

---

## A possibilidade de uma hermenêutica cristã decolonial

---

---

### *The possibility of a decolonized Christian hermeneutics*

---

DOI: 10.12957/ek.2024.79162

**Rúbia Campos Guimarães Cruz<sup>1</sup>**

Universidade Federal de Juiz de Fora

rubiacamposgc@gmail.com

#### **RESUMO**

A modernidade possui uma face violenta que, muitas vezes, apoia-se no cristianismo para contar uma história dos vencedores, em que o homem, europeu, branco, heterossexual e cristão subjuga qualquer outra expressão de vida que não esteja nesse padrão colonizador. Em vista disso, este trabalho tem como objetivo refletir sobre a possibilidade de um cristianismo e de uma hermenêutica que seja decolonial e, portanto, uma teologia que seja contextual, libertadora, crítica de si mesma, que conta história e dá voz aos oprimidos e subjugados. Em busca desse outro tipo de fazer teológico, a proposta aqui é analisar se a chave hermenêutica ‘lei e evangelho’ contribui de alguma forma para esse tipo de pensar teológico comprometido com uma práxis libertadora.

#### **Palavras-chave**

Modernidade. Decolonialidade. Hermenêutica. Lei. Evangelho.

#### **ABSTRACT**

The modernity has a violent face that, many times, leans on Christianity to tell the history of the winners, in which the European, white, heterosexual and Christian men subjugate any other expression of life that is not in this colonizing pattern. In view of this, this work aims to reflect over the possibility of Christianity and hermeneutics that is decolonial and, therefore, a contextual and liberating theology, critical of itself, able to tell the history by giving voice to the oppressed and subjugated. In search of this other way of theological doing, the proposal here is to analyze whether the hermeneutic key “law and gospel” contributes, in any way, to think about this kind of theological thinking, committed to a liberating praxis.

#### **Keywords**

Modernity. Decoloniality. Hermeneutics. Law. Gospel.

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciência da Religião (2022). Atualmente está cursando Doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. Membro do grupo de pesquisa Protestantismo em Diálogo (FAJE).

## 1 INTRODUÇÃO

A modernidade, apesar de toda a sua ideia de progresso, evolução e desenvolvimento social, econômico e político, carrega consigo uma face obscura, face que é denominada de colonialidade. A implicação disto não é pequena e nem sutil, mas, sim, concentra-se numa história que carrega consigo dois lados, a história dos vencedores e também a dos vencidos; mas até este momento só os primeiros tiveram voz. E isso se reverbera para todos os campos da vida; seja ele social, político ou religioso.

Mas, atualmente, visando ir além do binômio modernidade/colonialidade, tem-se buscado aprender, falar e abarcar o conceito de decolonialidade. Conceito este que carrega consigo uma desobediência epistêmica que visa dar voz àqueles que tradicionalmente não a possuem. Trata-se de um pensar e fazer que seja diferente deste tão tradicional, e que aponta para um caminho de luta contínua.

No âmbito da religião, o Cristianismo tem sido, ao longo da história, uma tradição que reforça esse binômio da modernidade. Servindo como pano de fundo e sustentação de seu lado obscuro, ou seja, a colonialidade. Uma vez que a religião cristã (com sua hermenêutica) desempenhou um papel primordial para fundamentar certa matriz colonial de poder, valorizando apenas um perfil específico de cristão e, conseqüentemente, de pessoa, aquele que é “homem, europeu, branco, heterossexual” (Cunha, 2018, p. 6).

A partir disso, este texto deseja refletir sobre a possibilidade de uma hermenêutica, e conseqüentemente de uma teologia, cristã que seja decolonial, e que, portanto, seja uma teologia comprometida com uma práxis cristã libertadora. Práxis essa que visa dar voz e possibilidade de fê a todos/as que na maioria das vezes são deixados de lado pela teologia tradicional. Partindo de uma hermenêutica cristã que seja colonial para seu oposto.

A metodologia usada aqui constitui-se em uma pesquisa bibliográfica, que conta com autores/as que trabalham tanto os temas modernidade/colonialidade, quanto o tema da decolonialidade. Além disso, traremos ainda autores/as que estão pensando sobre uma forma específica de cristianismo que, ao nosso ver, podem possibilitar uma abertura, bem como a existência de uma a teologia cristã decolonial.

Sendo assim, o presente texto é composto por cinco pontos principais. Os dois primeiros momentos servirão para situar a modernidade, não a partir somente de suas conquistas e evoluções, mas também apresentando outro lado da história. Dessa forma,

desejamos mostrar aqui a colonialidade como a face oculta da modernidade; no ponto intitulado “Modernidade / colonialidade”. E, no ponto dois deste texto, a saber, “A teologia cristã como fundamento da modernidade/colonialidade”, apresentaremos o cristianismo, com sua hermenêutica, como fundamento dessa modernidade que é colonial. Nesse momento visitaremos trabalhos de autores como Walter D. Mignolo (2018), Boaventura de Souza Santos (2014), Nicolás Panotto (2022) e Carlos Alberto Motta Cunha (2018), pesquisadores preocupados em expor essa face oculta da modernidade, pensando em uma resposta para tal.

A seguir, em continuidade a esses dois pontos iniciais, serão tratados os pontos “Decolonialidade, uma outra proposta” e “A possibilidade de uma hermenêutica cristã decolonial” que visam marcar um contraponto em relação aos tópicos anteriores. Para isso, apresentaremos a possibilidade de um pensamento que seja decolonial e, a partir disso, a possibilidade também de uma hermenêutica que seja cristã e decolonial, não mais vinculada a certa matriz específica de poder. Os autores citados anteriormente também serão fundamentais aqui, e a eles acrescentaremos ainda pensadores como Aníbal Quijano e Davi Kopenawa.

Por fim, no último momento deste texto, intitulado “A chave hermenêutica ‘lei e evangelho’ x teologia cristã decolonial”, buscaremos refletir se a chave hermenêutica lei e evangelho pode contribuir, de alguma forma, para um fazer teológico cristão que seja decolonial. Valorizando, portanto, todas as formas de vida subalternas e esquecidas pela história, bem como pela própria teologia tradicional.

Os conceitos lei e evangelho representam uma chave hermenêutica desenvolvida e pensada no bojo da modernidade, a partir do período da Reforma Protestante. Ali não havia nenhuma preocupação com uma teologia cristã que fosse decolonial. Entretanto, aqui, desejamos brevemente analisar essa chave hermenêutica testando se de alguma forma ela abre a possibilidade para um fazer e viver teológico que seja decolonial. A intenção é utilizá-la visando encontrar algo dentro da própria tradição cristã que seja capaz de trazer uma abertura para esse novo fazer teológico, não buscando algo de fora da teologia para defender este pensamento.

Nesse momento específico do texto, analisaremos a chave lei e evangelho a partir de Filipe Melancthon, humanista e reformador do século XVI, que escreveu o texto considerado como a primeira dogmática protestante, a saber o *Loci Theologici de 1521*.

