



---

## **DECOLONIALIDADE E LIBERTAÇÃO DA TEOLOGIA NA AMÉRICA LATINA: DA LIBERTAÇÃO À DECOLONIALIDADE \***

*Decoloniality and Liberation Theology in Latin America: from Liberation to Decoloniality*

Francisco das Chagas de Albuquerque \*\*

**RESUMO:** A modernidade centro-europeia que atinge o Novo Mundo no início do século XVI se estabelece nesse território como colonialidade. Para consolidar o projeto colonizador desenvolveu um padrão de poder tendo por base duas noções: “ideia de raça” e de “América Latina”, que foram instrumentos de submissão dos habitantes nativos. Os conceitos e a cosmovisão que difundiram se alicerçavam nessas noções marcadas pelo preconceito e discriminação, uma total negação da alteridade. A teologia veiculada pelos agentes do colonialismo, em geral, contribuiu para a consecução dos objetivos colonialistas. No século XX, na América Latina, a Teologia da Libertação se constitui em fator de transformação dessa situação. Trata-se de um pensar teológico libertador, ainda que com marcas da modernidade. Assim, Teologia latino-americana da libertação representa uma proposta, um passo para a decolonialidade da teologia, que necessita assumir mais plenamente a realidade local em sua ampla diversidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialidade. Decolonialidade. Raça. América Latina. Teologia da Libertação.

**ABSTRACT:** Eurocentric modernity reached the New World in the early 16<sup>th</sup> century and established itself in this territory through colonization. In order to consolidate the colonizing project, a model of governance was developed based

---

\* A temática deste artigo foi apresentada em forma de “comunicação” no Grupo Temático Teologias da Libertação, no 32º Congresso Internacional da SOTER (2019), sob o título: Dominação centro-europeia e América Latina: da libertação à decolonialidade da teologia latino-americana.

\*\* Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

on two concepts: “the idea of race” and “Latin America” which were the main instruments for subjecting native inhabitants to the rule of colonial powers. The colonizers spread concepts and worldviews that reinforced prejudice and discrimination, denying the alterity of the colonized. During the period of colonialism, the theological teachings aimed at fulfilling colonial goals. In the 20<sup>th</sup> century, the emergence of liberation theology in Latin America contributed to transform the situation. It proposed a liberating theological thought, although with certain aspects of modernity. However, the liberation theology of Latin America offers a proposal and a step towards a decolonizing theology, which must be firmly rooted in local reality in its rich diversity.

**KEYWORDS:** Coloniality. Decoloniality. Race. America Latin. Liberation Theology.

A dominação centro-europeia sobre o novo Continente, a partir do final do século XV, mas que se firmou sobretudo a partir do século XVI, fazia parte da expansão da “primeira modernidade”<sup>1</sup>. Esse movimento afetou os habitantes dessa região em todos os sentidos. Assumindo o paradigma racial, a colonização desconhece todos os valores da vida e cultura dos nativos, sufocando suas crenças e modos de viver. Gerou-se, unilateralmente, outra condição de existência dos povos das terras ocupadas pelos conquistadores.

A colonialidade<sup>2</sup> que se estabelece tem consequências em todas as áreas da vida dos indivíduos e da sociedade, que duram até os dias atuais.

No desenvolvimento deste artigo, expõe-se em primeiro lugar os conceitos de colonialidade e decolonialidade, que constituem aspectos chaves do objeto deste estudo. Passa-se à explanação de um quadro sucinto da ideologia da inferioridade racial, pressuposto a partir do qual os atores da expansão da modernidade desenvolvem a prática da discriminação e, a partir dela, todo o sistema de exploração, subjugação e imposições aos

---

<sup>1</sup> W. Mignolo denomina “primeira modernidade” as transformações provocadas pelo Renascimento e a Revolução Colonial. Identifica o atual período como outra etapa de mudança, pós-modernidade. “Hoje, se supõe, estamos na terceira pós-modernidade, e não na terceira fase da modernidade. Porém, à medida que a pós-modernidade é ao mesmo tempo uma reorganização da lógica da colonialidade, à pós-modernidade como etapa do capitalismo tardio corresponde a pós-colonialidade como etapa de novas formas de colonialidade no capitalismo tardio neoliberal” (MIGNOLO, 2007, p. 216).

<sup>2</sup> S. Sibel refere-se à tentativa que se faz no campo da teologia “descolonizar o pensamento e as estruturas” na América Latina. “Enquanto na América Latina, a Teologia da Libertação e as diferentes Teologias Índias já começaram a tocar muitos aspectos importantes da crítica decolonial, nos países anglo-xasônicos e francófonos, nos quais predomina a corrente dos estudos pós-coloniais que presta maior atenção às expressões literárias e à crítica da linguagem, as teologias pós-coloniais emergentes começaram a aplicar uma crítica fundamental às teologias ocidentais” (SILBER, 2018, p. 14-15).

indígenas<sup>3</sup>. Aborda-se, em seguida, a teologia veiculada pelos encarregados da “assistência” religiosa que estava, em geral, imbuída do espírito colonial centro-europeu, contribuindo para cimentar a submissão dos indígenas. Salienta-se, por outro lado, aspectos significativos da ação de missionários ocorrida em vários momentos históricos da exploração das novas terras, os quais estão nas origens primeiras da Teologia latino-americana da libertação. Tais iniciativas eram sementes de outro modo de pensar, descolonizado, que implica uma ruptura epistêmica com o padrão da colonialidade. Há um trabalho iniciado, carecendo ainda de passos efetivos no sentido da decolonialidade da teologia. O caminho iniciado, nos anos 60 do século XX, deve ser prosseguido a fim de se alcançar uma teologia verdadeiramente inculturada, assumindo os valores vitais dos povos e culturas locais.

Quanto à terminologia empregada, usam-se as formas decolonialidade e descolonização com o mesmo significado<sup>4</sup>.

## ***1 Esclarecendo os termos: os conceitos de colonialidade e decolonialidade***

Antes de tudo, cabe uma palavra sobre o conceito de colonialidade<sup>5</sup>, termo que ultimamente tem sido usado com certa frequência nos meios intelectuais críticos ao sistema mundial, sobre a ordem econômica. Segundo o sociólogo e filósofo argentino Walter Mignolo, o uso do termo colonialidade é menos frequente em relação à palavra modernidade. Muitos estudiosos confundem colonialidade com colonialismo, que, no entanto, estão relacionados. O autor oferece uma explicação a respeito:

‘Colonialismo’ se refere a períodos históricos específicos e a lugares de domínio imperial (espanhol, holandês, britânico e, desde princípios do século XX, estadunidense); ‘colonialidade’, diferentemente, denota a estrutura lógica do domínio colonial que subjaz ao controle espanhol, holandês, britânico e

---

<sup>3</sup> Analisando de natureza social, D. Ribeiro mostra a força da incidência do preconceito racial na sociedade brasileira. “A natureza mesma do preconceito racial prevalecente no Brasil age mais como força integradora do que como mecanismo de segregação. O *preconceito de raça* ou de origem de padrão anglo-saxônico incide indiscriminadamente sobre cada pessoa de cor, qualquer que seja a proporção de sangue negro que detenha, conduzindo necessariamente à segregação e à violência, pela hostilidade a qualquer convívio” (RIBEIRO, 2007, p. 207).

