



PENSAMENTO DECOLONIAL, TEOLOGIAS PÓS-COLONIAIS E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Decolonial Thought, Postcolonial Theology and Liberation Theology

Paulo Agostinho Nogueira Baptista *

RESUMO: A Teologia da Libertação – TdL nasceu num contexto de opressão, buscando ser voz profética e produzindo ação transformadora, como resposta à indignação ética diante da opressão de milhões de latino-americanos. A TdL, a partir da renovação presente na Ação Católica Especializada e seus militantes (1950-1960), alimentada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e a corajosa mudança iniciada por Medellín (1968), enfrentou o desafio de ser uma teologia “fonte”, recuperando a memória dos pais da Igreja, colhendo os frutos da renovação conduzida pela *Nouvelle Théologie* (1935-1960), e deixando de ser uma teologia “reflexo” (VAZ). Ganhou o mundo, com os novos sujeitos e os desafios da diversidade. E o espírito que esteve sempre presente na TdL foi e continua a ser de uma teologia que luta contra toda forma de opressão, de colonialismo, inclusive da própria teologia, vigilante sobre a libertação dela própria, como alertava Juan Luis Segundo (1978). Refletida já há algumas décadas, está cada vez mais em pauta a teoria decolonial. O que ela significa, qual sua genealogia e suas ideias? E que visão crítica ela traz para a reflexão teológica? Emergem também hoje as Teologias pós-coloniais. Que críticas elas fazem à TdL? Este artigo, a partir de pesquisa bibliográfica, objetiva refletir sobre o pensamento decolonial, sobre esse pensamento e a TdL, as críticas da Teologia Pós-colonial à TdL, as reações, implicações e perspectivas teológicas dessas concepções para a teologia latino-americana.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Libertação. Libertação. Pensamento Decolonial. Teologia Pós-colonial. Teologia da Libertação Decolonial.

* Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Artigo submetido a avaliação em 29.07.2016 e aprovado para publicação em 15.10.2016.

ABSTRACT: Liberation Theology – LT was born in a context of oppression, with the goal of being a prophetic voice and producing transformative actions, as a response to the ethical indignation caused by the oppression of millions of Latin Americans. The LT, from the renovation present in the Specialized Catholic Action and its members (1950-1960), fed by the Second Vatican Council (1962-1965) and the brave change initiated by Medellín (1968), faced the challenge of being a “source” theology, recovering the memory of the fathers of the Church, reaping the fruits of the renewal brought on by the *Nouvelle Théologie* (1935-1960), and ceasing to be a theology of “reflection” (VAZ). It gained the world, with new subjects and the challenges of diversity. And the spirit that has always been present in the LT was and always will be one of a theology that fights against all forms of oppression, of colonialism, including the one from theology itself, always watching its own liberation, as was warned by Juan Luis Segundo (1978). Having been thought of for a few decades already, the decolonial theory is currently more studied than ever. In this regard, the following questions arise: What does it mean? What their genealogies and ideas are about? What sort of criticism does it pose to theological reflection? Currently Postcolonial Theologies emerge. What criticism do they pose to Liberation Theology? From bibliographic research, this article aims to reflect on the decolonial thought, on the relationship between that thought and liberation theology, on the criticism of Postcolonial Theology to liberation theology, as well as the reactions, implications and theological perspectives of these concepts to the Latin American theology.

KEYWORDS: Liberation Theology. Liberation. Decolonial Thought. Postcolonial Theology. Liberation Decolonial Theology.

*Eles nos ensinaram o medo,
vieram fazer as flores murchar.
Para que sua flor vivesse,
danificaram e engoliram nossa flor...
Chilam Balam de Chumayel
(LEÓN-PORTILLA, 1984, p. 60).*

Introdução

A Teologia da Libertação – TdL surgiu na América Latina, a partir dos Anos de 1960, num contexto de opressão, de luta contra as formas de dependência, de colonização, fazendo emergir a voz de quem não a tinha ou não podia se manifestar.¹ Num dos primeiros textos da TdL, Gustavo Gutiérrez (1968, p. 3 e 5), entre 21 e 25 de julho no Peru, dizia que “a

¹ A TdL deve ser pensada no plural, ainda mais hoje. Para Aquino Júnior (2016, p. 248), desde o início houve “uma diversidade e pluralidade enorme de teologias da libertação que poderia colocar em xeque qualquer pretensão de falar de TdL sem mais”, no singular. Apesar de alguma unidade, há pressupostos teóricos, filosóficos, em cada teólogo da TdL, que mostra grande diversidade. Conscientes disso, opta-se por tratar aqui da TdL no singular.

libertação significa [...] que sentido tem a obra terrestre [...] que relação há entre a construção do mundo e a salvação. [...] o homem é agente da história. [...] A história é a história da emancipação humana.” Mas antes de ser teologia acadêmica, ela é práxis libertadora, nascida ecumenicamente, em grupos e movimentos de libertação como o Movimento de Educação de Base – MEB, a Ação Católica Especializada (JUC, JEC e JOC), a União Cristã dos Estudantes do Brasil – UCEB, da Federação Universal dos Movimentos Estudantis Cristãos – FUMEC (protestante), as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, e diversos outros movimentos. Destacam-se o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Comissão Pastoral da Terra – CPT, a Pastoral da Criança, a Pastoral do Povo da Rua, e tantos outros grupos, pastorais e movimentos, abrangendo o campo religioso, político, sindical, coletivos de mulheres, negros e outros. Elegeu a categoria “pobre” –, expressão de uma realidade concreta de fome, exclusão da terra, do trabalho, de moradia, das condições mínimas da dignidade, fruto do sistema econômico capitalista, produtor de empobrecimento –, como referência e opção fundamental. E ao longo dos anos foi ampliando sua percepção da realidade, incluindo outras ferramentas de análise, outros sujeitos excluídos, com seus rostos oprimidos – etnia, raça, gênero, sexo, religião, Terra –, ganhando a condição de uma teologia planetária. Está presente em todos os continentes, ao lado da Teologia do Pluralismo Religioso – TdPR e outras teologias contextuais, estimulando e contribuindo para o surgimento de teologias como a ecoteologia, teologias índias, afro-americanas, feministas, negras, andinas, palestinas, asiáticas e tantas mais.

As teorias descoloniais ou pós-coloniais têm sido produzidas em muitos lugares e há algumas décadas. Pode-se situar seu surgimento nas lutas de libertação de países colonizados, entre as décadas de 1940 e 1950, especialmente de países asiáticos e africanos. Dentre seus clássicos autores são citados F. Fanon, A. Césaire e A. Memmi, que assumiram uma posição original de defesa do colonizado contra toda forma de colonialismo. Outro pensador importante foi o palestino Edward Said que mostrou como a teoria social e a epistemologia dominadora podem reforçar a colonialidade. Na América Latina e Caribe, as pesquisas mais recentes sobre a descolonialidade têm sido levadas à frente pelo Grupo Modernidade/Colonialidade – M/C a partir de 1998, do qual participam autores como Lander, Mignolo, Dussel e Quijano. Neste artigo o foco inicial a ser apresentado será o pensamento decolonial, desse grupo M/C, e não as diversas teorias pós-coloniais ou descoloniais.

Nessas breves referências iniciais, percebe-se que há alguma aproximação temática e histórica entre a TdL e as teorias descoloniais ou pós-coloniais: a luta e o contexto da libertação da opressão e do colonialismo. E o que mais? O objetivo deste artigo é justamente refletir, a partir daí, que articulações são possíveis entre esse pensamento decolonial, a teologia pós-colonial e a TdL. Intenta-se apresentar, numa primeira aproximação, as concepções,

críticas e as perspectivas e desafios para a TdL. Inicia-se apresentando de forma sintética alguns elementos do pensamento decolonial latino-americano. Depois, uma breve discussão sobre a TdL e o pensamento decolonial. A seguir, algumas concepções de teólogos pós-coloniais, suas críticas à TdL e as respostas. E, finalmente, indicações iniciais sobre as perspectivas para a TdL.

1 O pensamento decolonial – origens e visão sintética

As teorias descoloniais e pós-coloniais já têm uma produção considerável, com muitos pesquisadores, porém ainda há muito desconhecimento sobre sua história, conceitos e suas implicações, especialmente no campo teológico. Na visão de Fernández Albán (2013), para entender esse pensamento decolonial “não basta prestar atenção nas suas recentes conceituações e reconfigurações teóricas e epistemológicas que procuram dar conta do impacto e das implicações do legado colonial. É importante considerar também sua genealogia [...]”. Por isso, é importante uma breve síntese histórica antes de apresentar algumas dessas ideias.²

Para se compreender as origens do pensamento decolonial³ não se pode deixar de fazer referência a alguns pensadores que levantaram de forma mais explícita a questão da colonização e o desafio do pós-colonialismo. No contexto dos processos libertários de muitos países da Ásia e da África, entre 1940 e 1950, diversos intelectuais terão grande influência nesses estudos pós-coloniais: Aimé Césaire (Martinica), com o livro *Discurso sobre o colonialismo* (1950); Albert Memmi (Tunísia), com *Retrato do colonizado precedido de retrato de colonizador* (1957); Franz Fanon (Martinica) e o seu *Os condenados da terra* (1961), livros que influenciaram muitos brasileiros, como Paulo Freire (1970, p. 52); e ainda, mais tarde, outro pensador importante como Edward Said, com *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978).