E será exatamente através desse texto que olharemos para a chave hermenêutica em questão, buscando nela alguma possibilidade de abertura para uma teologia que pretenda ser decolonial. Além desse pensador, ancorar-nos-emos também em autores como Cristina Borges (2017), Carter Lindberg (2017) e Hans-George Gadamer (2002), que podem nos ajudar nesta proposta.

Por fim, espera-se com este texto refletir sobre a possibilidade de uma hermenêutica cristã que não esteja presa às amarras da modernidade, produzindo e reproduzindo um pensamento que seja colonial e, portanto, excludente, violento e sem compaixão. Ao contrário, espera-se apontar uma abertura dentro da própria teologia cristã que pretenda ser decolonial, dando voz e espaço a todos e todas que antes eram deixados de lado, mas que agora podem existir e resistir até mesmo dentro da própria tradição cristã.

## **2 MODERNIDADE / COLONIALIDADE**

Na maioria das vezes, quando refletimos sobre a Modernidade, pensamos automaticamente em um período de progresso. Um período em que a sociedade humana ocidental passou por diversas transformações, em que uma série de eventos foram mudando as feições do mundo. Associamos a esse período da modernidade ideias como democracia, liberdade, igualdade, fraternidade, direitos humanos. É possível pensarmos ainda neste período no desenvolvimento do capitalismo, bem como no desenvolvimento das cidades, indústrias e comercialização; além também, podemos situar neste momento o surgimento da burguesia como classe que passaria a deter os meios de produção e, portanto, o poder.

Walter D. Mignolo (2018) deixa isso transparecer em sua definição de modernidade, ele diz:

A ideia de modernidade (cfr. modernidade não é uma entidade nem um período histórico ontológico, mas um conjunto de narrativas de interesse próprio) ganhou força na segunda metade do século XX. Era o companheiro abstrato de dois significantes mais concretos: modernização e desenvolvimento. A modernidade foi construída como o imaginário de si mesma e de um mundo do qual a modernização e o desenvolvimento foram os motores. A modernidade passou a significar um horizonte, o horizonte para o qual a modernização e o

desenvolvimento nos conduziam – todos nós, isto é, no planeta.  
(Mignolo, 2018, p. 110)<sup>2</sup>

Entretanto, deixando de lado uma visão romântica de que a modernidade é o auge da história, com todo seu desenvolvimento e progresso, o próprio autor, Mignolo (2017), em outro texto, aponta que a modernidade apresenta um lado escuro. Lado este sobre o qual muito pouco era falado, mas que agora vem ganhando espaço nas diferentes áreas de estudos. E esse lado obscuro da modernidade é a colonialidade.

Este conceito, segundo o autor citado, foi introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano por volta dos anos de 1990 e pode ser definido da seguinte maneira: “[...] a colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada.” (Mignolo, 2018, p. 2). Nesse sentido, conforme vemos neste autor, colonialidade é constitutiva da modernidade, e não uma dimensão derivada.

Fazendo um recorte mais específico, o autor aponta que

[...] colonialidade e modernidade/colonialidade foram conceitos que surgiram no Terceiro Mundo. Melhor ainda, esses conceitos surgiram no momento cronológico do colapso da União Soviética e, com ele, a ideologia que dividia o mundo em Primeiro, Segundo e Terceiro. Colonialidade e modernidade/colonialidade são, portanto, balizas na mutação imaginária do Terceiro Mundo no Sul Global. (Mignolo, 2018, p. 111)<sup>3</sup>

Pensando, então, nesse binômio, percebe-se que a modernidade não é só constitutiva de evoluções e grandes conquistas, mas sim, também é constitutiva de um lado obscuro. Uma vez que, para que haja a história dos “vencedores”, automaticamente também passa a existir a história dos “vencidos” (sendo que essa, muitas vezes, não é - ou era - contada). Partindo desta perspectiva é que o autor coloca que

---

<sup>2</sup> Todas as traduções aqui apresentadas são livres, e serão acompanhadas pelos originais em notas de rodapé.  
“The idea of modernity (cfr. modernity is neither an entity nor an ontological historical period, but a set of self-serving narratives) gained currency in the second half of the twentieth century. It was the abstract companion of two more concrete signifiers: modernization and development. Modernity was built as the imaginary of itself and of a world of which modernization and development were the engines. Modernity came to signify a horizon, the horizon toward which modernization and development were driving us—all of us, that is, on the planet.”

<sup>3</sup> “[...] coloniality and modernity/coloniality were concepts that came into being in the Third World. Better yet, these concepts arose at the chronological moment of the Soviet Union’s collapse and, with it, the ideology that divided the world into First, Second, and Third. Coloniality and modernity/ coloniality are therefore signposts in the imaginary mutation of the Third World into the Global South.”

A tese básica – no universo específico do discurso tal como foi especificado – é a seguinte: a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. (Mignolo, 2017, p. 2)

Por intermédio de Mignolo (2018) é possível perceber que a “colonialidade” não é um conceito que surge na Europa, mas sim um conceito que foi criado pelo terceiro mundo, “[...] respondendo às necessidades suscitadas pelas histórias locais de colonialidade no próprio momento histórico em que a divisão dos Três Mundos estava em colapso.” (Mignolo, 2018, p. 112)<sup>4</sup>.

Então, podemos nos perguntar, qual a consequência disso, a consequência dessa exposição do lado obscuro da modernidade? Bem, segundo Mignolo,

As implicações de ver dois lados da história, modernidade/colonialidade, em vez de apenas um lado (modernidade) são imensas. Reiterando: um dos dois lados (colonialidade) uma vez descoberto revela as dimensões ocultas da vida, engendrando a insatisfação e a raiva das pessoas, enquanto o outro (modernidade) é a narrativa das coisas boas que estão por vir; das famílias mais ricas investindo parte de sua fortuna para o bem dos outros, por exemplo. (Mignolo, 2018, p. 113)<sup>5</sup>

Existe, portanto, um outro lado da história a ser contado, existe um campo epistêmico que vai para muito além daquele que é europeu e institucionalizado.

Entretanto, antes de adentrarmos neste outro lado da história, vale a pena ainda pontuar que na história moderna que foi se desdobrando passou a existir uma certa matriz colonial de poder, que segundo Mignolo foi formulada originalmente também por Quijano como patrón colonial de poder (2017, p. 5). Ou seja, passaram a existir quatro domínios inter-relacionados que sustentam a ordem mundial moderna e, também, colonial, são eles: “[...] controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade.” (Mignolo, 2017, p. 5). Essas são, portanto, “[...]”

---

<sup>4</sup> “[...] responding to needs prompted by local histories of coloniality at the very historical moment when the Three World division was collapsing.

<sup>5</sup> “The implications of seeing two sides of the story, modernity/coloniality, instead of only one side (modernity) are immense. To reiterate: one of the two sides (coloniality) once uncovered reveals the hidden dimensions of life, engendering people’s dissatisfaction and anger, while the other (modernity) is the storytelling of good things to come; of the richest families investing part of their fortune for the good of others, for example.”

as quatro ‘cabeças’, ou âmbitos inter-relacionados de administração e controle (a ordem mundial)” (Mignolo, 2017, p. 5). Entretanto, essas quatro cabeças são, segundo Mignolo (2017), sustentadas por duas pernas. São elas: “[...] o fundamento racial e patriarcal do conhecimento (a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada).” (Mignolo, 2017, p. 5).

