

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Vitória Busato Soares

**Teologia da Libertação à luz de vertentes decoloniais:  
o encontro de epistemologias do Sul**

Porto Alegre  
2022

Vitória Busato Soares

**Teologia da Libertação à luz de vertentes decoloniais:  
o encontro de epistemologias do Sul**

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Orientador: Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli

Porto Alegre

2022

## CIP - Catalogação na Publicação

Busato Soares, Vitória  
Teologia da Libertação à luz de vertentes  
decoloniais: o encontro de epistemologias do Sul /  
Vitória Busato Soares. -- 2022.  
38 f.  
Orientador: Emerson Giumbelli.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em  
Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Teologia da Libertação. 2. Opção decolonial. I.  
Giumbelli, Emerson, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

## AGRADECIMENTOS

Se os saberes são constituídos de vivências e localidades histórico-espaciais, também a configuração de quem nós somos. Sou resultado de relações, de afetos, de construções coletivas. E é a esses afetos que hoje eu agradeço e dedico este trabalho, síntese de quatro anos e meio de graduação, surtos, choros, muito medo de não me encontrar e a alegria de ver apoio nesses/as que seguram minha mão.

À Isabella Schubert, minha alma gêmea que desde os 11 anos partilha a vida tão belamente comigo. Obrigada pelo colo, choros e risadas. Construir esse TCC partilhando um teto e os fins de tarde angustiados pelo tempo correndo contigo fizeram da trajetória menos solitária e sofrida. Obrigada por sempre ser e estar do meu lado. Ao meu amigo fiel, Lorenzo Rodrigues, que é festa e cor, enche todos os cômodos e torna qualquer dia cinza um amarelo vida. Amo vocês uma vida inteira. Obrigada à minha amiga Luísa Gijzen e sua família, que me acolheram em suas vidas como uma filha. Amo vocês até a Lua e Saturno. Obrigada ao João Luz, que é camarada dos perrengues, das lutas e das alegrias. Seguimos juntos.

Aos meus colegas de trabalho que, mais que isso, são grandes mentores de vida; amigos que levo no coração até o fim dos meus dias. À Aline Cunha por, na minha entrevista de emprego, ter dito uma única frase que me convenceu à matrícula na graduação. Ela que acolheu meus choros e alegrias ao longo desses anos e foi ombro amigo, abraço forte e indignação conjunta. Ao Daniel Lima, que desde o Ensino Médio me vê caminhar e impulsiona meus voos. Sou feliz em te ter do meu lado durante todos esses anos e muitos mais. Ao Gustavo Balbinot, que é abraço apertado de um pai que eu tive e participou de uma fatídica viagem até Tramandaí regada a Bourdieu logo no início da graduação, o que fez a estrada muito mais longa e sonolenta. Por fim, meus profundos agradecimentos ao Zeca, José Jair Ribeiro – ou seco – que ajudou a aguçar em mim o ímpeto pelo questionamento, a caminhada na fé e o amadurecimento pastoral, que me fazem ansiar por novos tempos, lutas e saberes.

Também como colegas de caminhada grupal e de vida, agradeço a Rafael Bossel, Gabriel Dornelles, Augusto Martins e muitos outros que construíram comigo o sonho pastoral e fazem parte da minha história. Com muita gratidão de uma alma perdida, um obrigada imenso à Jéssica Oliveira, que me pegou pela mão e conduziu nesse momento desafiador de entrega final. Um obrigada especial à Pastoral Juvenil Marista e à Rede Marista, por oportunizarem espaços transformadores e necessários a esta jovem – e a muitos outros/as.

Obrigada às minhas colegas de curso, Camila Cavalheiro – a futura maior antropóloga deste Brasil –, Alexia Bahy e Isadora Siqueira. Vocês tornaram esses anos, com as nossas trocas, risadas e lagarteadas no centrinho do Vale, mais felizes. Amo vocês e sinto saudades um tanto.

Agradeço também a Gabriel Reali, que esteve comigo durante quase toda minha graduação; dividiu viagens de Barra/UFRGS voltando do Vale, discutindo Foucault e Bourdieu depois de longos dias de 3 turnos de atividades. Se atrasou pra

aulas por causa das minhas intermináveis jantãs no RU e acalentou muitos dos meus choros nos bancos do IFCH. Obrigada por fazer de mim alguém que ama. E por me amar mesmo quando eu não conseguia, ou achava que merecia.