As teorias descoloniais ou pós-coloniais se construíram no contexto da crítica e do diálogo com o pós-estruturalismo, o pós-marxismo, o desconstrutivismo e a visão pós-moderna. Porém, diversos participantes do Grupo M/C, e outros pesquisadores como Ballestrin (2013, p. 91) e Fernández Al-

² Para uma visão panorâmica da teoria decolonial ver Ballestrin (2013). Sobre a Teologia pós-colonial ver *Concilium* (2013, n. 350); *VOICES* (v. 37, n. 1, 2014) e também a *Revista IHUOnline*, especialmente o n. 431 (nov. 2013), mas também: n. 438, 450, 459, 463 e 481; e nos *Cadernos IHU*, v. 11, n. 44, 2013.

³ Não se encontram nos dicionários os termos “descolonial” e nem “decolonial”, apenas o verbo “descolonizar”. O neologismo decolonial, criado pelo Grupo M/C, sem o “s”, quer demarcar a diferença entre a proposta desse Grupo e “a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013, p. 108).

bán (2013), destacam que as ideias pós-coloniais e descoloniais também já estavam presentes antes, em todas e todos que perceberam o antagonismo entre colonizador e colonizado, que a condição do colonizador impede o colonizado de ser plenamente. Desde o século XIX se pode encontrar expoentes dessa luta: Bolívar, Martí, Rodó, Mariatégui e Bonfim. Além destes e outros, e bem antes, pode-se incluir grande número de indígenas, negros, mulheres, camponeses, lideranças religiosas, inclusive bispos como Las Casas, pessoas que ousaram enfrentar a barbárie colonial, muitos torturados e assassinados na América Latina e Caribe, em Abya Yala.⁴

Também se deve considerar, a partir da realidade latino-americana e caribenha, o papel de inúmeros pesquisadores decoloniais: da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe – CEPAL e os formuladores e pesquisadores da teoria da dependência; do Instituto Latino-americano de Estudios Sociales – ILADES e o movimento Cristianos para el Socialismo; da Teologia da Libertação e da Filosofia da Libertação; do Movimento dos Sem Terra – MST e de muitos outros grupos. Há ainda inúmeros intelectuais e movimentos, não referidos aqui por razão de espaço e foco, que com suas ideias e práticas combateram e formularam de alguma forma estratégias críticas à dominação e ao colonialismo. O Manifesto antropofágico, de Oswald de Andrade, na Semana de Arte Moderna (1922), pode ser lido como expressão remota, mesmo que incipiente, de resgate da cultura primitiva, de uma identidade tupiniquim (SUESS, 2013, p. 241).

Ainda nas origens do pensamento pós-colonial encontram-se também os Estudos Subalternos⁵, nascentes na Índia (1970), com Rajajit Guha. Dissidente da visão marxista, Guha, juntamente com os indianos Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, integrava a “tríade sagrada” do pós-colonialismo. Dentre esses autores destaca-se G. Spivak que, com seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010), crítica esses estudos e seus intelectuais, argumentando que não se pode ocupar o lugar de fala do colonizado, pois isso representaria um ato de discurso hegemônico. Na visão de Ballestrin (2013, p. 93), o projeto de Boaventura Santos, de uma Universidade Popular, visa “romper com a lógica de intermediação de saberes e práticas entre militantes e intelectuais-militantes”.

Entrando nas origens mais diretas do pensamento decolonial do Grupo M/C, constata-se que ele nasce do Grupo Latino-americano dos Estudos

⁴ “Abya Yala, na língua do povo Kuna [originário da Colômbia, e que vive na costa caribenha] significa *Terra madura*, *Terra Viva* ou *Terra em florescimento* e é sinônimo de América. [...] vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América.” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26). A partir de 2007 esse nome foi assumido pela Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas de Abya Yala.

⁵ O termo subalterno é tirado de Gramsci: “como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes” (BALLESTRIN, 2013, p. 93).

Subalternos, criado nos Estados Unidos da América (1990), que por sua vez foram inspirados nos Estudos Subalternos asiáticos. Participa desse coletivo o peruano Anibal Quijano, pesquisador da teoria da dependência e que trabalhava com I. Wallerstein, desenvolvedor do conceito de “sistema-mundo”, que publicou um texto sobre isso em 1989, com o título *Colonialidad y modernidade-racionalidad* (1992). O Manifesto do Grupo (1993) será publicado em 1993, depois incorporado ao livro *Teoria sin disciplinas* (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998, p. 70-83). A posição de Quijano mostra a relação entre o colonialismo e a modernidade e sua racionalidade, que se faz presente de forma contínua na cultura. Ele diz que “O peso decisivo da colonialidade na constituição do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é revelada com clareza na crise atual desse complexo cultural” (QUIJANO, 1992, p. 14). E Quijano questiona o processo de conhecimento e sua epistemologia que necessita de descolonização.

Um pesquisador importante do grupo, questionador das bases desses Estudos Subalternos Latino-americanos, é o argentino Walter Mignolo. Ele “pensa que as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos não deveriam ser assumidas e transferidas sem mais para uma análise do caso latino-americano”. É preciso uma postura crítica, com concepções, conceitos e categorizações que surjam a partir da América Latina (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998, p. 17). Essas e outras críticas, como o rompimento com a episteme do Norte, levaram à dissolução desse Grupo de Estudos Subalternos em 1998 e, daí, nasce o Grupo Modernidad/Colonialidad – M/C. Porém, a maioria dos membros do Grupo não se desfilou. Pode-se indicar uma diversidade de membros no M/C, além de Mignolo e Quijano: E. Dussel, E. Lander, K. Santiago, R. Grosfoguel, A. Lao-Montes, Sylvia Wynters, N. Maldonado-Torres, S. Castro-Gómez, Catherine Walsh, A. Escobar, F. Coronil, E. Mendieta, Ana. M. Cervantes-Rodriguez, I. Wallerstein, Zulma Palermo, Boaventura Souza Santos, dentre outros.⁶ As nacionalidades são diversas, predominando os latino-americanos e alguns norte-americanos, e um português (Boaventura Santos). Não há brasileiros.⁷ Com esse grupo nasce importante parceria entre as universidades Pontifícia Universidade Javeriana (Bogotá, Colômbia), e as norte-americanas Duke University, University of North Carolina e a Universidade Andina Simón Bolívar, de La Paz, Bolívia (BALLESTRIN, 2013, p. 97-98).

Para Walter Mignolo, esse pensamento decolonial é “crítico por si, porém crítico num sentido distinto do que deu Immanuel Kant à palavra e daquele que, nessa tradição, retomou Max Horkheimer através do legado marxista” (MIGNOLO, 2007, p. 26). Mignolo diz que esse pensamento

⁶ Ver o importante trabalho do M/C: *El giro decolonial* (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

⁷ Darcy Ribeiro é citado como antropólogo brasileiro que no início dos anos de 1970 mostrava que o império “marcha para as colônias com armas, livros, conceitos e preconceitos” (MIGNOLO, 2010, p. 10).

entra em dissenso com a visão europeia, ainda que, apesar das diferenças, guarde boas relações com o pensamento e os estudos pós-coloniais, os quais surgiram das concepções críticas europeias do pós-estruturalismo (Foucault, Lacan e Derrida) e dos clássicos autores diaspóricos de países colonizados.

Apesar de o colonialismo anteceder ao capitalismo e à modernidade, para o pensamento decolonial modernidade e colonialidade se associam, sendo a colonialidade o lado trágico da modernidade. E a complexificação dessa realidade produziu a globalização atual e suas consequências nos diversos âmbitos, inclusive na teologia. Segundo Anibal Quijano (2005, p. 117), essa “globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial”.