Então, para se sustentar, essa matriz colonial do poder busca sua legitimação por meio do fundamento racial e patriarcal do conhecimento. É necessário uma episteme que sustente esses domínios inter-relacionados. E, algo muito interessante que Mignolo defende, neste momento, é que todo o “[...] fundamento histórico da matriz colonial de poder (MCP) (e consequentemente da civilização ocidental) foi teológico.” (Mignolo, 2017, p. 5). O que nos conduz ao segundo momento deste texto.

### 3 A TEOLOGIA CRISTÃ COMO FUNDAMENTO DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

A teologia, principalmente a teologia cristã, com sua hermenêutica, serve como pano de fundo para sustentar a modernidade, incluindo seu lado obscuro (colonialidade). A afirmação anterior de Mignolo (2017) de que o fundamento da matriz colonial de poder foi teológico, encontra em Santos (2014) um equivalente, quando este afirma:

**O secularismo e a religião cristã fizeram parte do mesmo “pacote” colonial.** Foram também parceiros próximos na imposição da monocultura do conhecimento científico ocidental, através do qual tanto epistemicídio (supressão de conhecimentos indígenas, locais, camponeses e outros conhecimentos rivais não ocidentais) foi cometido. (Santos, 2000; 2009b *apud* Santos, 2014, p. 79; grifo nosso)

A partir do início dessa afirmação, fica claro que o cristianismo tem parte no âmbito colonial, e ele faz isso ao lado do secularismo, que parece ser o seu oposto. Entretanto, Panotto (2022) clareia essa questão ao apontar que a modernidade foi fundada sob um paradoxo de “[...] um mito que acabou superando-a.” (2022, p. 1)<sup>6</sup>. Ou seja, a modernidade partiu da possibilidade de estabelecer um espaço público (e, portanto, secular) em contraste com uma epistemologia privada de qualquer divindade, sacralidade ou religião. Entretanto, isso nunca aconteceu. Acerca disso, o autor comenta: “provocativamente, às vezes defendo que, assim como Bruno Latour fala que “[...] ‘nunca

---

<sup>6</sup> “[...] de un mito que terminó superándola.”



fomos modernos', como derivativo também poderíamos dizer que 'nunca fomos laicos'." (Panotto, 2022, p. 1)<sup>7</sup>.

Então, partindo desse entendimento de que mesmo em meio a uma sociedade que pretendia ser secular, ainda assim a religião (principalmente essa de cunho cristão) continuou fortemente participante e pertencente do âmbito público, é possível chegar a uma conclusão de que

[...] a teoria do Estado moderno responde a "conceitos teológicos secularizados", que deram origem a uma extensa e conhecida reflexão sobre a "teologia" por trás de conceitos modernos como soberania, povo, mercado, entre outros. Desse ponto de vista, o elemento religioso – mais especificamente em sua visão cristã – permaneceu como pano de fundo, pelo menos no que se refere ao aspecto mais epistêmico e ontológico da política moderna. (Panotto, 2022, p. 1-2)<sup>8</sup>

Portanto, mesmo na modernidade, o elemento religioso, seus discursos e sua presença coletiva, nunca perderam seu lugar de relevância, pelo contrário, eles cobraram uma relevância ainda mais visível (Panotto, 2022).

Nicolás Panotto enumera, a partir disso, dois elementos relevantes em relação à teologia:

[...] 1) em primeiro lugar, que a teologia como exercício não serve apenas para sustentar um dogma, mas também infere uma dimensão crítica, cuja especificidade responde aos modos como se constrói o discurso sobre o sagrado e seus vínculos sociopolíticos; e 2) em segundo lugar, que a teologia tem um papel fundamental na análise e abordagem dos processos contemporâneos no que diz respeito aos cenários atuais da relação entre o sagrado e os poderes, que vai além de uma crítica da teoria política, da filosofia política ou das ciências religiosas. A teologia tem a ver com aquela dimensão diacrônica que constitui o conteúdo epistêmico desses vínculos. (Panotto, 2022, p. 3)<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> “[...] de forma provocativa, a veces planteo que, así como Bruno Latour habla de que ‘nunca fuimos modernos’, como derivado podríamos también decir que ‘nunca fuimos seculares’.”

<sup>8</sup> “[...] teoría moderna de Estado responde a “conceptos teológicos secularizados”, lo cual dio lugar a una extensa y conocida reflexión sobre la “teología” detrás de conceptos modernos tales como soberanía, pueblo, mercado, entre otros. Desde esta mirada, el elemento religioso -más concretamente en su visión cristiana- se mantuvo como telón de fondo, al menos en lo que refiere al aspecto más bien epistémico y ontológico de la política moderna.”

<sup>9</sup> “[...] 1) en primer lugar, que la teología como ejercicio no sólo sirve al sostenimiento de un dogma sino que infiere una dimensión crítica, cuya especificidad responde a las formas en que se construye el discurso sobre lo sagrado y sus vínculos socio-políticos; y 2) en segundo lugar, que la teología tiene un rol fundamental en el análisis y los abordajes sobre los procesos contemporáneos con respecto a los escenarios actuales de la relación entre lo sagrado y los poderes, que va más allá de una crítica desde la teoría política, la filosofía política o las ciencias de la religión. La teología tiene que ver con esa dimensión diacrónica que constituye el contenido epistémico de dichos vínculos.”



Vemos, portanto, que a teologia pode ser usada para construir discursos que sustentam determinados vínculos e visões políticas.

Então, é possível perceber que no bojo da modernidade, a religião cristã (com sua hermenêutica) foi fundamental para desenhar certa matriz colonial de poder. Matriz essa, em que quem detinha o controle da história era o colonizador, com um perfil imposto e específico: “[...] homem, europeu, branco, heterossexual e cristão.” (Cunha, 2018, p. 6).

Vejamos um exemplo. A religião cristã, com sua perspectiva de evangelização foi fundamental no contexto das Grandes Navegações que se iniciou no século XV e se estendeu até o século XVI, permitindo que a Europa colonizasse as Américas. Neste momento as novas terras estão associadas a novas colônias e expansão de territórios; novos postos comerciais; novas fontes de recursos naturais; novas possibilidades de comércio. Entretanto, essas características nunca vinham sozinhas, mas eram amparadas também pela possibilidade de novos fiéis, e, portanto, possibilidade de difundir a fé cristã pelo mundo. Se converter ao cristianismo era também se converter a esse estilo de vida ocidental e moderno. Mas, para não parecer apenas exploração das novas terras, isso vinha atrelado a um discurso de salvação e, portanto, um discurso que legitimava toda exploração devido a esse “bem maior” oferecido pelo cristianismo, a vida eterna.

Isso fica claro na carta de Pero Vaz de Caminha, que narra a chegada dos portugueses ao Brasil. A partir da leitura é possível ver que os portugueses, enquanto colonizadores, esperavam algo daquela terra, no sentido econômico. Mas para serem mais brandos em sua exploração, demonstram também o desejo de fazer o bem e “salvar” aquele povo que ali estava.