<sup>4</sup> A utilização do termo sem o “s” implica uma diferenciação do significado de “descolonizar” no sentido tradicional. Pois não se trata simplesmente de mera superação da etapa histórica do colonial, assumindo-se o pós-colonial (CORREIA JÚNIOR, 2018, p. 327).

<sup>5</sup> P. Mella reflete sobre o tema “estudos decoloniais” considerando que tais estudos dizem respeito “a um conjunto heterogêneo de trabalhos teóricos, investigações e publicações em torno de uma categoria central: decolonialidade” (MELLA, 2016, p. 442). Ver também: BATISTA, Paulo Agostinho. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, Set./Dez. 2016.

estadunidense da economia e da política do Atlântico, a partir de onde se estende a quase todo o mundo (MIGNOLO, 2007, p. 33).

Colonialidade tem estreita relação com imperialismo, pois império sempre mantém domínio sobre colônias que se transmutam conforme os agentes históricos.

A colonialidade é a lógica do domínio no mundo moderno/colonial que transcende o fato de que o país imperial/colonial seja Espanha, Inglaterra ou Estados Unidos. [...] O imperialismo pode receber nomes diversos, porém sempre implica alguma forma de colonialismo: é difícil imaginar um império sem colônias, ainda que as colônias adotem formas distintas em diferentes momentos históricos (MIGNOLO, 2007, p. 33).

Vários filósofos, sociólogos e antropólogos têm trabalhado sobre o tema da relação de dominação e exploração que os atores da modernidade centro-europeia impuseram às noções colonizadas a partir de inícios do século XVI. Entre esses autores estão Edgar Lander<sup>6</sup> e Walter Mignolo<sup>7</sup>, que têm se debruçado sobre este assunto. Na sequência, exporemos sinteticamente sua visão a respeito da metafísica que sustenta a colonialidade.

Já o termo decolonialidade provém do castelhano “descolonizar”. No entanto, essa palavra não consta no dicionário da Real Academia. Usa-se esse termo, em muitas publicações, para “indicar os processos culturais e epistemológicos equivalentes à crítica pós-colonial do mundo anglo-saxão” (SILBER, 2018, p. 66). A forma mais fiel ao castelhano é “descolonial” (*ibidem*). O autor opta pelo emprego do prefixo “des”, escrevendo, portanto, “descolonial”. Em nosso texto, se fosse o caso de seguir esse uso, começando pelo título, empregariamos “descolonialidade”. A ruptura que se pretende com o movimento teórico e prático decolonial se desenvolve como uma luta ininterrupta uma vez que a colonização é um evento que se prolonga através dos séculos e se irradia de múltiplas formas. Por isso, “fala-se em colonialidade e não apenas de colonialismo, discute-se sobre decolonialidade, e não simplesmente sobre colonialismo” (CORREIA JÚNIOR, 2018, p. 327).

---

<sup>6</sup> Edgardo Lander é professor-pesquisador do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Escola de Sociologia. É consultor da comissão de negociação venezuelana da Área de Livre Comércio das Américas. Ele trabalha na Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais e é membro do Conselho Editorial do *Diário Venezuelano de Economia e Ciências Sociais* da Universidade Central da Venezuela ([https://es.wikipedia.org/wiki/Edgardo\\_Lander](https://es.wikipedia.org/wiki/Edgardo_Lander)). Acesso em 02 de maio de 2019. Lander foi um dos organizadores do Fórum Social Mundial de 2006, realizado em Caracas. «Caracas se destaca como paraíso de esquerda» (em inglês britânico), 2006. ([https://pt.qwertyu.wiki/wiki/Edgardo\\_Lander](https://pt.qwertyu.wiki/wiki/Edgardo_Lander)). Acessado em 26 de junho de 2019.

<sup>7</sup> Walter Mignolo é um sociólogo argentino e professor de literatura na Universidade de Duke, nos Estados Unidos. Ele é conhecido como uma das figuras centrais do pensamento decolonial latino-americano e membro fundador do Grupo Modernidade / Colonialidade.

Esclarecidos esses conceitos, deve-se agora compreender o mecanismo ideológico que as forças da modernidade centro-europeia elaboraram para estabelecer a colonialidade.

## ***2 Mecanismo de poder mundial: eurocentrismo e geração de novas identidades históricas***

Para se criar o poder mundial da modernidade foram utilizados mecanismos eficazes, como se tentará demonstrar a seguir. Vários filósofos, sociólogos e antropólogos têm trabalhado para esclarecer como ocorreram as relações dos atores da modernidade centro-europeia e as nações colonizadas. Entre eles estão Edgar Landier, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel. Contribuição significativa para os estudos da “subalternidade” foi oferecida também pelo educador, sociólogo e antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1922-1997)<sup>8</sup>.

### ***2.1 A ideia de raça***

Recolhemos aqui, principalmente, a contribuição de Aníbal Quijano, utilizando seu texto “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”<sup>9</sup>. O do conceito de “padrão de poder mundial”, que entende como sendo cume do processo de globalização iniciado com a “constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado” (QUIJANO, 2019, p. 201). Sua tese afirma que um dos “eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial sobre a ideia de raça” (*idem*, p. 201)<sup>10</sup>. Tal categorização racial, como construção mental,

---

<sup>8</sup> Entre suas obras que tratam da colonização das américas citam-se: RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Global, 2018. *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

<sup>9</sup> QUIJANO, A. <https://www.decolonialtranslation.com/espanhol/quijano-colonialidad-del.poder.pdf>. Acesso em: 26 de junho de 2019. O texto em inglês foi publicado na obra: MORANA, Maabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A. (Org.). *Coloniality at Large: Latin America and Postcolonial Debate*. Durham; London: Duke University, 2008. Essa versão traz o título “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, p.181-224.

<sup>10</sup> Observe-se que atualmente o uso do termo raça, aplicada a seres humanos, não é mais aceitável. Seu emprego deve-se restringir a animais. O vocábulo *raça* aparecia normalmente nos textos científicos (como os livros de geografia de Aroldo de Azevedo e a coleção “*História das Raças Humanas*”, de Gilberto Galvão, que detalha todas as raças, com fotografias) até a década de 1970, quando começou a ser questionado como racismo, especialmente com o advento do politicamente correto na década de 1980. Do ponto de vista científico, como já demonstrou o Projeto Genoma, o conceito de raça não pode ser aplicado a seres humanos por não existirem genes raciais na nossa espécie; isso corrobora teses anteriores, que negavam a existência de isolamento genético dentre as populações. Assim, para a espécie humana “raça” corresponde a um conceito social, não a conceito científico (Wikipédia, a enciclopédia livre. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Raça>. Acesso em: 19.11.2019). No entanto, fazemos uso do termo no contexto da abordagem de Quijano da qual nos servimos neste escrito.



