cristo títulos atribuídos ao Imperador. Desta forma, afasta-se da ideologia imperial, diríamos de forma decolonial, e assim, aparece a crítica global ao Império em 1,18-32, como resultado da intervenção divina.

Quando comparado com Suetônio, parece que Paulo de fato tem a casa de César em mente em 1,18-32. É possível que as comunidades de Roma tenham novamente começado a pensar em categorias imperiais, confundindo a justiça imperial com aquela de Deus. A intenção de Paulo é contrariar esta tendência.

O pretenso universalismo de Roma, e dos países hoje dominantes, em análise já decolonial, normalmente vem representando por suas culturas em detrimento de outras (BOYARIN, 1994, p.218-257; FANON, 1963, p.163). Nas obras em Paulo, isto é hoje encoberto quando as leituras tradicionais tendem a isolar o argumento “teológico”, soteriológico e espiritual, de Romanos da arena da luta política concreta (ELLIOTT, 2009, p.196).

3.2.1 Des-cobrimo o Império

Há dois insights preliminares na leitura pós-colonial e decolonial de Romanos:

- 1) A Carta é dirigida explicitamente aos cristãos gentios de Roma (1,5-6.13.14-15) (STOWERS, 1994, p.22-33).
- 2) Romanos alcança um “clímax” retórico nos capítulos 9-11, não antes, como se quis defender, culminando na forte admoestação de Paulo aos cristãos gentios de não se vangloriar sobre Israel (11,13-32 [ELLIOTT, 2009, p.196])⁴.

Pode-se começar verificando que a aristocracia romana via os judeus com uma mistura de suspeita e horror. Soma-se um nascente anti-judaísmo entre as comunidades predominantemente gentílicas ao lado atitude da política imperial romana com uma população minoritária desprezada, os judeus, descritos com “superstição” e “ameaça” (CÍCERO, *Pro Flaco*, 67; HORÁCIO, *Sátiras* 1.9.69-71; PLUTARCO, *Superstição* 169C; JUVENAL, *Sátiras*, 14.99,104). Os judeus destruiriam os valores romanos e foram ridicularizados como um povo conquistado, coletores de impostos e escravizados (CÍCERO, *Pro Flacco*, 28).

⁴ Aqui segue-se ELLIOTT, 1990, p.9-104 e STOWERS, 1994, p.22-23.

De Augusto em diante, a corte imperial cultivou uma extensa tradição de propaganda antijudaica viciosa. Tibério suprimiu “ritos estrangeiros” tendo como alvo especialmente judeus romanos, quatro mil dos quais recrutados ao serviço militar ou alternativamente levados à morte, os demais banidos da cidade (SUETÔNIO, *Tiberius*, 36; TÁCITO, *Anais*, 2.85). Nem Tácito nem Dio Crisóstomo descrevem o envolvimento dos assim chamados cristãos na expulsão sob Cláudio que, na realidade apenas proibiu as assembleias de judeus sem expulsá-los (CASSIUS DIO, *History*, 60,6.6). Nero, porém, que governou nos anos em que foi escrita a Carta aos Romanos, foi tutorado por um propagandista antissemita, Chaameron, e aconselhado por Sêneca que descreveu a influência não natural de “esta raça detestada”, os judeus, os “vencidos” que “deram suas leis aos vencedores” (GAGER, 1985, p. 62).

A situação dos judeus foi agravada por taxas romanas parasitárias e crescentes (GOODMAN, 1997, p. 83-86.100-101). Nero enfrentou uma crise renitente e resistência pública séria à política de impostos, colocou as tropas na rua e ordenou algumas execuções (TÁCITO, *Anais*, 13.48-51), o que provocou reações desproporcionais à comunidade judaica (ELLIOT, 1997).

Que Israel fracassou é uma percepção de Paulo, a qual espera ele que seus leitores compartilhem (Rm 9-11 e uma série de questões retóricas em 3,3.5; 9,6; 11,11). Por outro lado, a percepção do povo de Israel como uma raça desonrada e vencida é amplamente documentada entre os membros da aristocracia, como Cícero a Sêneca.