Num primeiro momento eles julgam o povo que encontram, narrando certa estranheza com relação aos povos indígenas, definindo-os de acordo com suas lentes:

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas [...] A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. (Brasil, [s.d], p. 2-3)

Após a estranheza com relação ao povo, analisam a terra a partir de uma perspectiva econômica. Mas, também, chegando à conclusão de que além de ver a terra

apenas como fonte de algo, eles devem permanecer ali e explorá-la com vistas a salvar o povo que ali se encontra.

De ponta a ponta, é toda praia parma, muito sã e muito formosa. Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa. Nela, até agora, **não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares**, assim frios e temperados como os de Entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, **querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo**, por bem das águas que tem. **Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.** (Brasil, [s.d], p. 14; grifo nosso)

Esses são apenas alguns trechos que nos servem de exemplo. Contudo, ao analisar toda a carta, fica clara a lógica da matriz colonial de poder operando, de forma que o colonizador que ali chega deseja controlar as matérias-primas ali dispostas para permitir o giro econômico, deseja ter e ser a autoridade sobre aquele povo que ali já estava (com toda sua cultura e costumes estabelecidos), e se impõe como detentor de todo conhecimento, tanto científico quanto religioso, e encontra na religião o “motivo necessário” para poder ficar na terra e explorá-la: “o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente”.

É assim que a lógica colonial funcional, tudo aquilo que se difere da heteronormatividade europeia, branca e cristã, deve ser subjugada, controlada e adequada ao “padrão de vida correto”. E isso não acontece só com os povos indígenas, mas também com os negros, as mulheres, enfim, qualquer expressão de vida que seja diferente dessa tida como “normal e adequada”. E essa matriz colonial encontra, em todo tempo, sua fundamentação na fé cristã institucionalizada, onde poder/dominação e religião se entrelaçam e se confundem.

#### 4 DECOLONIALIDADE, UMA NOVA PROPOSTA

A partir de tudo que foi visto, do binômio modernidade/colonialidade, que possibilita a existência de uma certa matriz colonial de poder, que encontra na hermenêutica cristã seu amparo, podemos nos questionar: o que fazer mediante a isso? Para onde caminhar? Qual episteme construir em contraposição a isso?

E é como uma outra possibilidade que surge o conceito de “decolonialidade”, também a partir de autores como Mignolo e Quijano. De acordo com Mignolo (2017, p. 6)

[...] o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais. O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da europa como entre a europa e as suas colônias.

Para Mignolo (2018) a partir do conceito de colonialidade é possível, então, um pensamento que seja decolonial. A partir disso, surge a expressão “pensar e fazer diferente” (Mignolo, 2018, p. 113)<sup>10</sup>. Porque, surge a necessidade de pensar, segundo o autor, a partir das experiências que a modernidade repudiou. A consequência disso é, então, “[...] mostrar que a modernidade é metade da história constantemente escondendo e reprimindo o que não cabe no imaginário e nos desejos dos contadores de histórias que se legitimam em nome da ciência, da política e da economia que garante o bem-estar e os interesses dos contadores de histórias.” (Mignolo, 2018, p. 113)<sup>11</sup>.

O pensamento decolonial foca, portanto, no outro lado da história. É dar voz aos subjugados e permitir que eles se posicionem e sejam dignos de sua versão e seu espaço. Antes narramos o encontro dos portugueses com os povos indígenas por meio da ótica ocidental, a título de exemplo trazemos, agora, uma narrativa do encontro desses mesmos grupos, mas por meio da ótica indígena. No trecho abaixo, Davi Kopenawa Yanomami, xamã e porta-voz do povo Yanomami, narra a partir de sua perspectiva esse encontro entre os povos indígenas e os homens brancos:

Muito mais tarde, já adulto, comecei a me perguntar o que os brancos tinham vindo fazer em nossa floresta naquele tempo. Acabei entendendo que queriam conhecê-la para desenhar seus limites e, assim, poder se apoderar dela. Nossos antigos não sabiam imitar a língua daqueles forasteiros. Por isso os deixaram chegar perto de suas casas

<sup>10</sup> “[...] *thinking and doing otherwise.*”

<sup>11</sup> “[...] *show that modernity is half of the story constantly hiding and repressing what doesn't fit the imaginary and desires of storytellers that legitimize themselves in the name of science, politics, and economy that provides a warranty for the well-being and interests of storytellers.*”

sem hostilidade. Se tivessem entendido as palavras deles tão bem quanto as nossas, com certeza os teriam impedido de entrar em sua floresta com tanta facilidade! Acho, no final, que foram enganados por aqueles napê que exibiam seus objetos manufaturados com boas palavras: “Vamos ficar amigos! Vejam, estamos dando uma grande quantidade de nossos bens de presente a vocês! Não estamos mentindo!”. Aliás, é sempre assim que os brancos começam a falar conosco! Depois, logo atrás deles, chegam os seres de epidemia xawarari e então começamos a morrer um atrás do outro! Nossos antigos ainda não sabiam nada desse perigo. Queriam apenas trocar facões, machados, roupas, arroz, sal e açúcar. Dirigiam-se aos brancos repetindo alegremente algumas palavras deles, como papagaios. Pensavam: “Esses forasteiros são amistosos! Eles são muito generosos!”. Mas estavam equivocados! Assim que conseguiram os preciosos objetos e alimentos que tanto desejavam, ficaram doentes e depois começaram a morrer em série, um por um. Dói-me pensar nisso. Foram enganados por essas mercadorias e morreram todos só por isso. Foi assim que desapareceram quase todos os meus maiores, só por querer fazer amizade com os brancos. Depois da morte deles, fiquei só, com minha raiva. Ela nunca mais me deixou desde então. É ela que hoje me dá a força de lutar contra os forasteiros que só pensam em queimar as árvores da floresta e sujar os rios como bandos de queixadas. Sempre fico consternado quando olho para o vazio na floresta em que meus parentes eram tão numerosos. (Kopenawa, 2015, p. 245)

Essa narrativa caminha num sentido diferente daquela primeira, citada anteriormente. Vemos o lado daqueles que “sofreram” a ação colonizadora, e com isso não ganharam nada de bom (como prometido), somente doenças, morte e perda de suas terras; assim como o autor coloca “apenas por querer fazer amizade com os brancos”. Aí está, o outro lado da história.

Portanto, percebe-se que o pensamento decolonial não vai visar apenas reverter o colonial, mas apontar “um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas (“decolonial”)” (Walsh, 2009, p. 14-15 *apud* Cunha, 2018, p. 2). Segundo Cunha a decolonialidade transcende o processo histórico e revela esse lado obscuro da modernidade/colonialidade. Por meio do pensamento decolonial supera-se as lógicas opressoras, visto que “a tarefa decolonial consiste em pensar a partir de outras línguas, de outra gramática, e categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores” (Cunha, 2018, p. 3).