é expressão da experiência da dominação colonial que tem permeado as dimensões centrais do poder mundial. Nesse nível de poder, tem papel preponderante a racionalidade eurocêntrica. O eurocentrismo domina o processo de colonialidade desde então, marcando profundamente a vida dos povos dominados. Estabelecido no período da colonização espanhola e portuguesa, esse eixo de força afirma grande duração, como se experimenta até nossos dias. Tal caráter duradouro implica “um elemento de colonialidade” que tem alcance de poder mundial hegemônico hoje (*idem*, p. 201).

O conceito de raça se alicerça na suposta existência de diferença de estrutura biológica, levando à classificação de alguns seres humanos como inferiores a outros<sup>11</sup>. Os habitantes identificados pelos europeus como diferentes deles seriam de raça inferior. Não tendo história conhecida, a ideia de raça, provavelmente, se originou no mundo moderno tomando como referência as “diferenças fenotípicas” entre os conquistados e os conquistadores (*idem*, p. 202). A partir desse pressuposto desenvolveram-se as relações sociais no Novo Continente, envolvendo novas identidades sociais históricas, tais como: índios, negros, mestiços. Aos termos português e espanhol – que tinham apenas um significado de procedência geográfica de origem – junta-se a conotação racial (*idem*, p. 202). Progressivamente, as relações de dominação associaram essas identidades às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como sendo constitutivas de tais relações. A consequência disso foi a imposição do padrão de dominação colonial. “Em outros termos, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (*idem*, p. 202). D. Ribeiro descreve tal inferioridade dos colonizados, os “povos novos”<sup>12</sup> ou “transplantados” de forma contundente.

Estes, além de empobrecidos pela espoliação das riquezas acumuladas secularmente e do produto do seu trabalho sob o regime colonial, eram também degradados ao assumirem como auto-imagem (*sic*) um reflexo da visão europeia que os descrevia como racialmente inferiores, porque negros, indígenas ou mestiços, e só por isso condenados ao atraso, como uma fatalidade decorrente de suas características inatas de preguiça, de falta de ambição, de tendência à luxúria etc. (RIBEIRO, 2007, p. 72).

Em outro momento, os colonizados foram classificados pelo código da cor tendo como base os traços fenotípicos, transformando-os em característica emblemática da categoria racial. Esse tipo de codificação ocorreu, prova-

---

<sup>11</sup> Também Mignolo trata desse assunto (MIGNOLO, 2007, p. 42-43).

<sup>12</sup> Relativamente ao caráter de *povo novo* da etnia nacional brasileiro Ribeiro sustenta que ela “assenta-se na sua formação multicultural e multirracial em que representam papéis decisivos o negro e o indígena, além do europeu. Os processos de destribalização e deculturação desses contingentes para plasmar a etnia nacional operaram sob as compulsões da escravidão e, simultaneamente, com a miscigenação de uns com os outros e de todos com o português, sob a dominação deste último, que impôs sua língua, sua religião e uma ordenação social conformada de acordo com seus interesses de nação colonizadora” (RIBEIRO, 2007, p. 196-197).

velmente, em região britânica-americana. Nessa área, os negros eram os explorados que estavam em nível de maior importância, pois sustentavam a maior parte da economia. Ao mesmo tempo eram a raça colonizada mais importante, pois os índios não constituíam parte dessa sociedade colonial. “Em consequência, os dominadores se chamarão a si mesmos brancos” (*idem*, p. 203). A cor da pele, portanto, define o lugar social e outras posições no amplo contexto da sociedade.

Neste sentido, na América Latina, a ideia de raça tornou-se um fator decisivo para a legitimação das “relações de dominação impostas pela conquista” (*idem*, p. 203). Com a expansão do colonialismo, a Europa se autocompreende com uma nova identidade, assumindo essa visão de si própria e do mundo recém-descoberto depois da formação da ideia de América e da expansão do colonialismo europeu sobre as demais regiões do mundo. Ao lado de tal concepção, nascia também a elaboração da óptica eurocêntrica de conhecimento. Com ela chegou à formulação teórica da “ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus” (*idem.*, p. 203)<sup>13</sup>. Do ponto de vista histórico isso significou uma maneira moderna de legitimar as obsoletas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominadores e dominados.

## 2.2 A ideia de América

Outra teoria que explica o estabelecimento da colonialidade é o engendramento da “ideia de América”, formulada por W. Mignolo através da tese sobre a teoria da “invenção da América”. Para o sociólogo, há uma inseparabilidade entre a colonialidade e a ideia de América (Latina), associando modernidade e colonialidade. Seu pensamento se expressa com clareza no texto:

[...] não se pode ser moderno sem ser colonial, e se alguém se encontra no extremo colonial do espectro, deve negociar com a modernidade, pois é impossível ignorar essa realidade. Não se pode separar a ideia de América da colonialidade: o continente em sua totalidade surgiu como tal, na consciência europeia, como uma grande extensão de terra da qual devia apropriar-se e um povo que teria que evangelizar e explorar. [...] A ideia de América, então é uma invenção europeia moderna limitada à visão que os europeus tinham do mundo e de sua própria história. Nessa visão e nessa história, é lógico que a colonialidade fosse ignorada ou disfarçada de injustiça necessária em nome da justiça. A colonialidade manifesta as experiências e as ideias do mundo e da história daqueles a quem Fanon denominou *les damnés de la terre* (“os condenados da terra”, que foram obrigados a adoptar os padrões da modernidade) (MIGNOLO, 2007, p. 32 e 33-34).

---

<sup>13</sup> Sobre a questão da relação colonizador-colonizado, bem como a respeito do paradigma pós-colonial ver MIGNOLO, 2007, p. 137-146.

Segundo Mignolo, a questão fundamental não é simplesmente a criação de um nome (América ou América Latina) ou de referência (o contorno em forma de pera e o extremo que se liga com o México), mas deve-se centrar a reflexão em se identificar quem forma os sujeitos inventores desse nome. A questão se põe da seguinte maneira: a ideia de que a “América” é um continente descoberto é parte integrante do discurso da modernidade europeia. Por trás da criação do nome se esconde a matriz de poder colonial (*idem*, p. 36). A lógica do poder colonial opera em quatro domínios que abrangem a experiência humana, a saber: econômico – apropriação da terra, exploração da mão de obra e controle das finanças<sup>14</sup>; político – controle da autoridade; social – controle do gênero e da sexualidade; epistêmico e subjetivo / pessoal – controle do conhecimento e da subjetividade (*idem*, p. 36)<sup>15</sup>. Abrangendo esses âmbitos da vida humana, a lógica operativa colonial se reveste de alta capacidade de dominação<sup>16</sup>.

Voltando a Quijano, ele afirma que essa forma de dominação se impõe, desde aquele momento, como “eficaz e duradouro instrumento de dominação social universal” (QUIJANO, 2019, p. 203). Desse instrumento de subjugação, passou a depender até mais o antigo meio de dominação, o intersexual ou de gênero. Em consequência dessa estrutura da lógica de poder, todos os povos conquistados pelos europeus foram postos em condição natural de inferioridade. De igual maneira foram considerados seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Enfim, a força eurocêntrica transforma a ideia de raça e a ideia de América em critérios fundamentais para estabelecer a distribuição da população mundial em importância, lugar e papéis dentro da estrutura de poder da nova sociedade. Isso significou um novo modo básico de “classificação social universal da população mundial” (*idem*, p. 203).