Os estudos do M/C, demarcados com os conceitos de colonialidade e decolonialidade, partem da crítica à ideia de que com o fim da colonização histórica, com a independência política (1ª descolonização), haveria “a” descolonização e se viveria num período pós-colonizado. Supera também a concepção latino-americana da “teoria da dependência”. Para o M/C, a divisão internacional do trabalho, a classificação e hierarquização étnico-racial dos povos, (nascida na colonização da América), bem como entre centro e periferia do sistema, foram produzidas desde o final do século XV pela expansão europeia. Segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 13), o processo se complexificou e passou-se do “colonialismo moderno para a atual colonialidade global”. Questiona-se, assim, o “mito da descolonização” e também a visão da pós-modernidade, que viveríamos a caminho de uma sociedade fora da colonialidade.⁸ Por isso, esses autores, a partir da posição decolonial (2ª descolonização), dizem que “o capitalismo global contemporâneo ressignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14).

Há diferenças fundamentais entre essas posições do M/C e os Estudos pós-coloniais, inclusive dos Subalternos. Amparados no conceito “sistema-mundo” (Wallerstein e Quijano), o M/C critica-lhes a “ênfase” no discurso colonial e se posiciona que o “sistema-mundo mostra a interminável e incessante acumulação do capital para a escala mundial como a determinação em ‘última instância’.” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 15). Também critica o destaque que os pós-coloniais dão à “capacidade de agir dos sujeitos”, pois o M/C defende a ênfase nas estruturas econômicas.

⁸ O colonialismo refere-se à dominação econômica, política, militar, administrativa etc. A colonialidade é a permanência da dominação mesmo depois da libertação colonial, como forma de poder, através do saber e do ser.

Nessa crítica do M/C não se inclui a posição da pesquisadora G. Spivak, que admite que a divisão social do trabalho, organizada internacionalmente, é fundamental para a manutenção do sistema-mundo capitalista. De outra parte, o próprio I. Wallerstein também percebe que os discursos sexistas e racistas são “inerentes” ao capitalismo. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 15-16) observam que parte das críticas se explica pela diferença na formação dos pesquisadores. Enquanto o grupo de Estudos pós-coloniais é oriundo de áreas humanas, com poucos pesquisadores nas áreas sociais, no M/C eles vêm das ciências sociais, políticas e da economia. Os estudos culturais e pós-coloniais, por isso também, dão ênfase à determinação cultural do sistema-mundo moderno/colonial, enquanto os teóricos do M/C destacam as relações econômicas na determinação mundial do capitalismo: o conhecimento, os imaginários, os discursos e narrativas são derivações dos processos capitalistas de acumulação. Há, assim, uma ruptura com as críticas da pós-modernidade e da pós-colonialidade. Essas diferenças se mostrarão presentes nas concepções críticas das teologias pós-coloniais, como se verá no próximo tópico.

Superando a discussão sobre determinação cultural/determinação econômica ou vice-versa, o M/C concebe que a colonialidade é um processo complexo. Por isso, a decolonialidade deverá enfrentar a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), tanto econômica quanto política; do saber/conhecer (LANDER, 2005), superando o eurocentrismo, com seu universalismo e visão de totalidade; a epistemologia do norte e sua geopolítica de produção científica, com seus mitos da neutralidade e objetividade; a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), a partir da questão de gênero, sexualidade, etnia, subjetividade; e da natureza, pela sua coisificação e redução a recurso (colonialidade ainda pouco desenvolvida pelo M/C). Essas colonialidades não podem ser pensadas e enfrentadas como se fossem separadas. Elas estão articuladas. Assim, Mignolo (2010, p. 12) diz que a colonialidade do poder implica o controle da economia, da autoridade, da natureza e seus recursos, de gênero e sexualidade, da subjetividade e da consciência. Ou seja: poder, saber, ser e natureza são colonialidades que determinam o ver, o fazer, o pensar, o ouvir e o sentir. Desta forma é preciso que haja uma “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008a).

E uma importante concepção aparece a partir de um intelectual intimamente integrado à TdL. Segundo Dussel, para a superação do *cogito, ergo sum* da modernidade, concepção que só foi possível a partir da colonialidade, com a dominação da América em 1492 (DUSSEL, 1994a), e o seu *cogito, ergo conquiro*⁹, o “penso, logo conquisto”, do *dominatum*, do *conquistatum*,

⁹ A palavra *conquiro* em latim “significa: procurar com diligência, inquirir com cuidado, reunir. Por isso, *conquisitum* é o que é procurado com diligência. Mas na reconquista espanhola contra os muçulmanos a palavra tomou o sentido de dominar, submeter, ao saírem para recuperar territórios para os cristãos. Neste novo sentido, queremos agora usá-la ontologicamente” (DUSSEL, 2009, p. 307). Essa discussão aparece em 1994 em Dussel (1994b, p. 76).

é necessário um complexo processo de decolonização, é preciso uma virada, uma revolução, o que o M/C chama de “giro decolonial”. Para Maldonado-Torres (2007, p.160-161), que criou essa expressão, ela significa uma transformação das atitudes, práticas e conhecimentos das pessoas colonizadas, além de representar um projeto de mudança “sistemática e global das pressuposições e implicações da modernidade [...] de sujeitos em diálogo. [...] uma oposição radical ao legado e à produção contínua da colonialidade do poder, do saber e do ser.” Essa virada busca colocar ponto final ao “paradigma moderno da guerra”, confrontando-se com as formas hierárquicas de segregação e discriminação de raça, gênero e sexualidade, introduzidas na colonização pela modernidade europeia. Esse giro é também uma mudança humanística, um novo humanismo, levando ao reconhecimento cada ser humano, buscado “instaurar o paradoxo da doação”.

Essa “virada” ou giro é um projeto de resistência à modernidade e a sua lógica, o que significa atuar de forma teórica e prática num enfrentamento da colonialidade, tanto política quanto epistemologicamente (BALLESTRIN, 2013, p. 105). Essa é a posição também discutida em vários espaços pelo sociólogo Boaventura Santos, inclusive no Fórum Social Mundial, a favor de uma epistemologia do sul. Para ele, a ciência moderna, além de não conhecer a diversidade de saberes (“ecologia de saberes”), se “recusa sequer a reconhecer que eles existem” (SANTOS; MENEZES, 2009, p. 453). Desta forma, produz um “epistemicídio” dos conhecimentos e saberes que não são ocidentais, em razão de seu “pensamento ortopédico”, que representa um reducionismo dos problemas, análises e conceitos “que lhe são estranhos”, e à “razão indolente”, a qual joga fora a riqueza de experiências sociais disponíveis e possíveis na sociedade por não reconhecê-las (SANTOS; MENEZES, 2009, p. 453 e 459).

O pensamento decolonial, desta forma, é um pensamento de fronteira, a partir da condição da “subalternidade colonial”. Não se ignora o pensamento moderno, mas não se pode ser subserviente a ele, mesmo que ele seja crítico. A decolonialidade se afirma a partir do espaço em que ela foi negada pela modernidade e suas pretensões críticas (MIGNOLO, 2003, p. 51).

A formulação desse pensamento como fronteiro expressa a resistência “às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 106). E esse pensamento deve recuperar as vozes dos colonizados que ousaram lutar pela descolonização e que foram os primeiros decoloniais. Na mesma época de Maquiavel, Hobbes e Locke, houve Waman Poman de Ayala e Otabbah Cugoano, que escreviam suas posições decoloniais (MIGNOLO (2007, p. 28; 2008b, p. 251). Mas criticamente pode-se questionar Walter Mignolo: seriam realmente essas posições decoloniais? Ou ainda: pelo simples fato das críticas nascerem em solo europeu elas seriam coloniais e deveriam ser descartadas?

Além desses questionamentos, Luciana Ballestrin (2013, p. 111-112) aponta outros problemas: a ausência de qualquer análise sobre a realidade brasileira, privilegiando-se os países de língua espanhola, e também que nenhum brasileiro aparece como membro do M/C, sendo poucos os brasileiros citados nos estudos, como Darcy Ribeiro, Milton Santos, Gustavo Lins Ribeiro (UnB) e Walter Porto-Gonçalves (UFF). Em contraponto, constata-se através de pesquisa parametrizada por descolonial, pós-colonial e decolonial, no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq, que há muitos brasileiros que assumiram e trabalham a decolonialidade nas áreas do Direito, Relações Internacionais, Ciências Sociais, Educação, Geografia, Filosofia, História, Comunicação, Artes, Teologia e Ciências da Religião, e outras, predominando a área de Letras e Linguística. Há mais de oitenta Grupos de Pesquisa.

Outras críticas apontadas por Ballestrin (2013, p. 112): “romantização” do colonizado, com “apologia” dos sujeitos das culturas originárias; “desconstrutivismo paralisante”; e falta de proposta quanto à democracia. Além disso, há outros questionamentos: sobre o não aproveitamento da contribuição crítica do pensamento europeu iluminista, como o marxismo; o problema da desconstrução da epistemologia que sustenta as ciências sociais e as ciências políticas, que são europeias; se o novo constitucionalismo latino-americano, as instituições decoloniais e os movimentos sociais estariam “livre de contradições”; e questões teórico-metodológicas sobre a identificação do sujeito colonizado e quanto aos processos, níveis e escalas de análise da colonialidade. São desafios para as diversas áreas, inclusive para as teologias que buscam se orientar por esse pensamento, e para o M/C.