## 5 A POSSIBILIDADE DE UMA HERMENÊUTICA CRISTÃ DECOLONIAL

Após propor um pensamento decolonial cabe, portanto, também, pensar se é possível uma hermenêutica que seja cristã e decolonial. Uma vez que a hermenêutica cristã serviu para sustentar uma certa matriz colonial de poder, é possível que essa mesma teologia cristã sirva para sustentar um pensamento que seja decolonial?

A resposta para essa questão é sim, nesse sentido Cunha (2018, p. 12) aponta que “[...] a teologia é provocada a se decolonizar para criticar a matriz cultural do poder colonial ampliando então o seu horizonte epistemológico para ver e agir de modo eficiente junto aos movimentos sociais que vêm reivindicando antigos e novos direitos negados”. Nesse sentido, segundo o autor, assim como as críticas feitas à modernidade/colonialidade abrem espaço para uma nova enunciação a partir de um pensamento que é decolonial, a “[...] produção teórica decolonial possibilita outro olhar no campo teológico sensível às causas de grupos sociais marginalizados e silenciados” (Cunha, 2018, p. 12).

Assim, para que seja possível uma teologia cristã que pretenda ser decolonial, Cunha sugere três possibilidades (2018, p. 12-13): a libertação da teologia, teologia de fronteira, e teologia e epistemologias do sul. No que diz respeito ao primeiro ponto, a libertação da teologia, o autor aponta que um exercício de libertação é necessário por parte da mesma. E, para que isso seja possível, a teologia precisa passar “[...] primeiro por uma suspeita ideológica; segundo, aplicação da suspeita a toda superestrutura e à teologia; terceiro, nova maneira de experimentar a realidade teológica levando a suspeita exegética e, quarto, uma nova hermenêutica”. Uma outra opção para se pensar uma teologia cristã decolonial seria a partir do pensamento de fronteira, nesse sentido Cunha aponta que a fronteira é cheia de oportunidades e rica em possibilidades, nesse sentido, fazer teologia a partir de espaços fronteiriços seria “[...] repensar a teologia a partir das margens do sistema moderno/colonial [...]”, não “[...] negar o pensamento hegemônico ocidental, mas avançar para além dele” (Cunha, 2018, p. 15). Por fim, uma outra opção apresentada pelo autor é pensar a teologia a partir das epistemologias do sul. Para que seja possível esse tipo de epistemologia é preciso “[...] aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul e aprender a partir do Sul e com o Sul.” (Cunha, 2018, p. 18). É a partir então, deste ponto, que o autor acrescenta: “[...] a crítica à epistemologia hegemônica, que se impõe por meio de um padrão – branco, masculino, europeu, heterossexual, cristão –, é necessária para uma teologia aberta a horizontes mais amplos. A imposição

epistemológica não permite acolher a alteridade.” (CUNHA, 2018, p. 18). Então, nesse último aspecto, é possível associar decolonialidade à teologia quando se dá voz “às epistemologias do Sul global”.

Após essas três possibilidades elencadas, a parte sobre a libertação da teologia nos chama atenção, pensando nos quatro passos propostos dentro dessa possibilidade, o autor aponta “uma nova hermenêutica” como caminho final para essa libertação teológica. Nesse sentido, nos questionamos: no âmbito dessa nova hermenêutica, ou dessas novas interpretações, é possível usar uma chave hermenêutica já conhecida, mas buscar a partir dela novos horizontes interpretativos nos próprios textos bíblicos?

É, então, a partir desse ponto que surge a pergunta feita inicialmente: a chave hermenêutica lei e evangelho serve para pensar e fazer uma teologia cristã decolonial? E a resposta para essa questão nos parece ser afirmativa – e, agora, portanto, desejamos introduzir essa questão (que, certamente, poderá ter outros desdobramentos futuros). Vejamos uma breve análise a seguir.

## **6 A CHAVE HERMENÊUTICA “LEI E EVANGELHO” X TEOLOGIA CRISTÃ DECOLONIAL**

A chave hermenêutica lei e evangelho surge no início do período histórico conhecido como moderno. A mesma já existe e está presente desde os tempos bíblicos, entretanto ela foi destacada e reafirmada no período da Reforma Protestante, século XVI. E, conforme Borges (2017, p. 186) destaca,

O Renascimento Italiano, a Reforma Protestante, a Ilustração alemã e a Revolução Francesa seriam os fenômenos históricos de natureza europeia que teriam conduzido a Europa, pelo esforço da razão, à superioridade cultural e, conseqüentemente, racial. Este autorrelato ganhou proporções tais que culturalmente ainda se encontra enraizado no imaginário tanto europeu quanto das culturas subalternizadas pela colonização. Além disso, ofuscou e ainda ofusca a violência colonial criando à medida em que se desenvolveu sua outra face, a colonialidade.

Embora o período da Reforma contribua para a valorização dos conceitos modernos da Europa, fortalecendo a colonialidade, seria possível, ainda assim, utilizar essa chave hermenêutica, destacada nesse período, para uma teologia decolonial?

Bem, para tentarmos responder essa questão, faz-se necessário analisar de forma particular essa chave de interpretação. Lei e evangelho era um tema importante para Lutero, de acordo com ele, para uma boa compreensão teológica era necessária uma

correta e boa distinção dialética entre lei e graça (Lindberg, 2017, p. 99), pois para ele essa relação representava o centro do pensamento teológico. É por intermédio desses conceitos que toda a base da teologia cristã da Reforma foi construída. Até mesmo autores posteriores, que pensaram sobre a hermenêutica bíblica, reconheceram isso, por exemplo, Gadamer afirmou que:

Deve-se observar que esse livro não contém somente um tipo de doutrina, como costuma ocorrer na maioria dos livros, mas dois tipos: a lei e o evangelho. Ambos se opõem por natureza, mas coincidem na medida em que a lei revela nossa condição pecadora e ajuda assim indiretamente na aceitação do perdão (outorgado por meio do Redentor). Também esse é um tema hermenêutico. Significa que a Bíblia requer uma forma especial de apropriação: a aceitação da boa-nova pelo crente. **É este o *scopus* a partir de onde se deve ler a Sagrada Escritura, mesmo que alguém a aborde como mero historiador ou como ateu, a partir de um ponto de vista marxista, por exemplo, que considera ‘falsa’ toda religião. Esse tipo de texto deve ser compreendido – como qualquer outro – à luz de sua intenção.** (Gadamer, 2002, p. 332, grifo nosso)

Ou seja, uma teologia correta levará em conta a intenção do seu livro base, que segundo Gadamer, e também os reformadores, se encontra no binômio lei e evangelho. Interessante neste ponto, é que o autor destaca que mesmo que alguém aborde a Bíblia enquanto historiador, ateu, ou por lentes marxistas, ainda assim esses conceitos (lei e evangelho) devem ser centrais na leitura. O que nos conduz à hipótese de que uma leitura decolonial das Escrituras também pode contar com essa mesma chave interpretativa.