Após analisar os diversos campos da vida dos povos colonizados, acima elencados, sobre os quais pesa o poder dos colonizadores, Mignolo reafirma o significado da invenção da “ideia” de América. Apoiados sobre esta noção, o poder colonial “eliminou as denominações dadas pelos povos que haviam vivido no continente durante séculos antes que Colombo o

---

<sup>14</sup> O controle da atividade econômica deu-se simultaneamente ao extermínio de populações. “Num segundo movimento, se expandiram [as nações ibéricas] pelos mares, lançando-se em guerras de conquista, de saqueio e de evangelização sobre os povos da África, da Ásia e, principalmente, das Américas. Estabeleceram, assim, os fundamentos do primeiro sistema econômico mundial, interrompendo o desenvolvimento autônomo de povos que antes viviam em prosperidade e alegria, espalhados por toda a terra com suas línguas e com suas culturas originais” (RIBEIRO, 2018, p. 50).

<sup>15</sup> Outra fonte propõe os fatores constitutivos dessa lógica nos seguintes termos: “Os procedimentos de dominação das colônias escravistas das Américas foram: a erradicação da classe dominante local, a concessão de terras como propriedade latifundiária aos conquistadores, a adoção de formas escravistas de conscrição da mão-de-obra e a implantação de patriciados burocráticos, representantes do poder real, como exatores de impostos” (RIBEIRO, 1968, p. 137).

<sup>16</sup> Retoma-se esse assunto, sobretudo no subtema “novas identidades históricas”.



'descobrisse'''. Uma vez feita essa definição, prevalece a compreensão de que "América Latina" é o nome do continente habitado pelos europeus. Isso gera uma dificuldade de compreensão, pois a intenção que permeia a lógica da colonialidade consiste em mostrar o Novo Mundo ao mesmo tempo como subcontinente e incrustar essa ideia na consciência de seus habitantes. A América Latina como criação da racionalidade centro-europeia atinge, inclusive, o plano ontológico. Consequentemente, essa ideia é "a que habita a consciência dos crioulos e dos mestiços que se identificam com a história e a ascendência europeia" (MIGNOLO, 2007, p. 47). Como se viu, a colonialidade apoia-se nas ideias de raça e de América. O poder, que se impõe a partir dessas ideias, tem desdobramentos como resultado necessário da lógica do poder de colonialidade. Produzem-se novas invenções, destacando aqui as identidades históricas.

### 2.3 *Novas identidades históricas*

Para além de aspectos específicos da existência dos indivíduos sobre os quais o poder colonizador influencia, a força dominadora colonial faz emergir também identidades até então não pensadas.

Com a formação histórica do capitalismo mundial, as novas identidades históricas construídas sobre o alicerce da ideia de raça foram associadas "à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle de trabalho" (*idem*, p. 204). Põe-se em marcha uma divisão racial do trabalho sistematicamente estruturada. A tal organização estrutural se juntou o controle do comércio mundial através da exploração do ouro neste continente de posição geográfica vantajosa no vértice do Atlântico. Surgia assim uma "nova identidade geocultural: Europa e mais especificamente Europa Ocidental" (*idem*, p. 206), que será reconhecida como sede central de controle do mercado mundial. Como parte do controle comercial e do trabalho, entra nesse jogo a questão salarial, sendo esta logo associada às raças dominadas, já que eram inferiores. Nesse lado da colonialidade, aparece o fato do massacre dos indígenas. Quijano oferece um dado sobre a eliminação desses habitantes, que está relacionado com sua submissão ao trabalho pelos brancos.

O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores traziam, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. A eliminação dessa prática colonial não culmina, de fato, senão com a derrota dos encomenderos, em meados do século XVI (QUIJANO, 2019, p. 207)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Conforme testemunha Bartolomeu de las Casas (1478-1566), a "lógica do sistema socioeconômico" implantado pelos colonizadores espanhóis, que implicava a prática de trabalhos forçados, resultava na morte dos índios. "Não afirmo – escreve com perspicácia – que desejam matar diretamente os índios, porque lhes tenham ódio, mas porque, com trabalhos e suor dos índios atormentados e angustiados, servindo-se deles como de meios e de instrumentos mortos, situação da qual se segue, necessariamente, a morte de todos eles" (*Octavo remedio*, 1542; V 89 a-b) (*apud* GUTIÉRREZ, G., 1995, p. 380).

Com o fim da organização de trabalho dos indígenas controlada pelo sistema de *encomienda*<sup>18</sup>, reorganizou-se o uso da mão de obra dos índios. No entanto, isso não significou nenhuma melhoria para eles. Ao contrário, passam a ser escravos, sem contar com proteção alguma. Em outro momento, os brancos incorporaram os escravos trazidos da África ao sistema de trabalho não pago. O trabalho remunerado era reservado aos europeus. A classificação racista mundial associada ao trabalho no sistema capitalista, hoje o neoliberalismo, reflete-se claramente na desigualdade salarial em relação ao mesmo tipo de labor.

Como centro do capitalismo mundial, os países do centro europeu além de abranger todas as regiões e populações, as incorporam ao seu padrão de poder e as põem dentro do “sistema-mundo”. Foram incorporadas diferentes histórias culturais ao mundo dominado pela Europa, implicando a incorporação de todas as formas de controle de trabalho ao capitalismo mundial. As produções intelectuais e culturais, os recursos diversos – a intersubjetividade – se articulam a partir de então em torno da hegemonia ocidental. “Em outros termos, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (*idem*, p. 209).

Os colonizadores não só exploraram as riquezas materiais para alavancar a expansão capitalista, mas também desceram ao que diz respeito às riquezas imateriais dos índios, reprimindo todas as formas de produção de conhecimento aqui encontradas. Sufocaram “seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade” (*idem*, p. 210). Sempre tendo por base o paradigma da superioridade racial, concebeu-se como única forma de organização social e material, bem como cultural a modernidade e racionalidade como “experiências e produtos exclusivamente europeus” (*idem*, p. 211)<sup>19</sup>.

Uma vez que a colonialidade consiste em manter na condição de dominados/submissos os colonizados ao poder e interesses centro-europeus, conforme se demonstrou nas linhas anteriores, compreende-se que a

---

<sup>18</sup> A “*encomienda*” era uma instituição socioeconômica por meio da qual um grupo de indivíduos era obrigado a compensar outro em trabalho, espécie ou outro, para supostamente desfrutar de um bem ou benefício que recebiam. A instituição da clientela foi estabelecida na Europa romana desde o Baixo Império até o início da Idade Moderna. Assim, havia uma relação de dependência pela qual o mais forte dava proteção ao mais fraco em troca de se comprometer a manter a lealdade e entregar determinados serviços (Enciclopédia *Wikipédia*. Acessado em 02 de julho de 2019).

