

O PENSAMENTO DECOLONIAL E A MISSÃO CRISTÃ

Estêvão Raschiatti
rasquio@yahoo.com.br

RESUMO: *Nesse ensaio apresentaremos as linhas constitutivas do pensamento decolonial latino-americano, que apresenta a colonialidade como o “lado escuro” da modernidade, intrinsecamente associada aos propósitos emancipadores do Ocidente cristão. Os aportes desse projeto oferecem para uma teologia da missão intuições e elementos analíticos críticos que delineiam quatro âmbitos de indagação interligados entre eles: sujeitos, processos, contextos, projetos. Enveredar pelo caminho decolonial implica para a prática e a teologia da missão uma radical mudança de orientação e motivação.*

ABSTRACT: *This essay will present the constitutive lines of Latin American decolonial thought, which presents coloniality as the “dark side” of modernity, intrinsically associated with the emancipatory purposes of the Christian West. The contributions of this project offer intuitive insights and critical analytical elements for a theology of mission that outline four areas of inquiry interconnected among them: subjects, processes, contexts, projects. Going down the decolonial path implies a radical change in orientation and motivation for mission practice and theology.*

Um dos mitos do século XX foi a noção de que a eliminação das colônias do Terceiro Mundo representava um processo de descolonização e o começo de uma época “pós-colonial”. Todavia, as estruturas globais múltiplas e heterogêneas estabelecidas ao longo de um período de 450 anos, não se evaporaram com a descolonização política da periferia nos últimos 50 anos: “continuamos a viver sob as sombras do mesmo ‘padrão colonial de poder’; com a descolonização política, passamos de um período de ‘colonialismo global’ para o período atual de ‘colonialidade global’” (GROSFUGUEL, 2006, p. 28).

Isso quer dizer que o mesmo sistema se propõe agora não mais sobre as feições de um colonialismo histórico, brutal e genocida, nem sob a forma de um imperialismo formal igualmente violento e opressor, mas sob a condição de uma *colonialidade* mais sutil e sedutora que mantém e consolida uma estrutura hierárquica de classificação, submissão e exploração da população mundial. Não há mais uma dominação explícita por parte de um reino ou de um estado-nação, agora evanescentes, e sim a hegemonia de um capitalismo financeiro estruturalmente e progressivamente desregulamentado, liderado pelos Estados Unidos, que se expressa na maioria das vezes de maneira informal, imperceptível e nebulosa (cf. BALLESTRIN, 2017).

A missão cristã sempre foi aliada do projeto colonial do ocidente. Esse dado histórico inequívoco é motivo para um permanente discernimento estrutural e penitencial: nos últimos quinhentos anos, não há missão cristã sem colonização ocidental e vice-versa: como se repropõe hoje essa relação? Sob quais vestes, fantasias ou máscaras?

Nesse ensaio apresentaremos as linhas constitutivas do pensamento decolonial latino-americano, que apresenta a colonialidade como o “lado escuro” da modernidade (cf. MIGNOLO, 2010), intrinsecamente associada aos propósitos mais emancipadores do Ocidente cristão. É possível uma autêntica descolonialidade que liberte a humanidade e, particularmente, os povos subalternos, da dominação eurocêntrica? Em que termos e por quais caminhos? Como se situa a proposta missionária cristã diante desta perspectiva?

OS EIXOS CONSTITUTIVOS DO PENSAMENTO DECOLONIAL

No final dos anos 90, alguns intelectuais latino-americanos de diversas universidades do Continente e dos Estados Unidos, formaram um grupo de pesquisa interdisciplinar que se auto-denominou “Grupo Modernidade/Colonialidade” (M/C).¹ O programa de investigação deste coletivo gravitou em torno da

categoria central da *colonialidade* como modelo hegemônico cognitivo que sobrevive ao colonialismo e ao imperialismo.

Por sua vez, a *decolonialidade* configura um processo que busca transcender historicamente a *colonialidade*, com o intento de subverter o poder colonial atual que domina no mundo, mesmo o colonialismo ter sido extinto como evento histórico.

O programa de investigação M/C foi se estruturando ao longo de vários seminários, eventos, diálogos paralelos e publicações, partilhando noções, raciocínios, vocábulos, conceitos complexos que lhe conferiram uma identidade e uma terminologia própria, definindo uma série de problemáticas e de pautas de trabalho que adquiriram certa visibilidade em diversos cenários, configurando um projeto intelectual, como também político, que foi chamado de “projeto decolonial”.