Certamente, questionar a modernidade e seu legado teórico, construído em séculos, não é tarefa fácil. O próprio grupo do M/C tem consciência de que faltam pesquisas para oferecer respostas à modernidade/colonialidade, como diz Boaventura Santos quanto às epistemologias do sul. Mas o pensamento decolonial oferece questionamentos que são importantes para a TdL e também pode ser questionado por ela.

2 Teologia da Libertação e pensamento decolonial

Desde a década de 1960, quando surge a TdL, algumas situações não ficaram tão diferentes, como a trágica realidade da opressão, a presença das colonialidades, inclusive nas igrejas e religiões, e o aumento da exclusão de milhões de pessoas. As condições tanto latino-americanas quanto globais, ao contrário, fizeram crescer a desigualdade, a precarização das condições de vida da maioria, os preconceitos e a violência contra mulheres, negros, indígenas, religiões afro, o meio ambiente e contra a comunidade LGBT, que só aumentam. E poder-se-ia continuar com os problemas sobre a migração no mundo e seus refugiados e mortos por guerra e degradação

ambiental; a situação da violência e preconceito racial; a violência e invasão das terras dos índios no Brasil e no mundo; o narcotráfico, o tráfico de órgãos, de mulheres e crianças e suas implicações; a degradação e os problemas ambientais; a crise econômica mundial; e ainda as intervenções e conflitos militares e seus genocídios, em diversos países, especialmente no Oriente Médio e África... Os desafios para as TdLs aumentaram muito.

Essa trágica realidade nos faz recordar que a TdL se constituiu com um método inovador, inspirando-se no método indutivo (*Nouvelle Théologie*), que se fez presente na *Gaudium et Spes*, mas de modo dialético, relacionando fé e vida, realidade histórica e fé, teoria e práxis. Sua inspiração mais direta foi o método da revisão de vida da Ação Católica – Ver-Julgar-Agir – criado pelo Pe. Joseph Cardijn. Desta forma, se no momento do Ver, nos primeiros tempos da TdL, era usada a mediação socioanalítica, com as ciências sociais, marcada pela posição estruturalista-dialética (BOFF, L., 1978), utilizando-se a ferramenta marxista, com “mediação da fé e por isso a partir de sua regência crítica” (BOFF, C., 1984; 1978a e 1978b), as TdLs tiveram que incluir outras perspectivas de análise. Assim entraram, por exemplo, as biociências, a física, a química e as ciências da terra no paradigma ecológico em Leonardo Boff, mas também a antropologia cultural, a psicanálise, a psicologia, e muitos outros aportes, pois as realidades e problemas se complexificaram. Não seria possível “Ver” e analisar a realidade ecológica, de gênero, racial, indígena, sexual, religiosa, dentre outras, apenas com as ciências sociais. E também essas próprias ciências mudam e suas “ferramentas” de análise se ampliam, se transformam.

Juan L. Segundo, tratando do método na TdL e do círculo hermenêutico¹⁰, dizia que a teologia deve saber fazer as perguntas e se transformar com elas: “que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas, que nos obriguem a mudar nossas concepções costumeiras [...]. Se a teologia chegar a supor que é capaz de responder às novas perguntas sem mudar sua costumeira interpretação das escrituras, já terminou o círculo hermenêutico” (SEGUNDO, 1978, p. 11). Ela deve desconfiar, ter uma atenção crítica sobre tudo. Ela nasceu fazendo rupturas epistemológicas e metodológicas. Portanto, seu método é dinâmico: ver → julgar → agir → ver → julgar → agir → ver... Por isso, o pensamento decolonial e as teologias pós-coloniais têm muito a contribuir com suas concepções e críticas para as TdLs.

E o pensamento decolonial reconhece a TdL como espaço de luta decolonial. E para a TdL é importante a presença no M/C de Enrique Dussel, que

¹⁰ Para Segundo, esse círculo se dá na “contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social. [...] O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente” (SEGUNDO, 1978, p. 10).

desde os seus primeiros momentos tem contribuído com suas reflexões filosóficas, históricas e teológicas. Dussel integrou o M/C nos seus primeiros passos. Muitas de suas proposições atuais já estavam presentes desde o final dos anos de 1960. Dussel abordava já questões que seriam depois incorporadas ao pensamento decolonial, mostrando a lógica da colonização, da dominação sobre o índio, o negro, a mulher, que revelam o “rosto do Outro”, indicando que havia, além da vontade de poder, uma “vontade oprimida” (DUSSEL, 1972, p. 71), ou uma colonialidade de poder, como ele diria depois com Quijano (2005).

Essas questões, assim como a utilização da categoria sistema-mundo (Wallerstein-Quijano), foram trabalhadas depois por Dussel em seu artigo “Europa, modernidade e eurocentrismo” (DUSSEL, 1994b). Além de mostrar como a modernidade europeia está associada à colonização da América, em sua crítica a ela, e também ao saudosismo pré-moderno, ao anti-modernismo conservador e de direita, e ao pós-moderno, como negação e crítica de toda razão, que acaba caindo num irracionalismo niilista, Dussel (1993) começa a postular uma nova categoria – transmodernidad –, como um projeto, “por subsunção real do caráter emancipador racional da Modernidade e de sua Alteridade negada (o ‘Outro’ da Modernidade), por negação de seu caráter mítico (que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e por isso se torna contraditoriamente irracional) (DUSSEL, 1994b, p. 79).

Por essas e outras posições, Dussel e a Teologia da Libertação são citados pelos autores do M/C, e também por outros pesquisadores decoloniais e teólogos pós-coloniais, como referências da luta contra toda forma de colonialidade. Mas haveria críticas ao pensamento decolonial?

Na perspectiva do pensamento decolonial, encontram-se nas TdLs tanto posições que continuam defendendo a determinação econômica quanto concepções que afirmam a determinação cultural, mais próximas das concepções pós-coloniais, especialmente as TdLs feministas, negras, *queer*. E também aquelas que buscam articular essas determinações como as ecológicas, do pluralismo religioso, e outras mais. Essa diversidade é muito positiva e produz crescimento e auto-crítica, ampliando os métodos e epistemologias, mas também as suas produções teóricas e seus horizontes praxísticos. Do ponto de vista teórico e prático, as TdLs continuam sendo espaço de voz dos colonizados, produzindo sua teologia junto e ao lado deles, mobilizando-se para o enfrentamento da colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza. As diversas pastorais e as comunidades eclesiais de base mostram isso.

Como exemplo de mudança, é possível citar a teoria da dependência, que encontrou nos estudos de Wallerstein, junto com André G. Frank, Theotonio dos Santos, Samir Amir e Giovanni Arrighi, e depois com Anibal

Quijano (WALLERSTEIN; QUIJANO, 1992), outras perspectivas com a teoria “sistema-mundo” – TSM: “um sistema social [...] que possui limites, estruturas, grupos associados, regras de legitimação e coerência. [...] [com] forças em conflito que o mantém unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodelá-lo a seu proveito” (WALLERSTEIN, 1974, p. 337). Ele se parece com um organismo, com “um tempo de vida”, mudando e se mantendo em alguns aspectos.

O capitalismo é um dos principais “grupos associados” nesse sistema, que precisa ser combatido, chamado por Sayak Valencia Triana, de “capitalismo gore”, ou seja, obsceno e mórbido (MENDONZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 31). Assim como nesse exemplo da categoria sistema-mundo, as TdLs deverão continuar incorporando, como têm feito, outros aportes metodológicos, como os estudos culturais, a interculturalidade, os estudos literários e de linguagem, as análises de discurso e muitos mais. Desta forma se coloca o desafio metodológico e epistemológico do pensamento decolonial para as TdLs. Para cada situação e realidade suas perguntas deverão ser contemporâneas, por isso elas são incluídas na categorização de “teologias contextuais”, numa dialética difícil de serem universais na contextualidade (Otto Maduro). Mas da parte das TdLs se coloca um desafio para o pensamento decolonial: a práxis, a práxis decolonial.

3 As posições críticas de alguns teólogos pós-coloniais à TdL

As teologias pós-coloniais também são bem diversas, mas têm algo em comum que são as suas bases de sustentação nos estudos pós-coloniais e subalternos, especialmente entre europeus. Entre os latino-americanos há maior influência do pensamento decolonial. Porém, há ainda certa imprecisão entre teólogos no uso das expressões “descoloniais”, “pós-coloniais” e “decoloniais”.