<sup>19</sup> A subordinação dos nativos em vista de sua integração ao processo de globalização foi um processo difícil, pois os indígenas resistiam à escravização, pois estavam ancorados em sua cultura. “A rebeldia do índio contra a escravidão fundava-se em sua própria estrutura social igualitária, que, não diferenciando uma camada submissão, nem um estrato superior, tornara inviável a sua dominação social” (RIBEIRO, 2007, p. 199).

religião e o que a ela está relacionado, também foi assimilado ao sistema de controle mundial. Neste sentido, a teologia, como produto do conhecimento foi revestida do espírito de dominação, trazendo embutida em si, a discriminação, o racismo e a anulação de alteridades.

### *3 Colonialidade da teologia*

O cristianismo e sua teologia transportados para o Novo Continente são produtos da dominação colonial e, portanto, servem como instrumento de controle dos povos habitantes do subcontinente. Trata-se de um pensamento eurocêntrico que pretende ter a última palavra sobre a realidade humana e divina.

#### *3.1 A teologia em débito*

O cristianismo e a teologia têm uma dívida para com os países submetidos pela modernidade através da ação de espanhóis e portugueses. Mesmo que tenham surgido vozes que denunciam a postura de submissão da teologia e de cristãos ao domínio do poder centro-europeu, não só no período colonial propriamente, mas também depois dele, ainda há muito a se fazer. Daí falar-se em colonialidade da teologia, que se manifesta no âmbito religioso e através da prática dos missionários. Promoveu-se uma demonização das culturas indígenas. Os missionários, aqui chegados com outros colonizadores, “acreditavam que o mundo indígena estava povoado de uma infinidade de ídolos e que a tarefa do missionário era desmascará-los e destruí-los” (BEOZZO, 1992, p. 297). Houve uma ação de combate sistemática a todas as práticas e experiências e valores vitais dos índios<sup>20</sup>. Excluía-se todo reconhecimento dos valores dos povos originários. A única pluralidade aceita eram as “interpretações enquadradas no conhecimento eurocêntrico, moldado e regido ao longo do tempo pela teologia, nos séculos XVI e XVII” (MIGNOLO, 2007, p. 34).

Segundo S. Sibel, a teologia foi cúmplice da empresa colonial, fazendo a seguinte observação: “Historicamente, se denuncia a cumplicidade da teologia nas empresas coloniais, imperiais e até no tráfico de escravos.

---

<sup>20</sup> Nesse contexto, a Igreja constitui a segunda força reordenadora da sociedade, influenciando sobre as culturas nativas. Além da capacidade de regular o calendário dos dias de trabalho, de descanso ou de festa, tinha o poder de definir que crenças eram válidas e quais as que eram proibidas. Dentre estas últimas, “muitas heresias peninsulares que se tratava de erradicar juntamente com os cultos indígenas” (RIBEIRO, 2007, p. 100). O cristianismo, como religião reconhecida pelo poder colonial, desempenhava, pois, papel preponderante na cimentação da colonialidade. O autor mostra como o Estado e a Igreja atuavam na construção sociocultural com intenções claras (RIBEIRO, 2007, p. 100).

Em termos de missiologia, se discute como a teologia ajudou a legitimar a expansão militar, econômica e cultural da Europa por todo o mundo” (SIBEL, 2018, p. 15). Tal situação torna-se inaceitável sobretudo desde a segunda ilustração<sup>21</sup>, torna-se hoje ainda mais repudiada, mesmo quando posta em seu contexto histórico. Tem havido movimentos no sentido de enfrentamento desses males e injustiças. Apesar dos passos dados, inclusive no período auge da colonização, e mais recentemente com o advento da conferência de Medellín (1968) e do trabalho de teólogos e teólogas, no sentido de colonizar a missão da Igreja e o papel da teologia, ainda há muito a se conquistar<sup>22</sup>. Neste sentido, a teologia latino-americana da libertação assume plenamente, em sua elaboração, o local sem perder de vista o universal, mantendo-se atenta às grandes questões do mundo atual. O pensar decolonial desempenha relevante papel na tarefa no processo, em curso, de decolonizar a teologia latino-americana. A “libertação da teologia” faz parte da libertação integral por ela pretendida.

### 3.2 *Colonialidade epistêmica*

Efetivamente, a colonização não diz respeito apenas à administração da dominação sobre vastas áreas do mundo. Ela refere-se também “a uma estrutura de dominação que inclui a dimensão do conhecimento” (CORREIA JÚNIOR, 2018, p. 327). Reconhece-se a relevância do trabalho de renomados teólogos do século XX como Henri de Lubac, Karl Rahner, Jurgen Moltmann, Wolfgang Panneberg. No entanto eles “*eram, e não puderam deixar de ser, eurocêtricos*” (DUSSEL, 2013, p. 28). Na verdade, estudantes latino-americanos, africanos e asiáticos tiveram acesso à “melhor teologia europeia”. Ao beberem desse conteúdo, foram “profundamente colonizados”, mesmo sem ter consciência disso. Houve, no entanto, exceções, o que possibilitou abrir nova frente de pensamento teológico, como se verá abaixo (*idem*, p. 29). Diante dessa realidade, a decolonialidade como projeto epistêmico, torna-se “instrumento de análise entre campos do conhecimento e o fenômeno da colonialidade” (*idem*, p. 327). O fazer teológico situa-se nesse âmbito, por isso torna-se imprescindível aprofundar a decolonialidade da teologia latino-americana. Urge a elaboração de

---

<sup>21</sup> Conforme W. Mignolo, a América Latina entra no cenário da modernidade eurocêntrica marcada pela “universidade kantiana-humboldtiana, a universidade da Ilustração na qual a filosofia substituiu a teologia e a cultura, e na qual se difundiu a ideia das culturas ‘nacionais’ ” (MIGNOLO, 2007, p. 142).

<sup>22</sup> G. Gutiérrez faz um paralelismo entre o Vaticano II e Medellín, que nos permite perceber traço significativo da decolonialidade da perspectiva eclesial da ação evangelizadora da Igreja e da teologia na América Latina, como nesta passagem: “O Vaticano II fala do subdesenvolvimento dos povos a partir dos países desenvolvidos e em função do que estes podem e devem fazer por aqueles; Medellín procura ver o problema partindo dos países pobres, por isso os define povos submetidos a um novo colonialismo” (GUTIÉRREZ, 2004, p. 177). O documento *Paz* das conclusões de Medellín fala expressamente do “imperialismo internacional do dinheiro”, que é uma das formas de o neocolonialismo realizar-se.

uma teologia latino-americana que tenha mais o rosto do humano local de nossos povos latino-americanos e de tudo o que a eles se refere.

No campo do pensamento filosófico e das ciências sociais, em sua vertente de compromisso com os subalternos, à colonialidade corresponde a decolonialidade. Conforme W. Mignolo, o processo de des-colonialidade está em andamento, sendo necessário aprofundar, em contínua atualização, a opção descolonial.

À organização da lógica da colonialidade correspondeu a atualização do pensamento e da opção descolonial (*sic*). Silencioso ainda que imparável, o pensamento decolonial continuou sua marcha. Hoje, a opção decolonial é visível em distintos horizontes e se manifesta em distintas linguagens. [...] A opção decolonial é a *diferença* frente à expansão do pensamento monolítico eurocentrado em sua diversidade (cristã, liberal, marxista) (MIGNOLO, 2007, p. 214).