3.2.2 Uma opção pelos sem poder

Paulo confronta-se com o perigo de os cristãos aproveitarem o (politicamente correto/conveniente) preconceito anti-judaico predominante em Roma e o batizem como fato teológico sobre Israel para interpretar os recentes infortúnios dos judeus em seu meio. E assim, desde a perspectiva imperial, na sua preocupação com a supremacia do povo romano – senhores do mundo – sobre os outros (VIRGÍLIO, *Eneida*, 1.282). Verdade que a discussão de Paulo não era entre judeus e cristãos, mas entre judeus mais apegados às leis e às tradições, e outros judeus também, mas que, a partir dos testemunhos sobre Jesus, relativizavam determinados aspectos das leis e das práticas judaicas, todos frequentando a sinagoga. A separação só acontecerá no final do primeiro ou no início do segundo século. De qualquer forma, o Apóstolo, em termos decoloniais, resiste ao etnocentrismo romano entre e ao redor dos membros das comunidades eclesiais romanas que, sem dúvida, já existiam (REASONER, 1999, p. 2012-215).

O descaso para com os fracos (*asthenes*) contra o que Paulo advertiu os poderosos (*dunatoi*, 15,1) foi um fenômeno mais politicamente complexo do que uma mera diferença de opinião sobre práticas dietéticas (REASONER, 1999). Os judeus já eram injuriados e desprezados, sofriam a ruptura de famílias e da vida comunitária, lutando pela própria sustentação, muitos dos quais retornavam após a expulsão por Cláudio e retorno sob Nero.

Paulo, na Carta aos Romanos, está interessado em promover uma ética de “obrigação” entre os “fortes” e os “fracos” (15,1-2), urgindo-os a sentirem-se “solidários com os mais humildes” (12,16 [REASONER, 1999, 206-207; ELLIOTT 1994,203-204]). Tais termos indicam os cristãos de status elevado, muitos dos quais talvez cidadãos romanos, tentavam incitar desprezo por seus próximos cuja pobreza, baixo status social, etnia estrangeira e

escrupulosidade religiosa (ou “superstição”) eles olharam como sinal de “fraqueza” (REASONER, 1999, p. 175-199.218-220). Os poderosos devem reconhecer sua obrigação com os sem poder (15,1) e ninguém deve aceitar qualquer obrigação além de “amor mútuo” que traz um caráter revolucionário (MEGGITT, 1998; FANON, 1963, p. 47-48). Esta ética é uma meta retórica de toda a Carta. Como demonstrou Furnish (1968, p. 98-106), no capítulo 12 Paulo chama seus leitores a uma nova vida exatamente oposta ao que ele previamente escreveu no capítulo 1. Eles são chamados, novamente em termos decoloniais, a “renovar a mente” (12,2), mudança possibilitada pelo batismo a serviço da justiça (6,1-19), animados pelo mesmo Espírito (8,3-17). Paulo insiste nos privilégios muito reais de Israel (3,1-2; 9,4-5) e chama “o judeu” a testemunhar que todos são responsáveis perante Deus por suas ações (compare-se 2,12-16; 3,19-20).

3.2.3 A justiça de Deus e as reivindicações do Império

Paulo apresenta sua práxis apostólica, novamente captada em perspectiva decolonial, como antítese da ideologia imperial, desenvolvendo um discurso contrário ao daqueles que subjagam⁵. O Senhor é o Filho de Deus a quem serve (1,1-4) não o *divi filius* da casa Júlio-Claudiana, descendentes da antiga Aeneas como Júlio César e Augusto (VIRGÍLIO, *Aeneid*, 1.286-296). A descendência de Troia foi reivindicada também por Nero (CALPURNIUS SICULUS, *Eclogae* 1.15-53) e ridicularizada em grafites populares romanos (SUETÔNIO, *Nero*, 39), mas Jesus, da descendência de Davi, Filho de Deus, ressuscitado da morte (1,4), é rei de um povo novo. Cláudio, deificado por Nero, seu filho adotivo, porém, foi assassinado pela mãe deste com fungos venenosos (SUETÔNIO, *Claudius*, 44) e assim vem satirizado por Sêneca no seu *Autocolocynthisis*.