Busquemos agora, portanto, compreender o que lei e evangelho representam na Bíblia. Para isso não usaremos Lutero, mas sim Melanchthon, humanista e o outro reformador de Wittenberg que foi agente participante da Reforma juntamente com Lutero. A opção por este autor é devido ao seu texto dos *Loci Theologici de 1521* que representam a primeira dogmática protestante. Sendo assim, a ideia aqui é usar este texto, da teologia da Reforma, para mostrar como a chave hermenêutica lei e evangelho funciona para, então, sinalizar se a mesma, independentemente do momento histórico que foi destacada (a saber, como já foi dito, no período da Reforma e, portanto, num momento que abriu



caminhos para a modernidade) pode ou não nos ajudar numa leitura bíblica (e assim numa hermenêutica) decolonial<sup>12</sup>.

De acordo com os *Loci Theologici de 1521* e, portanto, de acordo com Melanchthon,

Há duas subdivisões no universo da Escritura: a lei e o evangelho. A lei mostra o pecado, o evangelho mostra a graça. A lei aponta a doença, o evangelho o remédio. A lei é ministra da morte; para usarmos as palavras de Paulo, o evangelho é ministro da vida e da paz {1 Coríntios 15.56:} “A lei é o poder do pecado”, o evangelho “é o poder da salvação para todo o que crê.” [Romanos 1.16]. (Melanchthon, 2018, p. 203-204; CR, 21, 139)

Portanto, lei e evangelho são centrais nas Escrituras. A lei acusa e requer algo, a graça doa aquilo que não pode ser conquistado de nenhuma maneira. No âmbito da lei algo precisa ser cumprido, no âmbito da graça algo é recebido.

Para uma correta interpretação das Escrituras é preciso ter em mente que tanto lei quanto evangelho vêm acompanhando um do outro. “Se se revela o pecado, é para que seja anunciada em seguida a graça; se se revela a morte, é para que seja anunciada a vida; e assim por diante.” (Cruz, 2022, p. 130).

Portanto, existe uma relação entre esses termos, e é essa relação que permite que ambos, e não apenas um ou outro, funcionem como chave hermenêutica. Conforme Cruz (2022, p. 135-136) aponta, Lei e evangelho, embora sejam conceitos distintos, eles são conceitos relacionados. O anúncio de ambos é dado em conjunto, eis a dinâmica entre eles. Mas, mais do que serem conceitos em interação, lei e evangelho precisam um do outro para terem sentido completo, sendo assim, eles são dependentes; “[...] para ensinar o evangelho é preciso ensinar a lei, e que para ensinar a lei é preciso ensinar o evangelho.” (Cruz, 2022, p. 133). Entretanto, “[...] não é apenas a compreensão da lei que depende/ precisa da do evangelho ou a do evangelho que depende/ precisa da compreensão da lei. Ambas dependem/ precisam uma da outra e, sendo assim, são termos interdependentes.” (Cruz, 2022, p. 135).

E, são exatamente esses termos interdependentes que compõem a chave hermenêutica aqui citada. Visto que a relação entre eles possibilita também o

---

<sup>12</sup> Cabe enfatizar, que aqui usaremos a versão dos *Loci Theologici de 1521* por ser a única que se encontra traduzida para o português, e por ser também a primeira versão publicada. Contudo, os *Loci Theologici* apresentam outras edições que foram escritas por Melanchthon no decorrer da Reforma Protestante.

entendimento de outros temas das Escrituras. Cruz (2022) aponta uma parte dos *Loci de 1521* que revela exatamente isso:

Resta que se fale do poder da lei, e por fim também da sua ab-rogação, que aqui devem ser tópicos examinados de forma principal, mas como não pode se compreender este debate a não ser que se compare lei e evangelho, abaixo, onde eu tratar do evangelho ao mesmo tempo falaremos do poder da lei e da sua ab-rogação. (Melanchthon, 2018, p. 175; CR, 21, 129 *apud* Cruz, 2022, p. 144)

A partir dessa citação a autora mostra que, de acordo com Melanchthon, é preciso ter em mente a relação lei e evangelho “[...] para que seja possível compreender o poder da lei, bem como o debate sobre a ab-rogação da lei.” (Cruz, 2022, p. 144). Mas isso, não diz respeito só a esses dois temas, entretanto, como o próprio Melanchthon mostra em seu escrito, o desenvolvimento de qualquer outro tema das Escrituras deve partir do correto entendimento da relação lei e evangelho.

Em seus *Loci de 1521* Melanchthon desenvolve vários tópicos como justificação e fé; amor; a distinção entre Antigo e Novo Testamento; a respeito da velha e da nova pessoa humana; a respeito do pecado, enfim, vários temas (bíblicos), e todos eles partindo da chave hermenêutica lei e evangelho. Cruz (2022) revela isso em seu trabalho, ao analisar como em Melanchthon essa chave hermenêutica ajuda a interpretar outros temas presentes nas Escrituras.

Contudo, o que desejamos apontar aqui é que essa chave hermenêutica (lei e evangelho) não serve apenas para compreender conceitos bíblicos, como os citados acima. Mas, ela também nos apresenta uma certa antropologia teológica, e é essa antropologia, a partir dos conceitos lei e evangelho, que pode nos ajudar numa teologia decolonial. Olhar para os conceitos bíblicos a partir de lei e evangelho funciona, e já foi demonstrado desde a Reforma. Mas, também, olhar para a vida humana a partir desses conceitos pode nos permitir dar voz àqueles que foram subjugados e subalternizados por toda história.

Nesse sentido, observe a explicação de Kusakawa, comentadora de Melanchthon, sobre lei e evangelho apontando a vida humana em meio à mesma:

A Lei é a Palavra na qual Deus nos ensina e nos diz o que devemos fazer e não fazer, como nos Dez Mandamentos. Agora, **onde quer que a natureza humana esteja sozinha**, sem a graça de Deus, a Lei não pode ser observada, porque desde a queda de Adão do Paraíso o **homem**

**é corrupto e não tem nada além de um desejo perverso de pecar...** A outra Palavra de Deus não é Lei ou mandamento, **nem requer nada de nós**; mas, depois que a primeira Palavra, a da Lei, fez essa obra e a miséria e a pobreza penosa foram produzidas no coração, Deus vem e oferece Sua amável e viva Palavra, e promete, jura e se obriga a dar graça e ajuda, para que **possamos sair desta miséria e para que todos os pecados não apenas sejam perdoados, mas também apagados...** Veja, esta promessa divina de Sua graça e do perdão dos pecados é apropriadamente chamada de Evangelho. (Kusukawa, 1995, p. 29; tradução livre, grifo nosso)

Ou seja, a lei diz aos seres humanos o que devem fazer, mas devido à corrupção do pecado que neles habita (isso inclui todas as pessoas, de qualquer lugar, gênero, classe, raça, etc.), as pessoas são incapazes de cumprir a lei, então, seu destino é de morte e desesperança (e, ainda, desespero). Nesse ponto, segundo Melanchthon aponta nos *Loci de 1521* ou as pessoas começam a realizar suas obras “[...] e oferecem à lei as mãos, os pés, a boca, mas não oferecem o coração [...]” (Melanchthon, 2018, p. 229; CR, 21, 147), ou as pessoas vão encarar a lei enquanto força do pecado e da ira, e esses ficam aterrorizados e “[...] perplexos com a sensação do seu pecado [...]” (Melanchthon, 2018, p. 233; CR, 21, 149); eis o poder do pecado. É nesses/as que a lei opera. Pois esses/as que ficam perplexos com seus pecados, podem ser reanimados/as com as palavras de graça (favor) com o perdão dos pecados a despeito de suas próprias atitudes. Para estes/as ecoam as palavras que Melanchthon considera como as mais evangélicas: “Deus removeu o teu pecado” (Melanchthon, 2018, p. 251; CR, 21, 155); eis o poder da graça.