Os eixos cardeais que nos permitam adentrar o *mare magnum* das produções desse projeto, podem ser assim delineados.

a) A colonialidade distinta do colonialismo e intrínseca à modernidade. A noção de *colonialidade* foi introduzida por Aníbal Quijano (1930-1918) num artigo enxuto e denso de 1992, com o título *Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*. Nesse ensaio, o sociólogo peruano afirma que “apesar do fato de o colonialismo político ter sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, também chamada de ‘ocidental’ e as demais, continua sendo uma relação de dominação colonial”. Não se trataria, portanto, de uma simples subordinação das outras culturas à cultura europeia, mas de uma autêntica colonização do imaginário dos dominados: “Ou seja, atua dentro desse imaginário. Em uma medida, faz parte disso” (QUIJANO, 1992, p. 12).

A colonialidade consiste em uma estrutura complexa de relações de poder centro-periferia em escala mundial, que tocam não apenas a ordem econômica, mas também a política, a natureza, o gênero, a sexualidade, a subjetividade e o conhecimento (cf. MIGNOLO, 2010, p. 12). Para os teóricos decoloniais,

principalmente a categoria *raça* se torna o princípio organizador da colonialidade em função da lógica de acumulação de capital, da economia política e da divisão internacional do trabalho do sistema capitalista mundial (cf. GROSFUGUEL, 2013, p. 43).

Desta maneira, entre colonialismo e colonialidade há também uma *continuidade*, no sentido que essas estruturas, geradas a partir do século XVI, continuam exercendo um papel fundamental no presente do capitalismo global. A colonialidade figura como inerente e imanente à modernidade, não como simples contingência histórica e menos ainda como “desvio” do projeto emancipador moderno. Pelo contrário, a colonialidade é a exterioridade constitutiva e não derivada da modernidade.

Não há *modernidade* (colonização do tempo) sem *colonialidade* (colonização do espaço). Não há o moderno sem o colonial: não pode existir uma dimensão sem a outra. Estamos diante de uma totalidade espaço-temporal segundo a qual todas as civilizações não-europeias são geograficamente “periferias-atrasadas” em relação a um “centro-avançado” da história mundial. Ao definir um tempo (moderno vs. atrasado) e um espaço (centro vs. periferia), ao traçar umas metas na história e uns contornos nos mapas, se define quem está dentro e quem está fora, quem é civilizado e quem é selvagem, quem somos nós e quem são os outros.

b) Crítica aos discursos euro-centrados e intra-moderno sobre a modernidade. Do vínculo entre modernidade e colonialidade, surge o questionamento sobre a real natureza da modernidade, bem como a perspectiva filosófica e sociológica a partir da qual se enxerga o mundo moderno ocidental e seu processo de globalização. As narrativas que circulam sobre a modernidade são resultados de enfoques auto-referenciais e euro-centrados que afirmam, substancialmente, que a modernidade pode ser explicada por referência a fatores históricos (Revolução Francesa e revolução industrial), sociológicos (surgimento dos Estados-nação), culturais (racionalização) e filosóficos (emancipação do indivíduo), intrínsecos à Europa.

Segundo essa visão, a modernidade se originaria substancialmente a partir do Velho Continente e dali se difundiria para o mundo inteiro, sem contar que o próprio é resultante de um sistema geopolítico de relações de domínio que foram decisivas para o seu desenvolvimento. Sem as colônias a modernidade não teria existido, não apenas pelos aportes vitais das *commodities*, particularmente o açúcar, o chá, o cacau, o tabaco, etc., mas também porque com a introdução desses recursos, houve uma mudança de hábitos alimentares da população europeia que possibilitaram e alavancaram as diversas revoluções industriais, comerciais e socioculturais. Da mesma forma, a produção em grande escala de produtos agrícolas, constituiu uma forma precursora de organização capitalista em território colonial, quase como um laboratório, antes que esse processo começasse na própria Inglaterra (cf. WALLERSTEIN, 1990[1974]).

Já Enrique Dussel critica o *mito* da modernidade do qual se origina um *rito* sacrificial. Com efeito, por um lado a modernidade se autodefine como emancipação pela razão, por outro, externa uma práxis irracional contra a outra cultura rotulada como não-moderna, inferior, rude, bárbara, sempre sujeita a uma “imaturidade” culpável (cf. HINKELAMMERT, 2006). Ao atribuir uma culpa à pretensa bestialidade dos nativos das colônias, a modernidade justifica sua agressão, muitas vezes como um *a priori* para criar as condições para um “diálogo”: a guerra, então, seria justa e necessária para iniciar uma argumentação e um processo de civilizatório com essas populações “atrasadas” (cf. DUSSEL, 1993).

c) *Pensar em termos de sistema-mundo*. A partir destas considerações, a perspectiva analítica e geopolítica adotada pelo programa de investigação M/C não é a nação, o país ou o continente, e sim o conceito do *sistema-mundo* moderno, cunhado por Immanuel Wallerstein (1930-2019) para descrever a configuração da modernidade como uma “economia-mundo” capitalista. No primeiro e seminal volume de sua obra monumental, esse sociólogo norte-americano afirma que esse *sistema-mundo* nasceu no século XVI com “descoberta” de um “Novo Mundo”.