Muito obrigada a meu professor e orientador deste trabalho, Emerson Giumbelli, que desde meu terceiro semestre de graduação faz parte de minha trajetória acadêmica. As aulas que eu mais gostava da disciplina de Cultura e Sociedade no Brasil eram as sobre religiosidades e, na época, ainda não fazia sentido os motivos. Obrigada pelos ensinamentos e aceite em orientar este trabalho!

Dedico com alegria essas páginas aos meus pais, Carla Honaiser Busato e Álvaro Soares, que sempre me incentivaram a estudar e correr atrás dos meus sonhos, assim como me apoiaram em todas as decisões que eu tomei; obrigada por terem me ensinado bastante, para eu não ter precisado passar por tantas decisões erradas na vida. E com ainda mais carinho, aos meus três irmãos maravilhosos, que me enchem de orgulho mais que imaginam... na ordem em que chegaram na minha vida: Bernardo Busato, que é força e abraço de urso; Rafael Almeida, que é risada e parceria para filmes de terror; e Pedro Soares, que na sua sabedoria de criança me ensina todos os dias a ser mais leve.

E, mesmo depois de quase 12 anos, esse trabalho também é para ti, Fê, porque a matéria é pouco para tua presença aqui comigo. Tu, que estive em todas as decisões da minha vida, fazendo com que eu me questionasse se terias orgulho de mim. Assim, faz também parte dessas páginas. Não porque aos meus 10 anos falássemos de religião, política ou qualquer outro assunto que gostaria de poder ter conversado contigo ao longo dos anos, mas porque tu nunca deixaste o meu coração, meus pensamentos e meus passos. Obrigada por continuar cuidando de mim.

Por fim, um obrigada à pessoa, irmão ou colaborador/a marista, que se desfez dos belos exemplares de livros que encontrei e resgatei no carrinho literário da Sede da Rede Marista e me oportunizou ter contato com edições importantíssimas para a TdL, algumas autografadas e dedicadas, cujas páginas guardam histórias de luta, consciência e transformação social.

Meu muito obrigada a todas/os que passaram e fazem parte da minha vida, oportunizando que a Vi se constituísse como uma das construções coletivas da história desse mundo.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar em linhas gerais características e os principais embasamentos teóricos de duas correntes de pensamento forjadas no contexto latino-americano: a Teologia da Libertação, enquanto corrente católica progressista, e a vertente de pensamento decolonial, principalmente a partir dos estudos do Grupo Modernidade/Colonialidade, que discute processos históricos da colonização no continente e objetiva um giro epistemológico a partir do Sul. Tendo em vista a demonstração descritiva de cada corrente, objetivo sinalizar aproximações possíveis entre ambas, demonstrando de que forma conversam, se relacionam e atualizam uma à outra. O método de pesquisa utilizado para este trabalho foi o de levantamento bibliográfico, utilizando a análise de estudos de alguns dos principais autores de cada corrente. Por fim, o trabalho tem como proposição final demonstrar a possível atualidade da Teologia da Libertação à luz dos estudos coloniais do Grupo Modernidade/Colonialidade.

**Palavras-chave:** Teologia da Libertação, pensamento decolonial, Grupo Modernidade/Colonialidade, epistemologias do Sul.

## **ABSTRACT**

The present work aims to present, in general lines, the characteristics and main theoretical foundations of two currents of thought forged in the Latin American context: Liberation Theology, as a progressive Catholic current and the decolonial line of thought, mainly from the studies of the Modernity/Coloniality Group, which discusses historical processes of colonization on the continent and aims at an epistemological turn based on Epistemologies of the South. From the descriptive demonstration of each current, I aim to signal possible approximations between them, demonstrating how they talk, relate and update each other. The research method used for this work was the bibliographic survey, using the analysis of studies by the main authors of each current. Finally, the work has as its final proposition to demonstrate the possible actuality of Liberation Theology in the light of colonial studies of the Modernity/Coloniality Group.

**Key-words:** Liberation Theology, decolonial line of thought, Modernity/Coloniality Group, Epistemologies of the South.