Percebe-se então, primeiramente, que o binômio lei e evangelho iguala as pessoas dentro do cristianismo: todos/as são pecadores/as, todos/as são acusados/as pela lei, todos/as merecem a morte, todos/as podem escolher como se comportar diante da lei (ou fazendo suas obras vazias, ou recebendo a graça), e, de igual forma, todos/as são aptos/as para receberem a graça, perdão dos pecados, e a salvação se crerem. Então, a partir de lei e evangelho, não existe um/a mais merecedor/a que outro/a. Nenhum ser humano está em vantagem ou desvantagem diante do/a outro/a. Todos/as são medidos/as pela régua da lei, e todos/as podem receber o mesmo alívio.

A partir dessa visão dos seres humanos por intermédio da lei e do evangelho, percebe-se que não é só o homem, europeu, branco, heterossexual que tem direito a existência e vivência da fé cristã. Pelo contrário, crianças, mulher, estrangeiros, negros, enfim, todas as formas subjugadas, de igual forma, têm direito à existência e espaço para viver e desenvolver essa fé. Pois, a partir dessa chave hermenêutica, todos são igualmente

acusados, devedores, mas a todos/as igualmente está oferecido e disponível a graça, o favor, o perdão, a libertação. Todos os seres humanos, portanto, existem num estado de maldição, mas todos podem também alcançar um estado de bênção.

Observe os exemplos que Melanchthon traz:

Pelo contrário, só aquilo em que nos tenha mostrado abundantemente as obras do **Espírito de Deus – tanto as da sua ira, quanto as da sua misericórdia** - deve ser observado. Que palavra pode ser pensada como mais evangélica do que esta? "**Deus removeu o teu pecado**". Por acaso não é isto a suma do evangelho, ou da pregação do Novo Testamento? O pecado foi removido. Se queres, acrescentarás a isto o acervo das histórias evangélicas de Lucas 7 {v. 37ss.} **Uma mulher** pecadora lava com lágrimas os pés do Senhor, a qual é consolada com suas palavras, "os pecados te são remidos" [v. 48]. E o que é mais conhecido do que a história do **filho pródigo**, de Lucas 15, do que confessa o seu delito, a quem o pai tão amavelmente recebe, abraça, beija, etc. Em Lucas 5 **Pedro** estupefato com o milagre, de fato com o coração chocado, exclama: "Ausenta-te de mim, Senhor, porque sou uma **pessoa pecadora**". A quem Cristo consola e chama de volta quando diz: "Não temas", etc. A partir destes exemplos, creio que se possa compreender [a distinção] que existe entre lei e evangelho, qual é o poder da lei, qual o do evangelho. (Melanchthon, 2018, p. 251; CR, 21, 155; grifo nosso)

Nessa citação percebe-se que não somente a ira, mas também a graça, o remover do pecado, está para todos/as, tanto que Melanchthon cita vários exemplos: começando por uma mulher, um filho perdido, um apóstolo, culminando, enfim, a todas as pessoas. Ao longo do texto de Melanchthon é possível ver exemplos de várias pessoas, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, sendo acolhidas e recebendo graça. O que reforça que o Evangelho não diz respeito a alguns, mas está disponível a todos/as, quando estes desejam (ou até mesmo não desejam) se abrir ao mesmo (a partir de seu comportamento diante da lei, como dito anteriormente).

Então, vale ainda pensar o seguinte: a lei acusa a todos e todas e o evangelho está disponível a todos e todas. Como já foi dito, por causa do pecado original, propagado desde Adão para toda a posteridade (Melanchthon, 2018, p. 83; CR, 21, 97) todos/as nascem numa condição de acusação em que todas as suas obras são pecados, por isso, todos/as são acusados/as pela lei. A partir, então, dessa acusação:

[...] as pessoas se portam de duas formas diante da lei: ou começam a fazer suas obras, tentando se justificar, ou ficam com a consciência aterrorizada, perplexa, diante de sua condição de perigo iminente, sem possibilidade de salvação. É com relação a estes últimos que Deus pode fazer algo. Os aterrorizados caem no desespero, mas quando creem em

Cristo são vivificados e aliviados. Portanto, esses que têm a consciência mortificada, quando se deparam com o evangelho, com o anúncio da graça e da bondade de Deus para consigo, independentemente de sua condição pecaminosa, encontram salvação e vida justificada por meio da fé. Isso só é possível porque se apoiam em Cristo e não em suas obras, que nada mais são do que pecado. (Cruz, 2022, p. 136)

Nessa afirmação, Cruz parte de Melanchthon, que o diz da seguinte forma:

Aqueles a quem a consciência aterrorizou deste modo, estes sem dúvida seriam levados ao desespero, o que ocorre usualmente entre os condenados, se não forem levantados e erguidos com a promessa da graça e da misericórdia de Deus (pois cabe ser mencionado o evangelho). Aqui, caso a consciência aflita creia na promessa da graça em Cristo, é ressuscitada e vivificada pela fé. (Melanchthon, 2018, p. 249; CR, 21, 154)

Ou seja, “[...] dependendo da forma como o indivíduo vê, entende e lida com isso, sua vida será afetada de diferentes formas.” (Cruz, 2022, p. 79). E, poderíamos ainda acrescentar, que dependendo da forma como o indivíduo entende e lida com lei e evangelho, isso também influenciará sua forma não só de ver a si mesmo, mas também de ver os/as outros/as.

Portanto, “[...] o binômio lei e evangelho, além de trazer implicações teóricas para o estudo e o desenvolvimento da teologia, também carrega consigo uma dimensão que é prático-existencial [...]” (Cruz, 2022, p. 80) e aplicável à vida humana. Gross (2020, p. 98) destaca sobre a relação lei e evangelho que Melanchthon assume inteiramente a dinâmica interpretativa existencial proposta por Lutero no que diz respeito a esses conceitos. E por existencial se entende “[...] um tipo de reflexão que diz respeito às preocupações que configuram a vida humana no seu contexto vivencial.” (2020, p. 98; nota 6). Dessa forma, a partir de lei e evangelho não se interpreta apenas conceitos, mas é possível também, pensar as relações humanas; e é a partir disso que é possível a defesa de uma teologia decolonial.