Tomando como referências alguns autores das publicações já referenciadas das teologias pós-coloniais (*Concilium* e *Voices*), observam-se diversas críticas à TdL. Simón Arnold menciona um teólogo judeu – Mark Ellis – que critica a TdL se perguntando “como um discurso, cujas categorias e sustentação são ocidentais, pode propor um caminho de libertação das vítimas do sistema neo-colonial” (ARNOLD, 2014, p. 31). Da mesma forma que já se questionou anteriormente Walter Mignolo, pode-se perguntar: será que a Teoria Crítica, o pensamento marxista e as concepções emancipatórias perderam toda validade, não têm nenhum valor? Evidentemente, as críticas pós-coloniais e decoloniais ajudam muito para uma “descolonização teológica”, pois há teólogos que se conformaram à situação eclesiástica,

revelada através de suas concepções e posições teológicas. E Arnold aponta três problemas mais graves na TdL: não questionar o cristianismo do continente, sua legitimidade histórica e seu eclesiocentrismo e clericalismo; sua dificuldade com as culturas e expressões religiosas originárias; e sua falta de previsão quanto ao fracasso das esquerdas e o advento da pós-modernidade. Ela seria, ainda, o último “discurso holístico da modernidade” (ARNOLD, 2014, p. 42).

Algumas dessas críticas parecem se referir à metodologia original da TdL das décadas iniciais. É o que percebe Stefan Silber (2014, p. 163), um teólogo pós-colonial. Mas a crítica de Daniel Pilário, também teólogo pós-colonial, afirma que a “teologia da libertação tende a romantizar e ‘homogeneizar’ os pobres”. Além disso, esse autor critica a TdL “clássica” pelo reducionismo com sua ligação com o marxismo e sua visão economicista, que negligencia as identidades culturais específicas (PILÁRIO, 2007, p. 75).

Sem dúvida, houve sim diversos desses problemas na TdL. Alguns exemplos, mesmo que já superados mostram isso: Leonardo Boff (1988), um dos principais teólogos da TdL no Brasil, já dizia que as “opressões têm muitos rostos” e citava a situação de opressão das classes populares, a de tipo “cultural e étnico”, racial e de gênero. E cada situação dessas exigia uma “libertação específica”, mas que não se podia “perder de vista a opressão fundamental: a socioeconômica”. As outras opressões seriam “sempre sobre determinações dessa opressão de base”. Percebe-se, aí, proximidades com a posição de Wallerstein. Pode-se perguntar, à luz das críticas das teologias pós-coloniais: seria mesmo uma sobre determinação? Em que medida? Essa é uma questão de longo debate. Percebe-se que a visão de L. Boff de 1988 evidencia o acento econômico e, na perspectiva pós-colonial, e mesmo decolonial, expressaria ainda a colonialidade e a epistemologia moderna de corte marxista. Faltaria uma leitura mais dialética da questão, um “giro decolonial”. Deve-se considerar, no entanto, que isso foi percebido e, por isso e outros desafios, houve uma mudança paradigmática na teologia de L. Boff, a partir de 1990/93, com o pensamento ecológico, conforme defende Baptista (2011, p. 70 e 121; e 2015). Sua teologia se transforma, saindo do inclusivismo e abrindo-se ao pluralismo e à TdPR, destacando questões de gênero, sexuais, com outra perspectiva de compreensão de suas antigas posições, próxima e articulada com a teologia pós-colonial, mas que não lhe tirou sua luta contra o capitalismo genocida e colonizador.

As críticas à categoria *pobre* e à centralidade na questão econômica também são pertinentes, mas se referem mais ao passado do que à atualidade da maioria das TdLs e de seus novos teólogos. Olhando de fora da teologia, o antropólogo Marcos Rufino (2006) observava que “a problemática da alteridade cultural preocupava muito pouco os bispos presentes em Medellín”. E isso se estendia a Puebla: “carecia de vocabulário e categorias adequadas para pensar a evangelização dos povos a partir do ‘diálogo’

com as culturas” (RUFINO, 2006, p. 240, 256). Medellín destacou mais a realidade da pobreza e do colonialismo (IRARRÁZAVAL, 2014, p. 74). Mas essa mesma crítica era feita à TdL pelo teólogo do Sri Lanka Aloysius Pieris, a partir da perspectiva libertadora asiática. Ele dizia que a “reflexão teológica sobre a Ásia deve comportar simultaneamente dois elementos: a pobreza e a religiosidade”, não podendo separar a dimensão social e a religiosa-cultural (PIERIS, 1991, p. 100-101).

Na visão de Rufino (2006, p. 246), os fundamentos do problema estariam na “redução sociológica [...] a uma agenda de questões econômicas, políticas e de direitos sociais”, na redução das diferenças “a um denominador comum: o ‘excluído’”. As categorias *pobre*, *empobrecido*, *excluído* e *marginalizado* eram assumidas como agregação da “diversidade de experiências sociais, culturais e cotidianas em um mesmo vetor”. Paulo Suess também concorda com isso, pois para ele houve a “diluição do étnico no social das análises dos anos 60 do século passado, que incorporam o ‘índio’ na categoria social do pobre, como o ‘mais pobre dos pobres’”. (SUESS, 2013, p. 240). Cria-se um “índio hipergenérico” (RUFINO, 2006, p. 247). Da mesma forma, a teóloga da TdL feminista Elsa Tamez mostra isso ao dizer que “a opção pelo pobre não dá conta de abarcar totalmente as outras opressões, além da econômica”. Ela pensa que “a libertação tem em primeiro lugar que ver primeiramente com a dignidade humana e o respeito, depois com a pobreza. Para uns, os direitos fundamentais são individuais; para outros são em primeiro lugar coletivos, culturais” (TAMEZ, 2012, p. 513). Tamez diz ainda que a libertação não pode ser apenas do capitalismo, mas da colonialidade. Boa parte dos (as) teólogos (as) da TdL brasileiros (as), além de Leonardo Boff como, por exemplo, Ivone Gebara, Luiz Carlos Susin, Maria Clara Bingemer, Faustino Teixeira, Sandra Duarte de Souza, Aquino Júnior, Paulo Suess, André Musskopf, Marcelo Barros, Frei Betto, dentre muitas e muitos, reconhecem isso em suas produções teológicas.

Foi o modelo da inserção ou encarnação que levou a igreja a reduzir as diferenças. Essa realidade só começa a mudar com a introdução de uma “nova” compreensão teológica que surge com a “inculturação”. E os missionários em terras nas quais o cristianismo era minoria, como na Ásia e África, mas também com os índios na América Latina, produziram uma transformação teológica importante (RUFINO, 2006, p. 257).

Essas mudanças na teologia, que começam a partir da década de 1980 e início de 1990, geraram reações fortes da ortodoxia vaticana. Com essas mudanças, aumentou a perseguição a teólogas e teólogos feministas, da TdP e também da TdL. E essa perseguição na TdL, segundo Dussel (2013, p. 189), não foi “tanto por seu conteúdo, e sim pela pretensão de pensar *a partir de fora da Europa e contra a Europa moderna, capitalista, metropolitana, eurocêntrica, machista, racista* etc., que havia confundido sua particularidade com uma pretensão de universalidade”.

Sendo acolhidas e bem-vidas, algumas das críticas de Arnold (2014, p. 41) não se sustentam mais. De fato, no início e nas primeiras décadas da TdL, havia uma forte marca da secularização e da presença da “modernização”. Mas foi sendo superada. A questão da “modernidade” e a TdL já havia sido respondida por Dussel com o conceito “trans-modernidade”. Sobre a questão da “legimitação do cristianismo” no continente, a TdL e seus teólogos viveram diversos problemas com Roma, por exemplo, a situação gerada pela publicação de *Igreja: carisma e poder* (BOFF, L., 1981; reunindo artigos publicados desde 1972), livro que mostra críticas ao cristianismo, latino e global, sua santidade e suas patologias, denunciando ainda a violação dos direitos humanos na Igreja Católica. As CEBs são outro exemplo de ruptura com a perspectiva clerical e de acolhimento da religiosidade popular, indígena, negra, feminista... Os principais teólogos brasileiros estão presentes nos Congressos da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER, que é exemplo de abertura, de ruptura com o eclesiocentrismo, e de diálogo com as novas teologias contextuais e com as Ciências da Religião.¹¹ Arnold talvez tenha razão para a “desatenção” ou mesmo “miopia” da TdL em não perceber a tempo as mudanças, ou não responder criativamente à pós-modernidade, à revolução midiática e tecnológica, por estar presa em certas generalizações e compromissos. Uma das realidades que revelam essa situação é o crescimento dos “sem religião”, especialmente entre os jovens, no Brasil, com 8% segundo o último censo do IBGE em 2010. Mas são fenômenos complexos e algumas coisas são imprevisíveis.