Para Wallerstein, o *sistema-mundo* moderno é não consequência de uma história linear que se desenvolveu de forma *natural*, mas do resultado de múltiplas e complexas interações de um conjunto de fenômenos relacionados entre si, particularmente: o surgimento do capitalismo como sistema econômico; a evolução da ciência e da tecnologia, fruto do intercâmbio com outras civilizações; a secularização da vida social, pela importância que a racionalização adquiriu nas diversas esferas da vida; a formação dos estados-nação, inclusive de estados dependentes das metrópoles (as colônias); o universalismo, como princípio de partilha de visões, conhecimentos e valores entre povos e pessoas, mas que historicamente tomou a forma de *imposição* por parte da modernidade e de sua retórica salvacionista (cf. MIGNOLO, 2009, p. 43).

Desta maneira, a articulação desse sistema mundial não gerou apenas um processo de “acumulação original”, mas também a formação de uma primeira cultura ou estrutura simbólica mundial que sancionava a classificação da população com base em um critério étnico-racial e a hegemonia de uma racionalidade que afirmava a superioridade do homem-barão europeu. Influenciada pela teoria da dependência latino-americana, a obra de Wallerstein negava aos estados nacionais o estatuto de sociedades relativamente autônomas, “pois, eles foram e são, em primeiro lugar, estruturas criadas por processos de escalas mundiais e moldadas como uma reação a elas” (WALLESTEIN, 2003, p. 85).

d) Consolidar um projeto decolonial. A crítica epistêmica do programa de investigação M/C não somente busca problematizar a modernidade, suas narrativas e suas estruturas de poder, mas aponta também a um projeto ético e político decolonial, que tende a visibilizar a multiplicidade de conhecimentos, formas de ser e aspirações dos povos: uma *pluriversalidade* no lugar de uma *universalidade*.

Esse deslocamento na maneira de compreender a modernidade procura resgatar não apenas as *diferenças culturais*, mas também as *diferenças coloniais* negadas pela colonialidade do poder

a partir do século XVI, de vozes silenciadas, de memórias fraturadas, de histórias contadas de um lado que suprimiam outras memórias e histórias.

Daí que não somente a colonialidade, mas também a *decolonialidade* é constitutiva da modernidade: se a colonialidade é constitutiva da modernidade, uma vez que a retórica salvacionista da modernidade já pressupõe a lógica opressiva e condenatória da colonialidade (daí os *damnés* de Fanon), essa lógica opressiva produz uma energia de descontentamento, desconfiança e desapego entre aqueles que reagem à violência imperial. Essa energia se traduz em projetos descoloniais que, em última instância, também são constitutivos da modernidade (MIGNOLO, 2007, p. 26).

Assim sendo, o colonialismo deu origem a rupturas e descontinuidades que surgiram da tirania linear do progresso ocidental, e que configuraram uma nova prática epistêmica produzida pelos sujeitos à margem do regime estabelecido. Trata-se de um pensamento crítico plural assentado sobre as histórias marcadas pela violência colonial, que resgata o potencial da alteridade negada e que aponta para a *diversidade* como projeto universal. Essa abordagem não quer fazer da diferença colonial num “objeto de estudo”, e sim um *pensar* a partir da dor da diferença colonial, revelando uma descontinuidade na história da modernidade e introduzindo uma perspectiva oposta, por parte de quem acredita que “a colonialidade originou olhares de raiva, necessidade de libertação, reação à arrogância e cegueira, tanto pela crueldade de alguns quanto pela bondade de outros” (MIGNOLO, 2003, p. 32).

O TRATADO SOBRE A COLONIALIDADE

O pensamento decolonial se configura ainda como uma obra coletiva em construção, um canteiro aberto a novas e diversas contribuições, que afunda suas raízes na tradição crítica anticolonial latino-americana, agrupando produções heterogêneas de diversos autores num âmbito interdisciplinar.

Elemento de gravitação e de agregação de todo o programa é a categoria da *colonialidade do poder* que se desdobra em *colonialidade do saber* e *colonialidade do ser*, formando assim uma “estrutura triangular” (CASTRO-GÓMES, 2007, p. 79), a expressar principalmente a dimensão política, epistemológica e ontológica do objeto em questão. Desta análise se desprendem caminhos de *decolonialidade* como perspectivas e horizontes utópicos de superação e de libertação de todo poder estruturado em torno da desigualdade, da discriminação, da exploração e da dominação.

a) *A colonialidade do poder*. É um dos temas fundamentais amplamente utilizado pelo Grupo M/C, quase como uma referência obrigatória, que associa a dominação colonial política e econômica com a colonização do conhecimento e do imaginário: o controle da economia e da autoridade está relacionado às bases nas quais se assenta não apenas o conhecimento, mas a própria maneira de produzir conhecimento.