O mesmo princípio aplicado à filosofia serve para a teologia. Por isso, para fazer a teologia libertar-se de tudo o que reflete colonialidade, deve-se buscar uma profunda “libertação da teologia”. Passos significativos já foram dados desde o momento em que “uma comunidade de teólogos assumiu em grupo a responsabilidade de criar uma nova teologia não colonizada” (DUSSEL, 2013, p. 29). A opção decolonial, expressa na transcrição acima, foi assumida pela teologia na América Latina, sobretudo a partir da formulação da proposta teológica da libertação no final da década de 60<sup>23</sup>.

#### ***4 Decolonialidade da teologia: “guinada descolonizadora” epistemológica***

Uma teologia decolonial, fazendo uso do pensamento alternativo, deve dar passos na direção de uma assunção mais concreta das culturas dos povos indígenas e afro-americanos existentes nos países latino-americanos.

##### ***4.1 Des-colonialidade: opção epistêmica***

Aprofundando o processo de des-colonialidade como opção epistêmica, a teologia engendrará um discurso mais aderido à vida e às culturas locais na América Latina. Trata-se, sem negar o universal da história da Bíblia e mesmo da filosofia hegeliana, de fazer com que falem e se manifestem,

---

<sup>23</sup> A decolonialidade como crítica à epistemologia eurocêntrica e aos discursos coloniais abrange o âmbito do saber e das relações na sociedade onde ela se estabelece. No campo teológico considera-se que a prática decolonial se desenvolve a partir da segunda metade do século XX. Segundo Hugo Assmann (1933-2008), a existência da Teologia da Libertação implica assumir o projeto de decolonialidade da teologia. “A teologia precisa romper com teorias lineares, tradicionais, europeias, e entender algo de sistemas dinâmicos e complexos nos quais a auto-organização e os novos níveis emergentes cumprem um papel fundamental” (ASSMANN, 2000, p. 121 e 127).



das mais variadas formas, a humanidade e as espiritualidades dos povos locais. Novamente vale citar a perspectiva apresentada por Mignolo, que esclarece o sentido do pensamento decolonial levado a realidades concretas:

A opção decolonial pensa já não a partir da Grécia, mas a partir do momento em que as histórias locais do mundo forem interrompidas pela história local da Europa, que se apresenta a si mesma como projeto universal. A criação da ideia de América “Latina” foi parte do processo de expansivo universal (por exemplo, uma América Latina em vez de Cristã e Hispânica, como foi o ideal da colonização castelhana). Hoje essa ideia está em processo de “desmontaje” precisamente porque os que foram negados – e a quem, no melhor dos casos, se lhes deu a opção de integrar-se na colonialidade – hoje dizem: “Não, obrigado, mas não; minha opção é decolonial” (MIGNOLO, 2007, p. 216-217)<sup>24</sup>.

Prosseguir o caminho da decolonidade constitui um imperativo para a teologia latino-americana da libertação. Trata-se de uma necessidade e possibilidade para todos os que querem defender e promover a dignidade e os valores éticos, culturais e históricos próprios. Sinais desse compromisso encontram-se em iniciativas teológicas e eclesiais em nosso contexto. Tais “sinais dos tempos” apontam para uma retomada da busca de revitalização de intuições nas quais se identifica o espírito de humanização, de liberdade e construção de paz e justiça a partir dos valores dos que não contam para o mundo da modernidade/colonialidade excludente.

## 4.2 Iniciativas precursoras da decolonialidade

As iniciativas des-coloniais, já se encontram, na postura de missionários enviados pelos monarcas (e não pela autoridade eclesiástica) para catequizar os nativos que não agiram como meros agentes do eurocentrismo. São exemplos desse dissenso missionários como Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba e Bartolomeu de las Casas<sup>25</sup>. A respeito deste último, Gutiérrez ressalta seu testemunho “decolonizante”: “rejeição de toda forma de racismo e da mentalidade colonial, o diálogo como nota central da evangelização, o respeito aos valores culturais dos povos, o direito de ser diferente”; além disso, empenhou-se na defesa da liberdade em matéria religiosa, a perspectiva democrática” (GUTIÉRREZ, 2009, p. 31-32)<sup>26</sup>. Eles

---

<sup>24</sup> Citando Quijano, Mignolo resume os fatores que constituem o pensamento de fronteira que supera a perspectiva epistemológica eurocêntrica. Trata-se de: dupla crítica, outro pensamento, creolização epistemológica, dupla consciência e nova consciência mestiça. Esses fatores constituem articulações teóricas de pensamento de fronteira que escapam da “perspectiva epistemológica eurocêntrica” (MIGNOLO, 2012, p. 87).

<sup>25</sup> Conforme E. Dussel, inspirando-se em Bartolomeu de las Casas, deve-se tentar “modernizar” os indígenas sem destruir sua alteridade; significaria assumir a modernidade sem legitimar seu mito (DUSSEL, 1994, p. 98).

<sup>26</sup> Pode-se relacionar a virada epistemológica operada pelos teólogos da teologia da libertação ao processo de constituição da tradição latino-americana concretizada a partir de Medellín, assumido pelos “Pais da Igreja na América Latina” no fascículo *Concilium*, Petrópolis, v. 333, n. 5, 2009.

trataram os indígenas não como meros objetos de dominação dos colonizadores, mas como seres humanos dotados de dignidade. Sua mensagem e luta em favor dos homens e mulheres no Novo Mundo representam uma defesa de seus direitos e respeito à sua dignidade. Expressa claramente sua visão antropológica, afirmando a alteridade dos índios:

A criatura racional tem uma atitude natural para que se leve [...], para que voluntariamente escute, voluntariamente obedeça e voluntariamente adira [...]. De maneira que por motivação própria, com vontade de livre arbítrio e com disposição e faculdade naturais, escute tudo o que se lhe proponha (*apud* DUSSEL, 1994, p. 97).

O missionário dominicano adota a pedagogia da persuasão na prática evangelizadora, como se vê nesta afirmação: “A Providência divina estabeleceu, para todo o mundo e para todos os tempos, um só, mesmo e único modo de ensinar os homens a verdadeira religião, a saber: a persuasão do entendimento por meio de razões e do convite e suave moção da vontade” (*apud* DUSSEL, 1994, p. 97). Desta maneira, nas raízes da presença do cristianismo neste Continente há, pelo menos por parte de alguns agentes da ação eclesial, em meio ao empreendimento colonial, uma clara atitude de reconhecimento da alteridade dos indígenas. Consequentemente, numa visão história da ação eclesial e da teologia no Novo Mundo, encontra-se, em germen, um cristianismo e uma teologia libertadores, na linha de decolonialidade, na linguagem do século XXI.

Se no primeiro momento, a Teologia latino-americana da libertação, em sua vertente, por assim dizer, clássica, representada por G. Gutiérrez, Hugo Assmann, Jon Sobrino, entre outros, primou pela ênfase no econômico e político, cuja situação era gritante, hoje ela procura renovar-se acentuando a alteridade, a diversidade étnica, as minorias sociais e o pluralismo cultural, além da questão ecológica.