As críticas sobre o peso que a TdL dá ao econômico deve ser matizada, na perspectiva do pensamento decolonial do M/C, pois deve-se pensar a questão da determinação cultural e econômica dialeticamente, assim como já foi mostrado pela visão de Quijano, Wallerstein e Mignolo. É uma questão que precisa de atenção, acolhendo-se as críticas pós-coloniais e dos estudos subalternos, mas também chamando-lhes a atenção para uma base também importante e fundamental do sistema-mundo, que é o capitalismo e seu poder e capacidade de produzir colonialidade dos saberes, nos seres e da natureza, além das hierarquias, binarismos e discriminações de gênero, sexuais, raciais e étnicas, dentre outras. As exclusões e violências são maiores entre mulheres negras ou pessoas da comunidade LGBT, ainda mais se são pobres.

A questão de problemas com a religiosidade popular e as experiências religiosas originárias existiu de fato e continuam, e Pieris tinha razão também, mas há mudanças, como se pode constatar pelas publicações do grupo Fundação Ameríndia (2012) e da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo – ASETT/EATWOT (revista VOICES). Um dos teólogos mais críticos sobre isso é Paulo Suess. Para ele, a “busca da

¹¹ O último Congresso da SOTER, em 2016, teve como tema “Tempos do Espírito: inspiração e discernimento”.

descolonialidade da teologia é um processo permanente. [...] A virada descolonial forja uma teologia no plural voltada ao mundo. [...] As teologias dos sujeitos e causas emergentes desmontam a colonialidade teológica de suas respectivas Igrejas” (SUESS, 2013, p. 238 e 241). Sem essa virada não será possível incluir as teologias índias e suas epistemologias, e tantas mais, como a recente teologia *queer*, indo além da interculturalidade, como afirma e propõe Boaventura Santos, pelo “reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural” (SANTOS; MENEZES, 2009, p. 9). O próprio Arnold (2014, p. 41) fala da necessidade de uma dinâmica dialogal na teologia e, sugerindo ir além da interculturalidade, propõe uma “inter-teologia”, que integre de forma criativa “una polifonía religiosa”. É o que Dussel (2013, p. 190) tem chamado de “trans-teologia”, um refazimento da teologia. E é preciso coragem e sabedoria na construção/reconstrução das teologias da libertação, pós-coloniais e decoloniais, “se vamos resolver essa crise e confrontar as estruturas que nos impedem a libertação”. É necessária uma “ecologia da transformação” (HATHAWAY; BOFF, 2012). Isso leva ao diálogo, ao encontro e às articulações teológicas.

4 Horizontes da TdL à luz do pensamento decolonial e da teologia pós-colonial

Depois do percurso histórico-conceitual sintético do pensamento decolonial – e faltaram muitos aspectos – e das aproximações e distâncias críticas entre a TdL e esse pensamento decolonial, de posições críticas de alguns teólogos pós-coloniais à TdL – e haveria outras que não puderam ser abordadas por falta de espaço num artigo¹² –, é importante levantar alguns horizontes e perspectivas iniciais para a TdL.

Primeiramente, é sempre um caminho importante para toda teologia voltar às fontes: às Escrituras, aos Pais da Igreja e a todas as teologias críticas. A TdL é antes de tudo práxis libertadora comunitária, no seguimento de Jesus de Nazaré. Por isso, não pode ser concebida distante das comunidades em processo de libertação e decolonização. E para a TdL Jesus Cristo é Libertador e Salvador, e poderíamos dizer agora na perspectiva do pensamento decolonial, uma das importantes lideranças religiosas decoloniais. Seus gestos e palavras, o enfrentamento da colonialidade do poder e do saber, tanto religioso quanto político e econômico (judaico e romano), a defesa das pessoas excluídas – mulheres, doentes, estrangeiros/migrantes, pobres e tantos mais – revela uma profunda decolonialidade do ser, acabando

¹² Ver no livro “Teologia para outro mundo possível”, os capítulos de Michael Amaladoss, Otto Maduro, Juan Tamayo, Marcela Althaus-Reid e André Musskopf (SUSIN, 2006, p. 373-475).

com os binarismos sagrado/profano, da condição de gênero, dos modelos de relação afetiva... (cf. Jo 4; 9; Mc 2; 12; Mt 25; Lc 19,10).

As críticas mobilizam as possibilidades de mudança e podem ser ocasião para um diálogo fecundo. Certamente, há diversidades entre os (as) teólogos (as) e as TdLs. Custou à TdL superar seu inicial inclusivismo, o cristocentrismo e seu conseqüente eclesiocentrismo, ainda presentes em boa parte dos teólogos. Os aspectos conceituais apresentados pelo pensamento decolonial, que incluem criticamente as concepções pós-coloniais e os estudos culturais e subalternos, abriram novos horizontes, trazendo novas exigências epistemológicas e metodológicas para as TdLs. Pelo peso histórico e da tradição judaico-cristã no processo de colonização, há muitos desafios importantes a enfrentar para a decolonização: a hermenêutica dos textos sagrados, a moral, especialmente no campo de gênero, família, sexualidade; as liturgias e seus rituais; o poder hierárquico e a escolha dos bispos (“Nenhum bispo imposto”, dizia o título do livro de González Faus), os ministérios, o papel da mulher nas igrejas e a questão do celibato católico, a recuperação da categorias “povo de Deus” e da colegialidade, com novo olhar sobre o papel leigo (a) / clero; o fazer teológico, suas fontes e fundamentos teóricos e filosóficos, e próprio *corpus* teológico, em sua teologia sistemática e dogmática, acolhendo “a pluralidade de economias de salvação no interior de uma única história da salvação.” (TEIXEIRA, 2005, p. 92); a liberdade da pesquisa teológica; enfim, são muitos os desafios da decolonização.

São questões difíceis e que exigem paciente, constante, corajosa e profética disposição de mudança. É necessário, na perspectiva pós-colonial e decolonial, que o cristianismo tenha o rosto da realidade encarnada, superando as generalizações, assumindo ser diversamente indígena, feminino, africano, *queer*, asiático, migrante... As palavras e gestos de Jesus respondem a isso: “Eu vim para que tenham a vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

E não se pode perder de vista as dimensões pneumatológica, escatológica e profética, que rompem com os reducionismos cristocêntricos e eclesiocêntricos. A fé cristã se funda na esperança e na práxis amorosa e “emerge como um gesto de partilha além da avidez: pão partido, compartilhado e repartido na mesa comum da existência, para todas e todos, cada um com sua subjetividade conquistada como emancipação e autonomia, com sua vulnerabilidade assumida, porém recebida como dom para uma alteridade amorosa que nos encanta a todos” (MENDONÇA-ÁLVAREZ, 2016, p. 39). Se a religião, de modo especial aqui o cristianismo, foi parte do processo colonizador, especialmente em Abya Yala, ela pode também ser decolonizadora.

Da parte da auto-crítica pós-colonial, o teólogo Joseph Duggan (2013, p. 176) afirma que há “dissonância entre as teologias pós-coloniais escritas e as teologias pós-coloniais praticadas”. Também Marcelo Barros (2014,

p. 67) faz uma observação semelhante: “a Teologia pós-colonial pode ser enriquecida com a contribuição da teologia da libertação de nunca se tornar uma teologia de gabinete e permanecer sempre fiel à linguagem e sensibilidade das comunidades mais pobres”. E para isso são fundamentais o respeito à caminhada de cada povo e a necessidade de não se repetir o erro do vanguardismo. Nesse sentido, deve-se ter cuidado e dar atenção à pedagogia, ao processo de desconstrução, especialmente respeitando o ritmo das comunidades, que devem assumir seu processo formativo e sua condição de sujeitos de sua história. Se na crítica ao pensamento decolonial, mas também às teologias pós-coloniais – e sempre há o perigo da generalização e universalização –, falou-se em “romantização” do colonizado, do subalterno e da crítica desconstrutivista paralisante, a práxis da TdL, por exemplo nas CEBs, CPT, CIMI, na Pastoral da Criança, do Povo da Rua e da Mulher Marginalizada, pode servir de referência de uma caminhada complexa, de altos e baixos, mas que ensaia respostas ousadas, corajosas, críticas, proféticas, democráticas e libertadoras.