Esse processo implica, em primeiro lugar, a repressão dos padrões de significação das culturas locais, para impor outros padrões de maneira mistificada, seletiva e sedutora, para que os dominados, por sua vez, possam ter acesso às respectivas esferas de poder. Desta maneira, a europeização cultural se converte numa aspiração política de participar do poder colonial, e mais do que isso, numa *interioridade estruturante* da própria subjetividade (cf. RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 95).

Num segundo momento, Quijano avança outra argumentação sobre a *colonialidade do poder*, passando da dominação através a hierarquização natural das culturas, à dominação mediante a hierarquização natural das raças. O elemento ‘raça’ torna-se o fundamento sobre o qual se estabelece o padrão de dominação entre colonizadores e colonizados. A *colonialidade do poder* se configura assim como uma ideologia racial apta a manter uma estabilidade entre as transições históricas de modelos e sistemas de dominação, produzindo uma racionalidade que se estabelece como única, válida, universal e superior a todas as outras.

Essa estrutura de poder se articula como uma rede de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas em função da disputa pelo controle de cinco âmbitos da existência social: (1) a economia e o trabalho; (2) a natureza e seus recursos; (3) a sexualidade e a reprodução; (4) a subjetividade e o conhecimento; (5) a autoridade e a coerção.

Contudo, um padrão de poder não se configura como uma totalidade absoluta constituída por elementos homogêneos que mantêm relações contínuas, lineares e unidirecionais. Ao contrário, existe uma articulação *heterogênea histórico-estrutural* composta por elementos que têm descontinuidade, incoerência e conflitualidade entre si, possibilitando uma transformação social a partir do conflito que pode surgir de cada uma das partes em relação ao conjunto.

b) A colonialidade do saber. Apesar de não ter sido objeto de uma elaboração cuidadosa, esse conceito apresenta uma série de elementos que remetem à subalternização de uma multiplicidade de conhecimentos que não respondem às modalidades de produção do conhecimento ocidental, associadas a racionalidade moderna e à ciência convencional.

A objetividade e a neutralidade pressupõem um conhecimento sem sujeito, ou melhor, um conhecimento onde o sujeito toma distância de si para não contaminar o objeto com sua subjetividade. Esse distanciamento é necessário na racionalidade moderna para gerar um conhecimento válido e universal. Esse “não se situar” neutro apto a produzir um conhecimento universal, foi chamado por Santiago Castro-Gómez de *hybris do ponto zero*:

Como Deus, o observador observa o mundo a partir de uma plataforma de observação inobservada, a fim de gerar uma observação verdadeira e além da dúvida. Como o Deus da metáfora, a ciência ocidental moderna está situada fora do mundo (no ponto zero) para observar o mundo, mas, diferentemente de Deus, não consegue ter uma visão orgânica sobre o mundo, mas apenas uma observação analítica (CASTRO-GÓMEZ, 2006, p. 83).

Com essa noção se questiona a pretensão do conhecimento não-situado, de-historicizado, de-corporalizado do paradigma epistêmico ocidental constitutivo da colonialidade.

Essa epistemologia com pretensões universalistas, anda também de mãos dadas com a questão linguística, na maneira de privilegiar determinados idiomas na comunicação e na produção do conhecimento teórico, subalternizando outros como apenas produtores de folclore, mas não de pensamento. A hierarquia linguística, ou “linguocentrismo”, na qual o eurocentrismo foi fundamentado, controla o conhecimento não somente pelo domínio das próprias línguas, mas também pelas categorias nas quais é baseada a estrutura do pensamento. De modo que todas as cosmologias e conhecimentos do mundo, em suas diferentes linguagens e epistemologias, tiveram que se rearticular em relação aos modos ocidentais de conhecer, de ser e de se expressar.

Walter Mignolo afirma que a racionalidade moderna foi construída em torno de duas línguas e pensamentos clássicos, grego e latim, e de seis línguas e pensamentos europeus e imperiais: italiano, castelhano, português, francês, alemão e inglês. Dessas seis línguas modernas, as três primeiras correspondem à primeira modernidade (Renascimento) e as outras três correspondem à segunda modernidade (Ilustração). O poder hegemônico desses idiomas nunca se configurou pelo número de falantes – afinal, o mandarim é ainda a língua mais falada do mundo –, e sim pelo domínio do saber, pela produção intelectual e pelas culturas do conhecimento acadêmico, expressão de um saber universal e superior. Desta maneira, o potencial epistêmico de outros saberes foi silenciado ou, no melhor dos casos, foi reputado como “conhecimento local”, objeto somente de curiosidade.

c) *A colonialidade do ser*. Diz respeito à dimensão ontológica da *colonialidade do poder*, ou seja, às consequências sobre a experiência vivida pelos seres humanos na relação colonial, seu impacto na existência tanto do dominado como do dominador.