Para responder ao grito de milhões de homens e mulheres que anseiam por reconhecimento de seus valores humanos, espirituais e culturais, para além da libertação da exclusão socioeconômica e política, a teologia terá que aproximar-se efetivamente desses grupos e situações humanas. Firmando sempre mais a epistemologia descolonizada tornar-se-á mais inculturada e sintonizada com a vida dos diferentes grupos humanos e culturas de nosso Continente, que têm sido afetados por quatro fenômenos que coexistem: a modernidade, o eurocentrismo, o colonialismo e o capitalismo (DUSSEL, 2013, p. 25). Dando mais ênfase às culturas e espiritualidades ignoradas, a teologia tentará dar resposta a desafios que foram pouco contemplados em sua trajetória. Para tanto deverá manter o uso das mediações sócioanalíticas, culturais e de outras ciências humanas que contribuem para a compreensão do ser humano no contexto da sociedade “transmoderna”.

### 4.3 Guinada epistemológica

Na compreensão de E. Dussel, diante dos quatro fenômenos supramencionados, cuja expressão “teórica clássica” é o iluminismo, impõe-se a necessidade de uma “guinada epistemológica”. Como se operacionalizou tal passo fundamental para a geração de outro conhecimento, não colonial? O autor recolhe um texto de Eduardo Mendieta<sup>27</sup>, que diz:

*A guinada descolonial ou o projeto de descolonizar as ciências sociais e nele a epistemologia, é um paradigma teórico que surgiu da convergência produtiva e síntese de pelo menos cinco filões teórico/filosóficos: filosofia da libertação de Dussel, fundamentada numa fenomenologia de Levinas-Schelling que está casada com uma hermenêutica pós-eurocêntrica, pós-helenofílica, pós-paz americana com alcance planetário; teoria de sistemas mundiais de Wallerstein refratada através de lente de comércio escravagista atlântico; a crítica pós-eurocêntrica, pós-ocidentalista da colonialidade do poder feita por Quijano; a crítica fenomenológica de Fanon à geografia racial e corporeidade da razão ocidental, como foi elaborada eloquentemente por Lewis Gordon e Nelson Maldonado-Torres; e, por último mas não menos importante, a gnose de fronteira de Mignoli e o nepantlismo [nepantilismo<sup>28</sup>]. Cada uma destas correntes é alimentada por uma formidável e extensa bibliografia – verdadeiras bibliotecas (apud DUSSEL, 2013, p. 27)<sup>29</sup>.*

Explica Dussel que a descolonização epistemológica consiste em “pensar a realidade” mundial atual, partindo não do ponto de vista do centro e das forças cultural, racional, falocrático, político, econômico ou militar dominantes, mas *a partir da periferia* (DUSSEL, 2013, p. 27). O contraponto da decolonialidade frente ao eurocentrismo se caracteriza pelo lugar político, social, cultural e geográfico, assumidos no conceito de periferia.

Tratando mais especificamente da teologia no contexto da dominação eurocêntrica, o filósofo fala da hipótese que a teologia da “cristandade latino-germânica metropolitana” constitui a “coluna vertebral do euro-

<sup>27</sup> MANDIETA, E. The Ethics of (Not) Knowing: Take Care of Ethics and Knowledge Will Come of Its Own Accord. In: ISASI-DÍAZ, M.; MENDIETA, E., *Decolonizing epistemologies: Latino(a) Theology and Philosophy*. Nova York: Fordham University Press, 2012, 261 (Apud DUSSEL, 2013, nota 15).

<sup>28</sup> E. Dussel toma a explicação de Anzaldúa sobre o termo *nepantlismo* ou *nepantilismo*, aportuguesando a palavra. “Em um estado de nepantilismo mental, palavra azteca que significa ‘partido o meio’, a [pessoa] mestiça é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo a outro. O mestiço é um ser tricultural, monolíngue, bilíngue ou multilíngue, que fala *patois* e vive em um estado de transição permanente, enfrentando o dilema das raças híbridas: ¿a qué coletividade pertenece la de una raza oscura?” (ANZALDÚA, Glória. *Borderlands / La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987, p. 99, apud MIGNOLO, 2007, p. 198). Ver também: DUSSEL, Enrique. Arte cristã do oprimido na América Latina: hipóteses para caracterizar uma estética da libertação. *Concilium*, v. 152, n. 2, p. 50-66, 1980.

<sup>29</sup> DUSSEL, Enrique. Dominação-libertação: um discurso teológico diferente. *Concilium*, v. 96, n. 6, p. 714-734, Jun 1974.

centrismo” (*idem*, p. 28). Neste sentido, os centros de estudos teológicos europeus que acolhiam estudantes latino-americanos, africanos ou asiáticos, tentaram desenraizar esses futuros pastores e teólogos de suas origens para nele enxertar a cultura europeia. Passo significativo, no entanto, foi dado por uma “comunidade de teólogos” que assumiu um modo diferente de pensar a teologia, criando uma teologia não colonizada. Essa teologia se tornou insuportável àqueles que não admitiam a “crítica de um pensar teologicamente descolonizado” (*idem*, p. 29).

A decolonialidade teológica iniciada formalmente no século XX, enquanto projeto assumido de maneira lúcida, deverá seguir adiante no atual século, de modo que se efetive a “descolonização epistemológica eurocêntrica da teologia”. Esse salto epistemológico deve seguir um método e assumir uma pedagogia: “começa ao saber situar-se num *novo espaço*, a partir do qual, e como *locus enuntiationis* e hermenêutico original, será necessário refazer toda a teologia” (*idem*, p. 29-30). A teologia na “Idade Transmoderna”, será uma “trans-teologia”, ou seja, deverá situar para além da teologia eurocêntrica e metropolitana, que não considerou as cristandades coloniais. A descolonização da teologia se concretizará à medida que se conseguir superar a colonialidade e a modernidade capitalista no pensar teológico. É necessário que se opere uma inversão, passando do universo da cristandade para um “cristianismo messiânico profundamente renovado” (*idem*, p. 30). Incorporando os novos aspectos que o fazer teológico deve assumir no tempo presente, na perspectiva deste artigo, segue válida a chamada de J. L. Segundo para a urgente libertação da teologia, como tarefa primordial dos teólogos. H. Assmann retrata o que ouviu do teólogo em certa ocasião: “ (...) os teólogos deveriam refletir mais de forma interdisciplinar sobre um emprego sábio, um uso não excessivamente estressante, das limitadas energias humanas disponíveis nos seres humanos concretos” (ASSMANN, 2000, p. 117).

## **Conclusão**

O subtítulo, “da libertação à decolonialidade” da teologia latino-americana, quer traduzir o prosseguimento de enculturação e sintonia da teologia latino-americana da libertação com o humano local e as realidades que integram sua existência pessoal e coletiva. Significa que a teologia deve estar sempre atenta aos grandes desafios que afetam a vida das pessoas e interessada (desinteressada) pelo seu cotidiano. Tal compromisso implica o re-inculturar-se nos contextos localizados e atenta ao todo das problemáticas globais que tocam a vida dos mais vulneráveis da sociedade atual.