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| INTRODUÇÃO .....  | 8  |
| CAPÍTULO 1 – A Teologia da Libertação .....                               | 15 |
| CAPÍTULO 2 – Estudos decoloniais do Grupo Modernidade/Colonialidade ..... | 22 |
| CAPÍTULO 3 – A convergência entre abordagens .....                        | 27 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | 33 |
| REFERÊNCIAS.....  | 36 |



## INTRODUÇÃO

A Teologia da Libertação há muitos anos sofreu – e ainda sofre – um enfraquecimento que produziu a diminuição, ou mesmo dificuldade, de acesso à sua presença em espaços sócio-eclesiais, ao menos da forma significativa como ocorreu no período das décadas de 1960 e 70. O entendimento de sua supressão em diversos âmbitos sociais pode levar ao pensamento de uma possível desatualização, tendo em vista o conturbado histórico da TdL<sup>1</sup>, os diferentes contextos sociais enfrentados na América Latina desde sua criação e o surgimento de novas teologias progressistas que contemplam questões sociais pertinentes para o continente na contemporaneidade. É justamente no avanço do neoliberalismo no continente latino-americano e no surgimento de novas formas de resistência popular que temos alguns dos motivos para compreender a necessidade de ressignificar a Teologia da Libertação e tudo o que ela se propõe a ser e fazer junto com os/as pobres. Aqui, olhamos para essa necessidade à luz do que nos inspiram as correntes decoloniais de pensamento sociológico; compreender a partir do Sul<sup>2</sup> outras formas de viver, pensar, fazer ciência e, por que não, saberes de fé.

A construção de conhecimento e, portanto, a(s) teologia(s) não se faz(em) de forma neutra – especialmente em se tratando da Teologia da Libertação – mas de forma engajada e localizada, para utilizar os termos de Haraway (1995), a partir da realidade que vive seu/sua produtor/a. Da mesma forma, a construção deste trabalho. Pensar na trajetória de um indivíduo que, desde muito jovem, questionava imposições, fatos dados ou determinações externas a si e que, ainda no Ensino Fundamental, questionava em tudo o que seria a imagem de um “Deus” que lhe foi ensinada, a partir de vivências no coletivo e no adentrar da academia, passou a traçar um caminho de (re)descoberta de sua fé, necessidade de luta e de um conhecimento que embasasse seu sentir.

---

<sup>1</sup> Abreviação para Teologia da Libertação.

<sup>2</sup> Aqui, pensar a partir do Sul compreende mais do que localizações geográficas, mas permitir que as histórias de povos que, no curso da colonização foram mortos, ignorados ou invalidados, possam ser resgatadas para a constituição de novos saberes e definições. Nas palavras de Boaventura Santos et al (2016), pensar a partir do Sul sugere “uma proposta de expansão da imaginação política para lá da exaustão intelectual e política do Norte global, traduzida na incapacidade de repensar o mundo a partir de saberes e práticas do Sul Global e desenham novos mapas onde cabe o que foi excluído por uma história de epistemicídio” (SANTOS et al, 2016, p. 15).

Desde os 13 anos integrei grupos de pastoral juvenil<sup>3</sup> na instituição confessional de que fiz parte como estudante, voluntária e, após, como funcionária. Essa participação em grupos de jovens me fez crescer em autoconhecimento, consciência e abertura a um mundo que não fazia parte de quem eu achei que era. Minha família nunca foi religiosa, nunca frequentei missas ou fiz catequese, apesar de ter sido batizada quando nasci. Quando adolescente, sentia muita raiva de tudo e todos/as, sem necessariamente encontrar uma explicação para tanto. Quando comecei a frequentar a Pastoral Juvenil Marista, no colégio em que estudava, passei a ter vivências grupais que começaram a me fazer entender, ou mesmo questionar, o que eu entendia por fé, religiosidade e espiritualidade.

Sem ter necessariamente palavras para explicar o sentimento de pertença que guardava em mim, minha caminhada de amadurecimento pastoral<sup>4</sup> foi crescendo, passando a significar serviço, partilha, coletividade e engajamento sociopolítico. Encontrei, assim, outras formas de construção de fé que não aquelas que conhecia até então, de vivência de uma devoção descolada da realidade, compreendendo Deus e a Igreja como espaços intocáveis e a própria fé como um processo de purificação do ser. Passei a compreender minha religiosidade a partir do encontro de Deus nas pessoas, nas relações, na luta e construção coletivas, me afastando, portanto, da devoção restrita a um espaço físico sacramental.