A subjetividade moderna fundamenta sua epistemologia no ceticismo metodológico cartesiano, que tem como pressuposto o dualismo da *res cogitans* (o pensante) e *res extensa* (o objeto), por sua vez derivado da autoconsciência do *cogito ergo sum*. Segundo Enrique Dussel, esse *ego cogito* do pensador do século XVII é antecipado pelo *ego conquiro* do conquistador do século XVI: o primeiro é a expressão ontológica do segundo (1993, p. 53). A certeza do *sujeito prático* em sua tarefa de apropriação de territórios, precedeu a certeza do *sujeito pensante* na apropriação do ser e do conhecimento, assim como a diferença colonial entre o *ego* conquistador e o *ego* conquistado não somente se antepôs, e sim inspirou o maniqueísmo da *res cogitans* (mente) e *res extensa* (corpo).

Sob esta ótica, ao perguntar se o outro “é realmente humano”, se “é realmente racional”, se “tem alma”, se “tem direitos”, o ceticismo metodológico cartesiano se torna fundamentalmente misantrópico e revela, inequivocavelmente, o fundamento da racionalidade instrumental moderna do *ego conquiro*:

Por baixo do “eu penso” poderíamos ler “outros não pensam”, e no interior de “sou” podemos colocar a justificação filosófica para a ideia de que “outros não são” ou estão desprovidos de ser. De esta forma descobrimos uma complexidade não reconhecida da formulação cartesiana: do “eu penso, logo sou” somos levados à noção mais complexa, porém mais precisa, histórica y filosoficamente: “Eu penso (outros não pensam ou não pensam adequadamente), logo sou (outros não são, estão desprovidos de ser, não devem existir ou são dispensáveis)” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 144).

Desta maneira, se desdobra não somente uma diferença colonial, mas também uma *diferença ontológica* entre o *ser* e o que está *abaixo do ser*: a *colonialidade do ser* refere-se à violação do sentido de alteridade humana, ao ponto em que o *alter-ego* é transformado em um *sub-alter*, em um ser menor, em um ser que “não-está-ai”, contrariando o conceito heideggeriano do *Dasein*, o “ser-ai”. Essa *diferença ontológica*, na ordem do ser, é o resultado de uma natu-

realização que transforma o outro não somente num não-sujeito concreto, mas também numa essência transcendental.

A ideia da *colonialidade do ser* encontra um precioso aliado em Emmanuel Levinas, para o qual o problema da filosofia ocidental não está no discurso sobre o *ser*, mas no esquecimento do *Outro*: na ontologia não há espaço para se pensar o *Outro* enquanto *Outro*, não há espaço para pensar o diferente. A ontologia é uma filosofia do poder, cúmplice da violência, da desumanização e do sofrimento, que não questiona o *Mesmo*. Para o filósofo lituano, o ponto de partida da filosofia não deve ser a ontologia e sim a ética, que se assenta no reconhecimento da relação entre *eu* e o *Outro*, preservando tanto a unicidade do *eu* como a alteridade de outrem.

SINOPSE PARA UM DISCURSO CRÍTICO SOBRE A MISSÃO CRISTÃ

Dessa breve explanação sobre o tratado decolonial, podemos evidenciar alguns elementos-chave que podem se tornar ferramentas úteis para um discurso crítico sobre a missão cristã. A teologia não constrói um saber totalizante: ela é chamada a dialogar constantemente com outras disciplinas, respeitando a autonomia de cada uma, não apenas pelo esforço de elaborar um discurso significativo, mas para avaliar o sentido de seu próprio discurso. Particularmente, a *mediação sócio-analítica* foi um expediente bastante empregado na América Latina por uma teologia voltada à praxe eclesial, com o objetivo de entender em profundidade a conjuntura histórica e a condição humana junto à qual poder interagir.

O pensamento decolonial nos oferece algumas coordenadas para tecer um discurso: (a) a irrupção “do outro” como sujeito; (b) o processo de desprendimento e abertura; (c) o contexto geopolítico da fronteira; (d) os projetos decoloniais.

a) A irrupção do “outro” como sujeito. O “outro”, como categoria, é uma invenção eurocêntrica, uma entidade criada pelo “mesmo” num processo de construção de si mesmo (cf. MIG-NOLO, 2015, p. 30). Não existe ontologicamente o “outro”: esse

é simplesmente o resultado de um enunciado, o mesmo enunciado que apelidou de “índios” os nativos das terras recém-conquistadas. O “outro”, então, era tudo o que não era “eu”: inventou-se um *externo* (exterioridade) no processo de criar um *interno*, com o objetivo de salvaguardar um espaço seguro onde pudesse viver o enunciante.