Augusto, vangloriando-se por ter “sujeitado o mundo”, graciosamente preferiu “preservar antes do que exterminar qualquer povo estrangeiro que poderia ser perdoado” (*Res gestae*, 3,2). Mas o balanço de terror sobre o qual repousava o Império foi suficientemente óbvio para a maioria de seus sujeitos (TÁCITO, *Agricola*, 30,3-31,2) Cícero foi consciente que a República se apoiou sobre o consentimento da elite e o medo do resto (*De republica*, 3,41; 5,6) e que o poder militar de Roma compeliu o mundo à obediência (*Pro Mutena*, 21-22). Esler (1995, p. 2) parafraseia os autores romanos: “humilhe-se e viva; resista e morra”. Com Nero, esta realidade persistiu e aumentou.

Diante de tais realidades e louvores aos imperadores, Paulo não poderia ser ouvido senão como um desafiante contestador dos clamores imperiais. O seu ungido da linhagem de Davi, veio de um povo sujeitado (9,1-4); 15,8), sofreu uma morte vergonhosa (3,25; 8,3; 15,3) e pelo poder de Deus veio ressuscitar da morte (1,4). O Apóstolo anuncia o triunfo de Deus como *euangelion* (1,1) em nome de Cristo (1,5), frase que nada perdeu de sua força política para o Apóstolo (WRIGHT, 1991, p. 41-55).

A ira de Deus é “revelada” na pregação de Paulo (1,18-3,20), em preparação ao anúncio da salvação (1,16-17; 3,21-26). Deus abandonou os maus, praticantes de injustiça, que suprimem a verdade (1.24.26.28). Paulo clama a paradoxal concentração de idolatria, perversão sexual e toda forma de comportamento abusivo e violento, precisamente naquela cuja publicidade vangloria seu clamor de ser sábios (1,22), mas se revelam insolentes (1,30). Difícil ver o

⁵ Para o que segue, ver GEORGI, 1991, p. 81-89; ELLIOTT, 1994, p. 181-185

envolvimento da inteira humanidade, mas não uma alusão à extrema idolatria, insolência e corrupção da casa imperial com a cínica “deificação” de Cláudio por Nero, e diante de amplos rumores sobre seu assassinato pelas próprias ambições do último e de sua mãe incestuosa. A ampla série de epítetos em 1,29-31 pode servir como notas agudas aos relatos de Tácito ou Suetônio de maldade e prática de toda espécie de obscenidade, pervertendo quase toda parte de seu corpo (SUETÔNIO, *Nero*, 29; 330). Estes versículos de Paulo fazem sentido precisamente como uma inversão dos clamores ideológicos do Império, sua perversão, mais do que a cínica e falsa piedade do Imperador (SÊNECA, *De clementia*, 11.5, 8-9).

3.2.4 Genealogia e esperança

Paulo declara sua obrigação com toda *ta ethnē* (1,5.13.14-15; 15,15-16.18-21). Refuta, assim, a desonra que Roma imputa aos seus povos “vencidos”, chamados helênicos e bárbaros (ARISTIDES, *Roman oration*) na cultura de honra e vergonha difundida em todo o mundo mediterrâneo (ESLER, 1995, p. 252-245). O Evangelho é para todos (1,16).

As perguntas retóricas nos capítulos 2-3 são dirigidas ultimamente a gentios cristãos, que sabem das promessas dadas a Israel (1,21; 7,1) a respeito da esperança por uma *oikomenē* messiânica (cf. 3,2; 9,4-5). Paulo invoca a retórica profética-apocalíptica de “mistério” (11,25) para dissipar as ilusões imperiais. O apelo à promessa a Abraão (cap. 4) confirma esta análise: ele é “herdeiro da terra” (4,13-14). Deus chama à existência o que não existe (4,17) e que pode salvar um Israel aparentemente vencido (11,1-15).

A esperança de Paulo é política (5,1-2), dirigida às nações (4,18) e para Israel, de libertação do cativo dos povos da terra (8,21) e da criação inteira (8,21-22). O realismo escatológico de Paulo inclui o sócio-político. A oposição fundamental no capítulo 8 (e nos capítulos 9-11) é entre escravidão no “espírito de escravidão” (8,15.21) e a “libertação” (*eleutherōthēnai*, *eleutheria*, 8,21) que lembra o Êxodo (8,22-24).