Foi quando, no quinto semestre da graduação em Ciências Sociais, cursei a disciplina de Religiosidades Contemporâneas, ministrada por Emerson Giumbelli, orientador deste trabalho, e realizei a construção de um relatório e seminário sobre um tema articulado com as leituras da cadeira, que o estudo acadêmico encontrou um sentido mais profundo. Eu iria dar nome à experiência de fé que tanto me tocava: estudar e produzir sobre a Teologia da Libertação.

---

<sup>3</sup> Grupos de pastoral juvenil, ou mesmo grupos de jovens, são espaços pastorais formados por jovens cristãos/ãs, ou com alguma identificação grupal, que fomentam o autoconhecimento e amadurecimento na fé legada pela Igreja Católica, a partir de encontros e roteiros místicos e de partilhas de vida. “Os grupos de jovens são um recurso pedagógico na educação da fé e também representam um passo à frente em termos de continuidade” (CNBB, 2007, p. 88, n° 158).

<sup>4</sup> Em contextos de grupos pastorais cristãos, o conceito de amadurecimento na fé representa o processo que o/a jovem, agente de pastoral ou adulto passa ao longo de sua trajetória, no sentido de aprofundamento com o sagrado, a dimensão transcendente. Como define o documento da Pastoral Juvenil Marista, sobre amadurecimento na fé: “Quando falamos de processo, isto é, do caminho e do amadurecimento na fé, não nos referimos a algo parado ou automático. Antes, ele tem começo e história a ser vivida. Pode ser cultivado ou pode ser esquecido, mas não pára. Assim, como podemos descobrir aquilo que nos fez crescer ou diminuir no amor, assim é o caminho da fé em cada um de nós.” (UMBRASIL, 2008, p. 24, n° 7).

A partir desse contato pessoal, o interesse por uma aproximação mais teórica e metodológica se fez presente na minha vida. Destaco o caráter teórico pois acredito que, a partir da caminhada coletiva no período que compus grupos de pastoral, vivenciei muito do que é traduzido em palavras pelos teólogos da libertação. Essa trajetória me fez ansiar por aproximar minha área de formação com aquilo que tenho em mim em termos de relação com o transcendental. Assim surgiu o tema deste trabalho; como uma forma de analisar sociologicamente minha experiência de fé enquanto pessoa, jovem participante de grupos pastorais e identificada como leiga de um carisma de uma instituição confessional católica. Aqui, porém, não basta apenas analisar sociologicamente, mas à luz das correntes decoloniais que se fazem presentes na América Latina desde algumas décadas.

A Teologia da Libertação é uma corrente teológica cristã desenvolvida na América Latina entre as décadas de 1960 e 1970, a partir de reflexões e análises de religiosos que buscavam introduzir nas práticas e estudos cristãos dimensões voltadas para a preocupação com questões sociais e a intrinsecabilidade da fé com a realidade do povo. Questionando, ou mesmo rompendo com conceitos tradicionais da instituição católica, a vertente apresenta caminhos de luta por direitos humanos, equidade social e bem-estar coletivo, baseados nos preceitos cristãos de justiça, igualdade e direito à vida digna. Compreende que a fé por si só não deve estar deslocada daquilo que vive o povo, em especial as pessoas mais empobrecidas; a fé e a própria Igreja devem estar encarnadas na realidade dos/as oprimidos/as para além da dimensão da caridade, com a intenção de ser caminho para a libertação de realidades que oprimem econômica, social e racialmente. Segundo Baptista (2016), portanto, “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” (BAPTISTA, 2016, p. 491).

Partindo do contexto de surgimento da TdL como uma teologia católica de perspectiva progressista – que ao passar do tempo se torna ecumênica – pautada na libertação das diversas opressões causadas pela construção histórica de colonização dos povos latino-americanos, entendo que ela está diretamente relacionada a questões decoloniais e, nesse sentido, busco compreender de quais formas as duas vertentes se encontram, dialogam e se relacionam. Tendo em vista essas convergências, na contramão de tentativas de desqualificação e enfraquecimento,

localizadas política e historicamente, pretendo me dedicar à demonstração teórica da atualidade da TdL, a partir de uma perspectiva sociológica da decolonialidade.