A *diferença colonial* é produto do estabelecimento desta *exterioridade*. Mignolo chama os polos desta criação de *humanitas* (o sujeito moderno) e de *anthropos* (a alteridade colonial). A irrupção dos “outros” acontece quando o *anthropos desobedece* aos padrões de poder construídos artificialmente para ele, denuncia a suposta ontologia de tais categorias, se recusa a reivindicar cidadania na *humanitas*, reconstrói a própria dignidade a partir do *anthropos*, ou seja, do “bárbaro”, do “pobre”, do “oprimido”, afirmando a própria identidade fronteiriça e esvaziando a pretensão de totalidade da *humanitas*.

Essa “colonialidade” da irrupção dos “outros” parte de cotidianos de sofrimentos, de injustiças, de desumanização, de negação, de experiência encarnada, histórica, contextual, carregada de vozes vivas, de memórias vividas. Na classificação *humanitas/anthropos*, a modernidade aparece claramente como a negação da relacionabilidade ao impor uma representação unívoca do real, circunscrita no tempo e no espaço. O pensamento decolonial, ao contrário, tende a promover uma ampla, profunda e plural relacionabilidade temporal e espacial (cf. MELKEN, 2014), escutando vozes, ouvindo histórias, resgatando dignidade e esperança, promovendo re-existências, desmascarando o mito sacrificial da modernidade, ressuscitando a *diferença colonial* como elemento essencial para um mundo onde possam caber muitos mundos.

b) O processo de desprendimento e abertura. Para que essa diferença possa emergir para o debate epistêmico, o desprendimento é o primeiro passo rumo a um pensamento decolonial. Consiste em “desaprender”, abandonar as formas de conhecer que configuram subjetividades nos moldes da retórica da superioridade

ocidental, desapegar das ficções de verdade e de estética naturalizadas pela matriz colonial do poder. O segundo passo é a abertura a um pensamento-outro, “sentar-se em círculo para aprender” (*Upanishad*) a partir de outras racionalidades, de outras cosmovisões e de outras maneiras de ser, de saber e de fazer. Portanto, a opção teórica decolonial propõe uma dupla operação: por um lado, *despir-se* das arrogâncias ocidentais que colonizaram o conhecimento; por outro, *dispor-se* a uma nova maneira de pensar a partir de uma pluralidade de pontos de enunciação geo-historicamente situados. Desta forma, teremos uma descolonização epistemológica como reação ao pensamento ocidental e sua reivindicação universal, *através* de uma valorização de conhecimentos rechaçados pela hegemonia eurocêntrica. Em suma, trata-se de *aprender a desaprender* (desprendimento) para *reaprender de outra maneira* (abertura).

O que exatamente se pretende com esta manifestação não é promover uma nova abstração ou uma nova formulação de um conhecimento teórico, um falar *sobre* o “outro”, mas a um *sentipensar*, um *corazonar*, um tocar com as mãos “as pegadas da ferida colonial de onde se tece o pensamento decolonial”, um experimentar vivencialmente caminhos passando por “portas que conduzem a outro tipo de verdades, cujo fundamento não é o ser, mas a colonialidad do ser” (MIGNOLO, 2007, p. 29).

Os teóricos decoloniais acusam o cristianismo de mudar o conteúdo, mas não os termos do discurso: assim a “cristianização” no século XVI se tornava “civilização” no século XIX, “desenvolvimento”, “libertação”, “evangelização” no século XX. Sempre despontava de alguma maneira uma direção hegemônica: dos missionários para os pagãos, bárbaros, atrasados, pobres, afastados. *Desprendimento e abertura* significaria aqui se despir de uma postura docente para enveredar decididamente pelo caminho da *reciprocidade simétrica* intercultural, inter-religiosa, inter-espiritual.

c) *O contexto geo-político da fronteira*. Pensar a partir da alteridade aponta para uma subversão epistêmica e política que só é

possível se nos *situarmos* geograficamente e geopoliticamente na margem, ou na exterioridade da hegemonia de um pensamento eurocentrado. A fronteira, como anota Carlos Alberto Motta Cunha (2018), é um campo semântico interessante e também, por sua natureza, ambivalente. É feita ao mesmo tempo para separar e juntar, confrontar e encontrar, dividir e unificar, marginalizar e resgatar, delimitar e transgredir, identificar e diferenciar: “é nas fronteiras que se mede toda a terrível inquietude que atravessa a história da humanidade” (CASSANO, 1996, p. 53).