3.2.5 Ressurreição e persistência

Paulo fala em “tribulação e angústia” (8,35) abreviado para os reais sofrimentos do justo, sujeitado sob dominação estrangeira a “perseguição, fome, nudez, perigos, a espada”. São “males” políticos, não naturais. (8,36). Ele está ávido para abrir uma brecha entre os sofrimentos presentes e a garantia da glória futura (8,12-24; 5,2-5). O poder de Deus é evidente (1,16), não o poder romano de destruir, mas aquele que ressuscitou Jesus da morte (1,4; 4,17.24). A esperança da ressurreição e estratégia para sobreviver em face da opressão aparentemente insuperável. Os que vivem do Espírito que ressuscitou Jesus da morte estão livres do espírito da escravidão (8,9-17).

Mas a revolta política não teria sucesso, perigosa se não suicida que é. A maioria das revoltas são esmagadas sem cerimônia. A luta entre ricos e pobres é frequentemente uma luta para apropriação de símbolos, que, relativos ao passado e o presente, devem ser compreendidos e designados. Esta luta envolve um esforço pelo pobre em resistir a marginalização econômica e ritual que ora sofre e insistir na mínima decência cultural para a dignidade humana.

Chegamos assim ao ponto nevrálgico: a admoestação de Paulo é que “cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem

foram estabelecidas por Deus” (13,1). Como assim? Há muito pouco de revolucionário do capítulo 13, uma surpresa considerando o tom do que Paulo transmitiu alhures e o contexto na Carta.

Paulo decididamente tem uma visão diferente daquela do medo e da ameaça pela força aos insubordinados (CÍCERO, *De republica*, 5,6; 3,41) ou da visão branda de que o Imperador deve usar armas somente como adorno (SÊNECA, *De clementia* 1,2-4; 13,5). Para o Apóstolo a espada romana ainda está empunhada, provocando terror, e, assim, a própria postura deve ser de “sujeição” ou “subordinação”, mais do que de revolta (13,2). Não sabemos se Paulo suspeitava de uma revolta como perigo iminente. Qualquer judeu razoável suspeitaria qual seria a reação romana.

Assim, 13,1-7 é considerada como uma estratégia de sobrevivência *ad hoc*, não mais nem menos de que uma situação impossível (MEGGITT, 1998, p. 155-178; ELLIOT, 2009, p. 211). Pelos anos 50, os cristãos vivem um momento nevrálgico de separação do Judaísmo, pelo que perdem a proteção de *religio licita* (PENA, 2008, p. 88; FITZMYER, 1993, p. 662-665, para uma exposição contextual mais extensa). Não se trata de interpolação tardia, segundo a crítica textual (PENNA, 2008, p. 84), O realismo escatológico de Paulo nunca foi meramente espiritual. As modestas advertências em 13,1-7 são dificilmente inusuais. Uma “cautela realista” foi requerida de “todo o povo do Império” (GOODENOUGH, 1962, p. 54-62). Paulo declara que o Império é tão perigoso como nunca deixou de ser. Nada mudou, mas nada é permanente (13,11-12). Os cristãos devem ser, por sua vez, diligentes em vista do bem comum (12,3-21) e responder à obrigação do amor mútuo (13,8-10).

A articulação entre o “argumento” da Carta (capítulos 1-11) e o material exortativo (12-15) é a ampla exortação a resistir (12,2). Para Paulo, esta resistência envolveu um grande desafio à insolência ideológica do Império, pela qual este procurou legitimar uma rapacidade brutal, isto é, suprimir a verdade (1,18). Paulo provê, assim, uma importante guia para nosso discernimento e resistência enquanto esperamos “a gloriosa liberdade dos filhos de Deus” (8,21). Os cristãos devem sempre resistir, mas não ao preço do suicídio. Mal interpretado, aqui Paulo serviria muito bem ao Cristianismo posterior, como religião oficial do Império.

4 Considerações conclusivas

A orientação decolonial avança, não suprime aquelas pós-colonial e anti-imperial eurocêntrica e norte-americana, mas pode integrá-las, como aqui se propôs. Ou seja, Paulo pode ser lido em termos pós e descoloniais. Descobre-se e propõe-se o decolonial mesmo ao interno do pós-colonial.

Se Paulo opõe-se ao culto ao Imperador e à ideologia imperial, uma epistemologia decolonial aponta à libertação de toda a dominação de classe, raça e cultura que pode ver em Paulo uma orientação análoga em cada circunstância, ao analisar as diversas Cartas. Como falou aos romanos, 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 propôs 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, no comportamento e na ideologia das comunidades em Roma.