Melanchthon em momento algum propôs uma teologia decolonial, isso nem mesmo estava em pauta em seu tempo<sup>13</sup>. O que ele fez foi destacar a chave lei e evangelho

<sup>13</sup> Talvez um esforço mais próximo de Melanchthon nesse sentido, tenha sido a valorização que ele deu em seu pensamento para o âmbito da lei. Por meio dela, Melanchthon visou “[...] fundamentar a possibilidade de reflexões particularmente nas esferas da ética e do direito.” (Gross, 2017, p. 492); o que em certa medida talvez poderia contribuir para um pensamento que pretenda ser decolonial. Contudo, esse caráter do desenvolvimento de seu pensamento da lei ainda não se encontra nos *Loci de 1521*, texto analisado aqui, e,

para a leitura bíblica cristã. Entretanto, aqui, desejamos pensar uma hermenêutica que seja cristã e decolonial. Para isso, não adiantaria muito trazer algo de fora do âmbito teológico para defender esse tipo de teologia, mas sim, buscar dentro da própria tradição cristã essa abertura a um novo fazer teológico (foi isso que tentou-se fazer aqui, em algum sentido).

A partir disso, a chave lei e evangelho pode nos dar essa abertura hermenêutica e interpretativa visto que ela iguala todos os seres humanos. Por meio dela, a lei não acusa apenas uns e a graça não salva apenas alguns, mas a todos/as é feita a acusação, mas também é dada a possibilidade de vida. Dessa forma, a religião cristã não é apenas para os homens, santos, e intocáveis que cumprem a lei. Pelo contrário, a lei é impossível de ser cumprida, e por isso a graça. E, essa graça, esse favor, alcança a todos/as, dando possibilidade de existência e vida plena a todos/as (incluindo aqui os subjugados, os pobres, a mulher, o estrangeiro, dentre outros/as; tal qual os evangelhos revelam, partindo até mesmo dessa própria chave interpretativa). Por isso, a partir da chave ‘lei e evangelho’ não tem voz apenas um cristianismo que valoriza certa matriz colonial de poder, que dignifica apenas a alguns, mas um cristianismo de abertura, horizontes, fronteiras e novas hermenêuticas, que dá possibilidade de existência para todos/as, carregando consigo um potencial contra-hegemônico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto buscou refletir sobre a possibilidade de uma hermenêutica cristã decolonial. Para isso visando chegar no âmbito decolonial, partimos, num primeiro momento, do âmbito da modernidade, mostrando que apesar dos “progressos” dessa época, a mesma apresenta uma face oculta, a colonialidade. Dito isso, enfatizamos esse lado oculto da modernidade que só dá voz aos vencedores, e nunca aos vencidos. Além disso, apontou-se, ainda, que o cristianismo ao longo da história serviu, por intermédio de certa hermenêutica, para fundamentar a modernidade/colonialidade.

Após esse panorama, a intenção foi buscar um contraponto a essa realidade. Para isso, apresentou-se a decolonialidade como sendo o tipo de pensamento que vai contra determinada matriz colonial de poder. Isso foi feito a partir de autores como Mignolo,

---

por isso, não entraremos nesse quesito. Além disso, reconhecemos aqui que, no atual momento, ainda são necessárias leituras e pesquisas aprofundadas sobre essa questão da lei em Melanchthon.

Quijano, Davi Kopenawa, Cunha, Panotto etc. E, logo ao lado dessa possibilidade, foi então apontada também a possibilidade de uma hermenêutica cristã decolonial, ou seja, um outro tipo de fazer teológico que reivindica os direitos, antigos e novos, que foram negados.

Então, a partir dessa possibilidade de uma teologia cristã decolonial, buscou-se aqui responder à seguinte questão: se a chave hermenêutica lei e evangelho contribui de alguma maneira para se pensar/fazer uma teologia cristã que seja decolonial? Embora a chave hermenêutica lei e evangelho tenha sido revalorizada no âmbito da Reforma Protestante e, portanto, ali no início do desenvolvimento de um pensamento moderno, nos parece que ela pode servir para um outro tipo de fazer teológico.

Essa chave coloca num mesmo ponto de partida e de chegada todos os seres humanos. A lei acusa a todos/as, e a graça oferece a possibilidade de favor/perdão a todos/as. E, é nesse sentido que a mesma pode ser usada para uma teologia decolonial, pois através dela nenhuma forma de vida é exaltada ou subjugada, mas ela oferece igual possibilidade de existência e vida plena a todos/as. Além disso, ela é uma chave que se encontra dentro da própria tradição, não sendo necessário algo fora do pensamento da tradição para possibilitar uma leitura decolonial.

A intenção aqui não é esgotar esse assunto, pelo contrário, reconhece-se que muitas leituras e desdobramentos ainda são necessários, contudo, parece-nos ser possível que essa chave, lei e evangelho, possa contribuir em alguma medida para se pensar uma teologia cristã que seja decolonial: uma teologia que conte a história e aceite aqueles/as que antes foram subjugados até mesmo pela própria teologia tradicional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORGES, Cristina. A crítica descolonial em Enrique Dussel: desmitificação da modernidade europeia. *Poiesis: Revista de Filosofia*, v. 15, n. 2, pp. 184-195, 2017.

BRASIL. Ministério da Cultura. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Brasília: MEC, [s.d].

CRUZ, Rubia Campos Guimarães. *Lei e evangelho: a relação que conduz o pensamento de Filipe Melancthon* / Rubia Campos Guimarães Cruz. – 2022. 199 f. Orientador: Eduardo Gross. Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.



CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia decolonial e epistemologias do Sul. *Cultura e Comunidade*, vol. 13, núm. 24, 2018.

GADAMER, Hans-George. *Verdade e método II: complementos e índice* / Hans-Georg Gadamer; tradução de Ênio Paulo Giachini; revisão da tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GROSS, Eduardo. A apreciação da literatura no humanismo teológico de Filipe Melanchthon. *Pandaemonium*, São Paulo, v. 23, n. 41, set.-dez. 2020, p. 95-124.

GROSS, Eduardo. A filosofia teológica de Filipe Melanchthon: Estudos contemporâneos, legado e relevância para a filosofia da religião. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 44, n. 140, p. 481-502, set/dez., 2017.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUSUKAWA, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LINDBERG, Carter. *História da reforma* / Carter Lindberg; tradução Elissamai Bauleo. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 450 p, 2017.

MELANCHTHON, Filipe [MELANTON, Philippus]. *Loci commvnes rervm theologicarvm sev hypotyposes theologicae*. In: BRETSCHNEIDER, Carol. Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (Ed.). *Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Brunsviga: Schwetschke, 1854, v. XXI, col. 60-229.

MELANCHTHON, Filipe. *Loci Theologici: tópicos teológicos, de 1521*; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, Vol. 32, nº 94 junho/2017.

MIGNOLO, Walter D. *On decoloniality: concepts, analytics, praxis* / Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh. Durham: Duke University Press, 2018.

PANOTTO, Nicolás. *A teología como crítica a los poderes*. Presentación en mesa “Los rostros de lo sagrado del poder: un abordaje (a)teológico”. Lunes 24 de enero, 2022 – XXXII Coloquio Internacional: Mutualidad.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos* [livro eletrônico]. 1. ed. - São Paulo: Cortez, 2014.

---

**Recebido em: 25/09/2023 | Aprovado em: 10/08/2024**