Habitar a fronteira é uma opção ética e uma práxis histórica concreta que permite de transpor os limites da totalidade propondo uma superação e uma abertura para uma novidade subversiva. Fazer da fronteira um lugar onde morar, propicia uma desobediência epistêmica, política e mestiça dos sujeitos que aí se encontram marcados pela ferida colonial. Gloria Anzaldúa (1942-2004) define a fronteira como uma *ferida aberta*, uma lesão que não tem cura, um corte que não dá para costurar, um tecido vivo dilacerado do qual jorra o sangue da vida: sabedorias, misturas religiosas e multiculturais, novas subjetividades, novas relações, novas cosmovisões. Deixar sangrar é perpetuar a multiplicidade do ser. A imagem da fronteira como ferida aberta diz sobre a impossibilidade de ocultá-la.

d) *Os projetos decoloniais globais*. Os caminhos abertos pela irrupção do “outro”, pelo desprendimento, pela desobediência política e epistêmica, pelo habitar a fronteira, apontam para um “ter que viver em um mundo que é como é, trabalhar não para mudar o mundo, mas para construir um outro a partir das ruínas do mundo em que vivemos” (MIGNOLO, 2015, p. 393). O horizonte descrito pelos projetos decoloniais é sensivelmente diferente da otimística perspectiva do progresso e do desenvolvimento, como também dos bons propósitos voluntaristas eurocentrados de um mundo melhor.

O termo apocalíptico “ruínas” não quer indicar aqui o aniquilamento de uma civilização, ou o desejo de seu malogrado

fim, mas a redução crítica da glória do Ocidente, o dismantelamento da soberba dos arcos do triunfo, a “provincialização” da Europa (CHAKRABARTY, 2004), mesmo que certas categorias, idiomas, ferramentas conceituais e semânticas possam servir ainda, de alguma forma, como mediação (eis as ruínas).

Os projetos decoloniais identificam-se com aquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de *sociologias das emergências*, as lutas populares e subalternas que buscam potencialidades e possibilidades para uma transformação social anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal, entretanto que as *sociologias das ausências* têm a tarefa de tornar possível a passagem da vitimização à resistência como momento de denúncia da realidade de exclusão (2019, p. 53). A epistemologia zulu do *ubuntu* (“eu sou porque tu és”), os conceitos quéchua de *kawsay* (“bem viver”) e de *Pachamama* (“Mãe Terra”), as noções hindu e gandhianas de *swaraj* (“auto-determinação”) e de *ahimsa* (“não violência”), são exemplos que “devem ser vistos como um contributo para a renovação e para a diversificação das narrativas e dos repertórios das utopias concretas de um outro mundo possível” (p. 33): histórias locais com vocação necessariamente global (uma vez que a colonialidade do poder atinge dimensões planetárias), articuladas pela ecologia dos saberes e pela tradução intercultural num movimento cosmopolita (p. 59), pluriverso e subversivo, decolonizado epistemologicamente e desmercantilizado politicamente.

CONCLUSÃO

Enveredar por este caminho decolonial implica para a prática e a teologia da missão uma radical mudança de orientação e motivação: de uma concepção de missão como “expansão”, para uma compreensão de missão como um genuíno e profundo “encontro” com os outros (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p. 41). Ao contrário de visualizar as pessoas a serem catequizadas como “objetos” ou “alvos” de conversão, agora o desafio é de reconhecê-las simetricamente e dignamente como interlocutoras, portadoras também de uma mensagem de salvação.

Desta maneira, as tarefas primeiras talvez sejam: a) desmascarar a cumplicidade da missão com as relações coloniais na história e no presente; b) desenvolver ferramentas que ajudem a se defender contra a hegemonia epistemológica de uma teologia dominante; c) colocar sua produção a serviço dos subalternos e desenvolvê-la em diálogo com eles.

Os projetos decoloniais interessam enormemente à missão como iniciativas anti-sistêmicas que refletem a sabedoria e a vocação divina de cada povo, contra toda forma de violência e toda pretensão de domínio. Não se trata de querer negociar, ou confundir, verdades de fé com circunstâncias históricas, e sim se dispor a testemunhar o próprio âmago do Evangelho na proximidade a todas as realidades humanas, no diálogo político, intercultural e inter-religioso, na reciprocidade e na reconciliação, na promoção de sociedades mais justas e fraternas, na tensão esperançosa para uma comunhão pluriversal plena.

Envolver-se na perspectiva decolonial, intercultural e pluriversal significa assumir riscos e abrir-se para o inesperado. Isso não quer dizer optar pelo relativismo, mas pela profunda humildade e pela necessária aprendizagem: “com a modéstia do provisório e do inacabado, é urgente aprender, talvez por muito tempo, a arte da pluralidade dos discursos e de sua polifonia” (ARNOLD, 2014, p. 43).