Já que em Roma os cristãos eram uma comunidade de migrantes, expulsos e em retorno, verifica-se os estudos decoloniais respondem à realidade da migração e dos refugiados, dos fenômenos centrais em nosso século. Respondendo a estes fenômenos, a teologia decolonial revela-se uma teologia pública, militante e progressista, e alimenta governos que se queiram populares, sindicatos autênticos, movimentos sociais e opinião pública. Não menos importante é nas universidades que trabalham a teologia pública, onde se pode elaborar uma epistemologia crítica.

A hermenêutica bíblica, por sua vez, não pode ser diferente. Com Paulo, sua missão é apoiar os pobres e oprimidos.

Constata-se certo hibridismo em Romanos. Não obstante aponte o caráter corrupto e dissoluto da casa imperial, a violência do Império, Paulo utiliza os próprios termos do mesmo e mostra que uma revolta equivaleria à derrota e ao suicídio, como de fato acontecerá na guerra dos anos 66-70 em Israel. Por isso, é preciso cautela na orientação que pode parecer contraditória com tudo o que Paulo proclama. Não há ambivalência nisto.

Na verdade, tal realidade não exime Paulo de exortar à solidariedade, ao amor mútuo e ao respeito aos mais fracos que podem ser identificados com os judeus cristãos. Há também aqui uma dimensão política a ser apreendida nas análises pós e decolonial.

A epistemologia tradicional eurocêntrica não tem sido capaz, a não ser por lampejos da leitura sociológica da Bíblia, de captar o compromisso político e o imperativo ético em Paulo ao privilegiar raças, culturas e comunidades menosprezadas, que atingem também o ser, o pensar e o agir.

Numa epistemologia alternativa e com uma nova hermenêutica, a Carta aos Romanos revela a ótica do processo de colonização imperial e promete a sua superação na retórica escatológica que já tem começo no presente de Roma. O diagnóstico da casa imperial por Paulo permite incentivar mais estudos, aqui não desenvolvidos, nos horizontes intercultural, inter-religioso, hermenêutico, feminista, de gênero, ecológico, ético-prático, simbólico, interdisciplinar.

Paulo busca estratégias de resistência ao Império e as inspira perante os novos impérios, mas não é somente anti ou pró-imperial, porém, uma combinação de resistência e submissão, permitindo que tanto os cristãos quanto o Império possam gerar novas realidades nas interfaces do hibridismo e do mimetismo. É o que se verá nos séculos seguintes com os Padres da Igreja, o Império e a República em Roma. Nem tudo o que vem do colonizador é mau. Apenas deve ser inserido na dinâmica tenaz de novas práticas, hermenêuticas e na epistemologia alternativas, como se pode constatar na história da Igreja.

Paulo Freire dizia que a consciência do oprimido alberga a consciência do opressor. Paulo temia justamente que as comunidades de Roma tivessem, diga-se, por mimetismo, ambivalência ou hibridismo, novamente começado a pensar em categorias imperiais, confundindo a justiça imperial com aquela de Deus. É o risco, apontado pela análise decolonial, de um pretenso universalismo em Roma e hoje, representado pelas culturas dominantes em detrimento das dominadas. Em Paulo, é o risco de reduzir sua teologia aos termos tradicionais em considerar seu contexto político.

O colonialismo pode vir de fora, mas estar dentro das comunidades eclesiais e ontem e de hoje, em práticas espiritualistas, autoritárias, intolerantes, clericalistas, despolitizadas ou ideologizadas, como nas questões de gênero, comportamentais e políticas.

Na opção evangélica pelos pobres, Romanos instiga-nos a superar o descaso para com os fracos e questionar os poderosos a partir da vida do povo que luta por sustentação e dignidade de vida. É a “ética de obrigação” entre “fracos” e “fortes” que Paulo defende em Romanos, o “amor mútuo” que é revolucionário, quando autêntico. É a atitude que resulta no que hoje se chama conscientização, análoga à “renovação das mentes” em Romanos. É a perspectiva que envolve não somente os indivíduos, comunidades, mas toda a criação no tirocínio genial do Apóstolo.

Finalmente, as Cartas de Paulo, revelam, ao lado de Atos do Apóstolos, a sua estratégia missionária. Paulo foi um estrategista em sua missão e pode inspirar o planejamento estratégico das instituições eclesiais e acadêmicas em que estamos inseridos.