Recolocou-se a relevância da teologia latino-americana da libertação como um marco importante na busca da descolonização da teologia na América Latina e no Caribe. Ela ainda tem pela frente um caminho a percorrer. Um

dos aspectos da nova busca é que se pense teologicamente a partir e com os homens e mulheres que procuram viver sua humanidade, sua cidadania e suas espiritualidades de forma coerente na sociedade atual e os que estão em situações periféricas existenciais. Da libertação à decolonialidade, indica, pois, a relevância e atualidade da teologia latino-americana da libertação.

Um evento eclesial que trouxe novo ânimo para a Igreja e a teologia, no espírito da renovação da recepção do Vaticano II, — perspectiva da sinodalidade — foi o Sínodo da Amazônia. Esse acontecimento eclesial representa um passo relevante da “decolonialidade” da teologia e ação pastoral das igrejas cristãs. A propósito da possibilidade de se promover a descolonização da teologia latino-americana da libertação, a intuição de P. Suess sobre o Sínodo da Amazônia vem ao encontro dessa perspectiva de pensamento a partir do âmbito local. Abordando-se um tema local que se articula com o universal pela sua relevância, o Sínodo diz respeito a uma questão fundamental para a Igreja, que é sua “descolonização universal” (SUESS, 2019, p. 17)<sup>30</sup>. Ainda que já se tenham conseguido avanços no afazer teológico latino-americano no sentido da decolonialidade, bem a propósito do tema deste artigo, pode-se aplicar à teologia o que Suess afirma sobre a Igreja em nível universal. Sua tese oferece ideias-chaves para a decolonialidade da teologia.

As declarações de independência de povos outrora colonizados não eliminaram o perigo de recolonizações políticas, culturais e religiosas. A busca da descolonialidade teológico-pastoral é um processo permanente. A proximidade dos povos amazônicos com uma Igreja em busca de sua plena pós-colonialidade será uma boa notícia. A evangelização em chave pós-colonial forja teologias no plural, reconhece a alteridade do outro e a autonomia do pobre como um bem do Criador e dom do Espírito Santo. A bandeira pós-colonial insere a Igreja num movimento contra-hegemônico, no qual se partilham as lutas pela preservação da vida, o empenho pela redução do sofrimento e a vigilância face à alienação oferecida pelos aliciamentos do mercado e da mídia. (SUESS, 2019, p. 23).

A intuição dessa citação diz muito para o processo de decolonialidade da teologia. Mesmo porque na tradição da teologia latino-americana, que se faz a partir de Medellín, a teologia e a ação pastoral da Igreja proposta pelo Episcopado latino-americano têm, em muitos aspectos, estreita sintonia. Cabe aos teólogos e às teólogas o empenho por retomar o caminho de pensar a revelação em articulação com os anseios vitais dos habitantes do Continente que hoje tomam maior consciência de problemas que requerem ação urgente, como a questão ecológica. O clamor de todos os viventes da terra não cessa e requer de todos os seres humanos de boa vontade uma resposta de empenho em favor da vida.

---

<sup>30</sup> Ver de modo ampliado a proposta do autor sobre este assunto. SUESS, P. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. *Concilium*, Petrópolis, v. 350, n. 2, p. 78-88, 2013.



## Referências

- ASSMANN, H. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, L. Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 115-130.
- BEOZZO, J. O. 500 anos: História e Evangelização. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, n. 64, p. 291-312, set./dez. 1992.
- CORREIA JÚNIOR, J. L. A decolonialidade da teologia na América Latina e seus fundamentos bíblicos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2 p. 326-337, jul./dez. 2018.
- DUPAS, G.; LAFER, C.; SILVA, C. E. L. da (Orgs.). *A nova configuração mundial do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- DUSSEL, E. Dominação-libertação: um discurso teológico diferente. *Concilium*, Petrópolis, 96, n. 6, p. 714-734, 1974.
- DUSSEL, E. El Reino de Dios y los pobres. *Servir – Teología y Pastoral*, Mexico, v. 15, n. 83-84, p. 521-550, quinto y sexto bimestre de 1979.
- DUSSEL, E. Arte cristã do oprimido na América Latina: hipóteses para caracterizar uma estética da libertação. *Concilium*, Petrópolis, v. 152, n. 2 , p. 50-66, 1980.
- DUSSEL, E. “Recuperar” a Palavra de Deus. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 3, 57-61, mar. 1986.
- DUSSEL, H. *El encubrimiento del outro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-yala, 1994. Versão em português: DUSSEL, E. Encobrimento do outro: a origem do ‘mito da modernidade’. Petrópolis: Vozes 1993.
- DUSSEL, E. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, v. 350, n. 2, p. 19-30, 2013.
- ELLACURÍA, I. La Iglesia que nace del Pueblo por el Espíritu. *Servir – Teología y Pastoral*, Mexico, v. 15, n. 83-84, p. 551- 564, quinto y sexto bimestre de 1979.
- GUTIÉRREZ, G. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo: o pensamento de Bartolomeu de Las Casas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación: perspectivas*. Sígueme: Salamanca, 2004.
- GUTIÉRREZ, G. “Se fôssemos índios ...”: Bartolomé de Las Casas. *Concilium*, Petrópolis, v. 333, n. 5, p. 23-32, 2009.
- MELLA, P. La teologia latino-americana y el giro decolonizador. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 439-461, set./dez. 2016.
- BATISTA, P. A. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016.
- MIGNOLO, W. D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- QUIJANO, A. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Disponible en: <<https://www.decolonialtranslation.com/espanhol/quijano-colonialidad-del.poder.pdf>>. Acesso en: 26 jun. 2019.

- MORAÑA, M.; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, C. A. (Org.). *Coloniality at Large: Latin America and Postcolonial Debate*. Durham; London: Duke University, 2008.
- RIBEIRO, D. *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SCHILLEBEECKX, E. Reconocimiento a Gustavo Gutiérrez. *Servir – Teología y Pastoral, Mexico*, v. 15, n. 82, p. 461-466, quarto bimestre de 1979.
- SILBER, S. *Poscolonialismo: Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*. Cochabamba: Itinerarios, 2018.
- SILVA, M. A. da; JOHNSON, G. (Orgs.). *Da razão à utopia, da ira à esperança: uma introdução ao pensamento latino-americano*. Curitiba: CRV Ltda.: 2017.
- SUESS, P. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. *Concilium, Petrópolis*, v. 350, n. 2, p. 78-88, 2013.
- SUESS, P. A proposta do Papa Francisco para o Sínodo Pan-Amazônico de 2019: sinodalidade, missão, ecologia integral. *Perspectiva Teológica, Belo Horizonte*, v. 51, n. 1, p. 15-30, jan./abr. 2019.
- VELLOS, J. P. dos Reis; MARTINS, L. (Orgs.). *A nova ordem mundial em questão*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

Artigo submetido em 09.08.2019 e aprovado em 02.12.2019.

**Francisco das Chagas de Albuquerque.** Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, 2009). Professor na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. Membro do Grupo de Santiago (Seminário Permanente de Teologia Pastoral). Orcid.org/0000-0002-0004-1887. E-mail: albuquerque.fc.86@gmail.com

**Endereço:** Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127  
31720-300 Belo Horizonte – MG