A libertação e a decolonização devem se traduzir em prática, em espaços e tempos. E as TdLs têm indicações fundamentais para a práxis, tanto teóricas quanto práticas, articuladas dialeticamente: a relação teoria com a práxis, como temática da teologia, o que se traduz, teologicamente, na construção de relações amorosas pessoais e coletivas decolonizadoras, libertadoras, produzindo dignidade, respeito e solidariedade. Há também a relação prática com a práxis, levando os teólogos da libertação, na perspectiva decolonial, a viverem e a se comprometerem com essa práxis. Nessa visão metodológica de C. Boff (1978a, p. 191-192), esse momento expressa o “engajamento *na* práxis”. Mas há ainda esse engajamento *para* a práxis, como objetivo da libertação e da decolonização, assumindo opções políticas, sempre limitadas e conjunturais, e o lado dos sujeitos que precisam se libertar. Por fim, o engajamento *pela* práxis, que representa seu critério crítico de análise e verificação. Se a TdL na perspectiva decolonial estiver fiel à sua missão, à libertação ou à decolonização, a práxis é sua comprovação. As concepções decoloniais e as críticas das teologias pós-coloniais também deveriam usar esse critério de verificação. Pode-se aqui recordar o evangelho de Mateus, capítulo 25: tive fome, tive sede, estive na prisão...

Essa tarefa decolonizante certamente produz transformações profundas nas metodologias, e para isso é importante conhecer a dinâmica da transdisciplinaridade, o pensamento complexo (Morin) e estar atualizado e em diálogo com o pensamento crítico. E, metodologicamente, começando pelo Ver, exige-se avançar também na hermenêutica, na dinâmica do círculo hermenêutico, a partir dos lugares e sujeitos, produzindo uma teologia aberta e dialogal. Nisso, as teologias feminista, indígena, negra, *queer*, migrante, africana, asiática, do pluralismo e do diálogo inter-religioso e cultural têm oferecido enorme contribuição. As críticas mútuas enriquecem a teologia.

Deve-se ficar atento a alguns riscos como não cair na tentação de reduzir ou comparar as culturas, as tradições religiosas, as espiritualidades e as singularidades a uma tradição, como o cristianismo. Cada realidade religiosa é independente (BARROS, 2014, p. 62), tem um carácter irreduzível e irrevogável e o teólogo europeu Claude Geffré (2004, p. 166 e 167) afirma que “nenhuma revelação histórica, nem mesmo a do cristianismo histórico através dos séculos, pode definir a essência do cristianismo como religião da revelação última sobre Deus”. Uma concepção teológica não pode ser descartada pelo simples fato de ter sido produzida na Europa. Por exemplo, as teologias de J. B. Metz e de J. Moltmann e suas influências sobre a TdL. Certamente, todo pensamento tem limites. Essa é uma questão provocativa às teologias pós-coloniais e ao pensamento decolonial.

As Teologias pós-coloniais, na perspectiva da TdL, não podem negligenciar a dimensão da práxis, da mesma forma que as TdLs não podem desconsiderar as contribuições teórico-analíticas, mas também práticas, do pensamento decolonial e das teologias pós-coloniais. Esse é um caminho a ser percorrido, cheios de desafios, tanto pelas TdLs quanto pelas teologias pós-coloniais, principalmente em razão dos seus poucos anos de história e da “escassez de cultura teológica pós-colonial” (DUGGAN, 2013, p. 170), ainda mais na perspectiva latino-americana. Há urgência de formação de lideranças, a retomada da inserção e do trabalho com as pequenas comunidades, além do trabalho na perspectiva da “economia solidária”. Apesar de o cristianismo católico viver tempos de esperança, com o pontificado de Francisco, que chama a ter uma atitude de saída, convive-se com forte clericalismo e os apelos de uma fé “pós-moderna”, emocional e superficial, de atendimento à lógica do consumo imediato, do individualismo e intimismo.

A TdL e as Teologias pós-coloniais têm muito a aprender mutuamente, especialmente com as culturas originárias. Marcelo Barros (2014, p. 59) mostra a mudança epistemológica, de outro saber, produzida pelas culturas indígenas Quétchua, Aymara e Guarani, que se expressa como Sumak Kawsay, Sumak Kamana e Teko Porã, respectivamente, e que pode ser traduzida como o novo paradigma do Bem Viver. Esse paradigma é inclusivo de todas as dimensões da vida. Paulo Suess diz que o “sumak kawsay é uma utopia política não muito distante da utopia do Reino. Ambos são parecidos ou representam um pachakuti, uma reviravolta social. O pachakuti restabelece o equilíbrio perdido e abre o caminho para se viver em plenitude” (SUESS, 2010).¹³

Barros mostra como essa visão transforma a perspectiva política dos países que a assumiram (por exemplo, Bolívia e Equador, mas também a referência do Uruguai, no governo de José Mujica), privilegiando o Bem Viver na “orga-

¹³ Ver tb. IHU On-line, v. 10, n. 340, 23 ago. 2010: “Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver”.

nização social e política”, com ações contra o colonialismo e a colonialidade, nova dinâmica democrática, participativa e popular, e no “comunitarismo das culturas”, de modo especial nesses países de culturas indígenas e afro-descendentes (BARROS, 2014, p. 60). Respeitando-se a autonomia de cada estado, busca-se criar uma solidariedade entre os povos desses países. É um processo de decolonização do poder, do saber e do ser. E essa questão política e sobre a democracia, apresentada por Barros, seria uma resposta e uma sugestão ao M/C, diante das críticas sugeridas por Luciana Ballestrin.

No campo teológico, Jojo Fung, outro teólogo pós-colonial, referenciado por Marcelo Barros, trata da “teologia xamânica da sustentabilidade sagrada”, mostrando as proximidades das tradições bíblicas do Espírito e o xamanismo, que auxiliam na compreensão do Bem Viver e sua espiritualidade (FUNG, 2014, p. 98). As experiências do Centro de Estudos Bíblicos – CEBI e o trabalho coletivo da leitura popular da Bíblia, que tem como uma das referências importantes o biblista Carlos Mesters, são exemplos de uma pedagogia respeitosa de decolonização libertadora. Outro exemplo pode ser encontrado no Equipo de lectura pastoral da Bíblia do Perú. Nesse sentido, o artigo de seu coordenador Juan Bosco Monroy (2014, p. 139-150) é muito interessante: “Babel: Castigo o Propuesta?”.

As riquezas das culturas da América Latina, de Abya Yala, leva as teólogas indígenas a afirmar em sua Declaración (2013), em seu II Encontro em outubro de 2013, em Cumbayá (Equador), que essas culturas “nos mantém despertas, atentas à escuta, e servem de orientação. Aí descobrimos o sentido do vínculo com a natureza, a harmonia na diversidade, a centralidade na comunidade e não na individualidade que refletem o Bem viver, que nos desafia a compreender a vida de outro modo”.

Assim, nascem teologias transformadas pela decolonialidade, inclusiva de outras teologias, buscando o grande diálogo libertador *teoantropocósmico* decolonial, que tem na metáfora do arco-íris bíblico um sinal que ilumina os caminhos daqueles que ousam voar como águias. Águias livres que ajudam águias transformadas em galinhas (L. Boff), colonizadas e oprimidas, a alçar às alturas, se libertar, mirar o novo horizonte e mergulhar de volta para defender e cuidar do ninho-nicho que garante a Vida e torna todas e todos irmãs, irmãos, filhas e filhos do mesmo Mistério que alimenta a esperança da transfiguração, da libertação decolonizadora (BAPTISTA, 2011).

Considerações finais

“Todo cambia”, canta Mercedes Sosa, seja o modo de pensar, sejam as pessoas, mas a canção segue: “Pero no cambia mi amor por lejos que me encuentre, ni el recuerdo ni el dolor de mi Pueblo y de mi gente”. Real-

mente, a dinâmica da vida é de mudança e isso envolve todos os processos, seja a vida humana ou da natureza. Dessa forma, a cultura e a teologia vivem sob um contínuo processo de transformação. A TdL, na perspectiva decolonial, como teologia contextual, busca sua universalidade respondendo aos clamores específicos das pessoas e populações oprimidas, e tem que continuar avançando na luta pela libertação e decolonização. Como diz Paulo aos Gálatas (4,1): “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçam firmes e não se deixem submeter novamente ao jugo de escravidão”. Isso exige vigilância contra a violência e toda forma de colonialidade: do poder, do saber/conhecer (epistêmica), do ser e da natureza, como formula o pensamento decolonial. Romper com a tradição encrustada não é fácil. E, na perspectiva crítica de Juan Luis Segundo, deve-se libertar e decolonizar a teologia e a própria teoria decolonial.

Não há teologia sem fé. E a fé é alimentada pelo amor e a esperança, mesmo diante do martírio, realidade vivida pela TdL. Na fé não há lugar para o medo: “Não há medo no amor; o perfeito amor lança fora o medo.” (1 Jo 4,18). O medo é a negação da fé. E deve-se estar preparado para as resistências às mudanças, que são grandes, em todas as instituições, especialmente no cristianismo e suas igrejas. E as novas formas de controle são alimentadas pelos processos que produzem o medo e “pânico”, por exemplo, do terrorismo, terror que é dos ‘outros’ e não das nações que sempre o produziram, como a colonização latino-americana, mas também africana e tantas mais. Colonialidades que se tornam muito mais perversas e destruidoras a cada dia.