Referências

- ARBIOL, Carlos Gil. *Que se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2015.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.
- BHABA, Homi K. *O local da cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BONNICI, Thomas. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21. *Revista Léngua & Meia*, Feira de Santana, v. 3, n. 1, p. 186-2002, 2005. Disponível em: http://leguaemeia.uefs.br/3/3_186-202_avancos.pdf. Acesso em: 30 dez. 2018.
- BOYARIN, Daniel. *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. Los Angeles: University of California Press, 1994.
- CUNHA, Carlos. *Provocações decoloniais à teologia cristã*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- DUSSEL, Enrique D. Descolonización epistemológica da teologia. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, n. 350, p. 23-34, 2013.
- ELLIOTT, Neil. *Liberating Paul: the justice of God and the politics of the apostle*. Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- ELLIOTT, Neil. *The arrogance of nations: reading Romans in the shadow of the empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- ELLIOTT, Neil. The Letter to the Romans. In: SEGOVIA, Fernando F.; SUGIRTHARAJAH, R. S. (ed.). *Postcolonial commentary on the New Testament writings*. London: T&T Clark, 2009. p. 194-219.
- ELLIOTT, Neil. *The rhetoric of Romans: argumentative constraints and strategy and Paul's dialogue with Judaism*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro mundo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, enero/dic. 2003.
- ESLER, Philip. (ed.). *Modelling early christianity: social-scientific studies of the New Testament in its context*. London: Routledge, 1995.
- FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Gove Press, 1963.
- Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- FITZMYER, Joseph A. *Romans*. New York: Doubleday, 1993.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2004.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 47. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GAGER, John. *The origins of antisemitism*. New York: Oxford University Press, 1985.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEORGI, Dieter. *Theocracy in Paul's praxis and theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- GOODENOUGH, Erwin Ramsdell. *An introduction of Philo Judaeus*. 2. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

- GOODMAN, Martin. *The Roman World 44 BC-AD 180*. New York: Routledge, 1997.
- 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.
- HORSLEY, Richard A. *Paul and the Roman Imperial Order*. London: Bloomsbury Academic, 2004.
- HORSLEY, Richard A. The first and second letters to the Corinthians. In: SEGOVIA, Fernando F.; SUGIRTHARAJAH, R. S. (ed.). *Postcolonial commentary on the New Testament writings*. London: 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, 2016.
- MEGGITT, Justin. *Paul, poverty and survival*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de America Latina: la herida colonial y la opción deconómica*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. *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.
- NICOLESCU, Barasab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. 2. ed. São Paulo: Triom, 2001.
- PALERMO, Zulmira; QUINTERO, Pablo (coord.). *Anibal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Signo, 2016.
- PENNA, Romano. *Lettera ai Romani: Rm 12-16*. Bologna: EDB, 2008. v. 3.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: PALERMO, Zulmira; QUINTERO, Pablo (coord.) *Anibal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Signo, 2016.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em: 28 mar. 2019.
- RAMSARAN, Rollis A. Resisting imperial domination and influence: Paulus's apocalyptic rhetoric in 1 Corinthians. In: HORSLEY, Richard A. (ed.). *Paul and the Roman Imperial Order*. Harrisburg: Trinity, 2004. p. 89-102.
- REASONER, Mark. *The Strong and the Weak: Romans 14:1-15:13 in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Society for the New Testament Studies Monograph Series, n. 103).
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologia do sul*. São Paulo: Cortez, 2001.
- SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Fafalla: Txalaparta, 2003.
- SCOTT, James C. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- SEGOVIA, Fernando. *Interpreting beyond borders*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- 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*. 2012. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Programa Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento, Universidade
- STOWERS, Stanley. *A rereading of Romans: justice, jews, gentiles*. New Haven: Yale University Press, 1994.

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

TAMAYO, Juan José Tamayo. *Teologías del sur: el giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala, 2009. Disponível em: <http://clar.org/assets/interculturalidadestadosociedad.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2019.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The climax of covenant: Christ and the law in pauline theology*. Edinburg: T&T Clark, 1991.

Recebido em: 08/01/2019

Aprovado em: 18/02/2019

Flávio Martinez de Oliveira
Rua Gonçalves Chaves, 373
96015-560 – Pelotas, RS, Brasil