NOTAS

1. Entre eles: Aníbal Quijano, sociólogo da Universidad Nacional de São Marcos, Peru; Arturo Escobar, antropólogo colombiano da University of North Carolina, EUA; Boaventura de Sousa Santos, sociólogo da Universidade de Coimbra, Portugal; Catherine Walsh, linguista americana da Universidad Andina Simón Bolívar, Equador; Edgardo Lander, sociólogo da Universidad Central de Venezuela; Enrique Dussel, filósofo argentino da Universidad Nacional Autónoma de México; Fernando Coronil, antropólogo venezuelano da University of New York, EUA; Immanuel Wallerstein, sociólogo da Yale University, EUA; Nelson Maldonado-Torres, filósofo porto-riquenho da University of California, Berkeley, EUA; Ramón Grosfoguel, sociólogo porto-riquenho da University of California, Berkeley, EUA; Santiago Castro-Gómez, filósofo da Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia; Walter Dignolo, semiótico argentino da Duke University, EUA; Zulma Palermo, semiótica Universidad Nacional de Salta, Argentina.

PARA REFLETIR

- A luz deste texto, tem sentido o propósito do Documento de Aparecida que afirma que “a Igreja, com sua pregação, vida sacramental e pastoral”, quer ajudar a superar “as feridas culturais injustamente sofridas” pelos afro-americanos (DAp 533)? Qual abordagem seria melhor?
- Bento XVI, em Aparecida (2007) afirmou a respeito da Teologia Índia que “a utopia de voltar a dar vida às religiões pré-colombianas, separando-as de Cristo e da Igreja universal, não seria um progresso, mas um retrocesso”. Comente.
- Em que sentido a irrupção do “outro” como sujeito, o processo de desprendimento e abertura, o contexto geopolítico da fronteira, os projetos decoloniais globais, são elementos significativos para revisitar a nossa missão?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNOLD, Simón Pedro. Descolonización e Interculturalidad. El punto de vista teológico. *Voices, Theological Journal of EATWOT*. v. XXXVII, n. 1, p. 29-43, jan./abr. 2014. Disponível em: <<http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2017

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, Maio/Ago. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>>. Acesso: 20 nov. 2017.

BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger. *Diálogo profético*. Reflexões sobre a missão cristã hoje. São Paulo: Paulinas, 2016. 230 p.

CASSANO, Franco. *Il pensiero meridiano*. Bari: Laterza, 1996. 141 p.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epitémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; IESCO-UC; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2006. 308 p.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializzare l'Europa*. Tradução Matteo Bortolini. Roma: Meltemi, 2004. 335 p.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia decolonial e epistemologia do Sul. *Interações: Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 306-333, ago./dez. 2018. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313058154006>>. Acesso: 4 out. 2019.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do outro*. A origem do “mito da modernidade”. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. 196 p.

GROSGOUEL, Ramón. Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. Entrevista a Luis Martínez Andrade. *Metapolítica*, Puebla, v. 17, n. 83, p. 38-47, out./dez. 2013. Disponível em: <http://www.boaventurade sousasantos.pt/media/Grosfoguel%20METAPOLITICA_831.pdf>. Acesso: 31 out. 2018.

_____. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 4, p. 17-46, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/396/39600402.pdf>>. Acesso: 19 out. 2018.

HINKELAMMERT, Franz. *El sujeto y la ley*. El retorno del sujeto reprimido. Caracas: El perro y la rana, 2006. 524 p.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epitémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; IESCO-UC; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

MELKEN, Rolando Vázquez. Colonialidad y relacionalidad. In: BORSANI, Eugenia; QUINTERO, Pablo (ed.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Educo, 2014. p. 173-196.

MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera*. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB, 2015. 505 p.

_____. *Desobediencia epitémica*. La retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. 126 p.

_____. La colonialidad: a cara oculta de la modernidad. In: BREITWIESER, Sabine; KLINGER, Cornelia; MIGNOLO, Walter. *Modernologías*.

Artistas contemporáneos instigam la modernidad y el modernismo. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2009. p. 39-49.

_____. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epitémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; IESCO-UC; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. p. 25-46.

_____. *Historias locales/diseños globales*. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Tradução de Juan María Mada-riaga y Cristina Veja Solís. Madrid: Akal, 2003. 452 p.

MOTA NETO, João Colares da. *Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. 2015. 368 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000a. p. 201-246.

_____. Colonialidad y modernidad-racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <<https://www.scribd.com/document/322304876/COLONIALIDAD-Y-MODERNIDAD-RACIONALIDAD-pdf>>. Acesso: 9 set. 2018.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes concepto y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010. 234 p.

SOUSA SANTOS, Boaventura. *O fim do império cognitivo*. A afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. 477 p.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Impensar las ciencias sociales*. Límites de los paradigmas decimonónicos. Coleção El mundo del siglo XXI. México: Siglo Veintiuno, 2003. 309 p.

_____. *O Sistema Mundial Moderno* [1974]. A Agricultura Capitalista e as Origens da Economia-Mundo Europeia no Século XVI. Porto: Afrontamento, 1990. v. 1. 404 p.