O pensamento decolonial e as teologias pós-coloniais produziram horizontes conceituais importantes que ajudam a TdL, numa perspectiva decolonial ou pós-colonial, a produzir suas teologias e estarem mais preparadas para os novos tempos e seus sinais, especialmente engajadas na práxis libertadora decolonial. A articulação e o diálogo entre as teologias pode ser muito rico nesse processo. Pode-se pensar, em outro momento, como desenvolvimento dessas questões aqui apenas levantadas numa primeira aproximação, o desafio de uma TdL Decolonial – TdLD e também numa Teologia pós-colonial da Libertação.

Francisco, bispo de Roma, faz uma pergunta fundamental em sua Carta Encíclica *Laudato Sí* (n. 160): “Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer?”. Essa pergunta, ao lado da indignação ética às formas de colonialismo e de colonialidade, deve continuar a ser horizonte e meta da TdL e de uma TdL Decolonial – TdLD.

Referências

- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Questões fundamentais de Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, p. 245-268, maio/ago. 2016.
- ARNOLD, Simón P. Descolonización e Interculturalidad. El punto de vista teológico. *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 29-43, 2014. Disponível em: <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1Cover.jpg>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-agosto 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004>. Acesso em: 16 maio 2016.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e Ecologia: a teologia teoantropocômica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- _____. Religião, política e Teologia da Libertação: trajetórias e desafios. *Pistis & Práxis*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 229-254, jan./abr. 2014. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pistis?dd1=12604&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em: 16 jul. 2016.
- BARROS, Marcelo. Teologias Póscoloniais e Espiritualidade do Bom Viver. *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 57-67, 2014. Disponível em: <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1Cover.jpg>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- BOFF, C. Teologia da libertação: o mínimo do mínimo. *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*, Petrópolis, v. 38, n. 152, p. 696-705, dez. 1978.
- _____. *Comunidade eclesial, comunidade política*. Ensaio de eclesiologia política. Petrópolis, Vozes, 1978a.
- _____. *Teologia e prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978b.
- _____. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. O uso do “marxismo” em teologia. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 11-16, mar. 1984.
- BOFF, L. A teologia da pequena libertação. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 229, p. 20-21, abr. 1988.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUET, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguetcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. *Teorías sin disciplina; latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponível em: <<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2016.
- CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978. [Original: *Discours sur le colonialisme*. Paris: Reclaim, 1950].
- CONCILIUM — Revista Internacional de Teologia. Teologia Pós-colonial. Petrópolis, n. 350, 2013/2.

DECLARACIÓN del 2º Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala. Herederas de culturas milenárias. **Pujilí, Ecuador, 15 de octubre de 2013**. Disponível em: <<http://hermanasdelaprovidencia.cl/declaracion-del-2o-encuentro-de-teologas-indigenas-de-abya-yala/>>. Acesso em: 17 jun. 2016.

DUGGAN, Joseph. Dissonância epistemológica: descololizando o “canon” teológico pós-colonial. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 170-178, 2013.

DUSSEL, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

_____. 1492 — *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores/UMSA, 1994a.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 69-81, jul./set. 1994b.

_____. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Ed.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 283-335.

_____. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 179-190, 2013.

_____. *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamerica Livros, 1972. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120131094753/CAMINOS.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2016.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. [Original: *Les Damnés de la Terre*. Paris: François Maspero, 1961].

FERNÁNDEZ ALBÁN, Ary. Des-colonialidad y Teología de la Liberación: una exploración del desarrollo del “pensamiento des-colonial” y sus implicaciones para las teologías latinoamericanas de la liberación. *Journal of Hispanic/Latino of Theology*, Toronto, out. 2013. Disponível em: <<http://latinotheology.org/node/128>>. Acesso em: 12 ago. 2016.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1970.

FUNG, Jojo M. Postcolonialismo y Teologías Contextuales. Perspectivas indígenas en Asia. *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 95-102, 2014. Disponível em: <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1Cover.jpg>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

FUNDACIÓN AMERÍNDIA. *Congresso Continental de Teología: La teología de la liberación en perspectiva*. São Leopoldo, 07-11 out. 2012. [BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Org.). *A Teologia da Libertação em perspectiva*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013].

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Hacia una Teología de la Liberación. II Encuentro de Sacerdotes y Laicos en Chimbote, Perú, 21 y el 25 de julio, 1968. *Teoría, crítica e historia*. Teología de la Liberación y contexto literario. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo. *O Tao da Libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013- : Francisco). *Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

IHU online. Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, n. 340, 23 ago. 2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?secao=340>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

IRARRÁZAVAL, Diego. Claroscuro teológico: colonialidad, Resistencia, reinvencción. *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 69-85, 2014. Disponível em: <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1Cover.jpg>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://www.geografia.ufflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonico/2s2012/Texto_1.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. [Original: *Portrait du colonisé, précédé par Portrait du colonisateur*. Paris: Editions Buchet/Chastel, 1957].

MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. El papel de la existencia kairológica como crítica al Sistema hegemónico y a la violencia global. In: VITÓRIO, J.; GODOY, Manoel (Org.). *Tempos do Espírito: inspiração e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 31-42.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008a. Disponível em: <<http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/artigo18.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

_____. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. Disponível em: <<https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epistc3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2016.

_____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 25-46. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

_____. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, Bogotá – n. 8, p. 243-281, enero-junio, 2008b. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf>>. Acesso em 02 jun. 2016.

_____. Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. Prefacio a la edición castellana. In. MIGNOLO, Walter. *Historias Locales/Diseños Globales; colonialidad, conocimiento subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003. p. 19-60.

MONROY, Juan Bosco. Babel: Castigo o Propuesta? *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 139-150, 2014. Disponível em: <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1Cover.jpg>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

PIERIS, Aloisius. *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1991.

PILÁRIO, Daniel F. Mapping Postcolonial Theory: Appropriations into Contemporary Theology. *Asian Christian Review*, Kanagawa, vol.1 no.1, p. 48-78, Spring 2007.

PORTO-GONÇALVES, Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Disponível em: <<file:///C:/Users/Paulo/Downloads/16231-57117-2-PB.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

_____. Colonialidad y modernidad-racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, n. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <<https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2016.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: MONTERO, Paulo (Org.). *Deus na aldeia; missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 235-275.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. [Original: London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978].

SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SEGUNDO, Juan L. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SILBER, Stefan. Entre Hermanas. Apuntes para entender la crítica de los Estudios Poscoloniales a la Teología de la Liberación. *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 163-174, 2014. Disponível em: <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1Cover.jpg>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUESS, Paulo. Elementos para a busca do bem-viver — *sumak kawsay* — para todos e sempre. *IHU — Notícias*, São Leopoldo, 03 dez. 2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/38925-elementos-para-a-busca-do-bem-viver-sumak-kawsay-para-todos-e-sempre->>. Acesso em: 20 jul. 2016.

_____. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 238-248, 2013.

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

TAMEZ, Elsa. Teología y sujetos emergentes. In: FUNDACIÓN AMERÍNDIA. *La Teología de la Liberación en perspectiva*. Congreso Internacional de Teología. Tomo II – Talleres y paneles. Montivideo: Doble clic Editoras, 2012. p. 512-533. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/livros/libro_congreso_continental_de_teologia_tomo_ii.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2016.

TEIXEIRA, Faustino. *Teología de las religiones: una visión panorámica*. Quito: Editorial Abya Yala, 2005.

VOICES. Theological Journal of EATWOT. Teología de la Liberación y Pensamiento Poscolonial, Panamá, v. 37, n. 1, p. 163-174, 2014. Disponível em: <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1Cover.jpg>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

WALLERSTEIN, I. *O sistema mundial moderno: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Porto: Afrontamento, 1974. v. 1.

_____; QUIJANO, A. A modernidade como conceito, ou America no moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Paris, n. 134, p. 583-591, Dic. 1992.

Paulo Agostinho Nogueira Baptista é doutor em Ciências da Religião (UFJF). Publicações mais recentes: Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 107-125, 2015. Verbete: Não violência. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (Org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 659-660. Dos pobres à inclusão do grito da Terra: o paradigma ecológico e a perspectiva teoantropocósmica da Teologia da Libertação. In: AUGUSTO, Adailton Maciel (Org.). *Teologia da Libertação no Brasil: história, memória e utopia*. Piracicaba: BISCALCHIN EDITOR, 2015, p. 270-285.

Endereço: Rua Boa Esperança, 156, Apto. 201
Carmo
30310-730 Belo Horizonte – MG
pagostin@pucminas.br