Por si só, as vertentes decoloniais caracterizam-se como uma forma de propor epistemologias que estejam alinhadas com a superação da colonialidade do poder, do saber e do ser abordadas por diferentes grupos e teóricos/as na história (BALLESTRIN, 2013). Tendo em vista a constituição da TdL e as vertentes decoloniais, que se propõem a construir saberes críticos, com suas características específicas, alinhadas com a realidade latino-americana como povo oprimido, pretendo me deter aos estudos do Grupo Modernidade/Colonialidade, que visam

instaurar uma relação orgânica com os modos de resistência, visões de mundo e utopias dos povos e grupos sociais que sofreram ao longo da história um reatualizado processo de silenciamento que tem na globalização neoliberal sua face mais contemporânea (FREITAS, 2018, p. 146).

O M/C<sup>5</sup> compreende, portanto, que a construção do conhecimento crítico no continente deve ser pautada a partir da realidade histórica de seus povos, por sua vez marcada pela colonização, escravidão e opressões sistêmicas que se estendem ao longo dos séculos, buscando superar o olhar eurocêntrico imposto e reforçado por estruturas coloniais mesmo nos tempos considerados modernos.

Conforme citado anteriormente, a TdL sofreu historicamente diversas tentativas de deslegitimação, advindas de diferentes instituições, dentre elas, a própria Igreja Católica enquanto instituição. Na década de 1980 a TdL foi condenada pelo Vaticano como uma teologia que buscava superar preceitos estabelecidos pela Igreja, tornando-se, de certa forma, “desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, s. p.). Algumas das características condenadas através do documento publicado pela Santa Sé e escrito pelo então prefeito da congregação Cardeal Ratzinger, que mais tarde se tornaria o Papa Bento XVI, podem ser citadas como o deslocamento do entendimento de pecado como algo individual para a dimensão coletiva, a compreensão da transcendentalidade religiosa e a aproximação com o pensamento marxista (*idem*).

Essa declaração negativa por parte da Igreja Católica e uma série de outras ações no sentido da condenação – como o silêncio obsequioso imposto a religiosos teólogos da libertação, proibindo-os de publicar obras e falar publicamente sobre a TdL – contribuíram para o enfraquecimento desta teologia nos espaços eclesiais que

---

<sup>5</sup> Abreviação para Grupo Modernidade/Colonialidade.

antes ajudava a construir, como nas próprias Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)<sup>6</sup>. Existem ainda outros fatores que são pistas desse enfraquecimento, segundo Sofiati (2013):

O movimento carismático, considerado uma tendência católica modernizadora conservadora, é o setor que aproveitou com sucesso os pontificados de João Paulo II e Bento XVI. No Brasil, ele tem crescido de forma acelerada na última década por meio de uma estratégia agressiva de ação nos meios de comunicação, principalmente na tv e no rádio. Além disso, suas comunidades de vida e aliança tornaram-se alicerces e centro de difusão de uma visão religiosa frontalmente oposta aos preceitos do cristianismo da libertação (SOFIATI, 2013, p. 221)

Historicamente, o ápice e o enfraquecimento da TdL são anteriores à tomada de força dos estudos teóricos sobre decolonialidade na América Latina. Práticas decoloniais, como a própria TdL, já existiam antes da consolidação do M/C na década de 1990, por exemplo. Assim, o desenvolvimento teórico do grupo é uma perspectiva posterior ao enfraquecimento eclesial das práticas da TdL, podendo ser uma contribuição importante para sua resignificação nos dias de hoje, principalmente para grupos de movimentos sociais e de Igreja.

A ascensão de um Papa latino, que fala sobre uma Igreja enlameada (FRANCISCO, 2013)<sup>7</sup>, vive uma teologia a partir dos/as pobres<sup>8</sup> e advém de um espaço marcado por essas opressões, e a existência de grupos que experienciam essa teologia a partir da forma de pensar sua fé, é a própria comprovação de que a TdL é atual. Se situamos historicamente a teologia, no século XXI, na América Latina, os problemas para a Igreja deveriam ser outros, ter outra roupagem. A fome, miséria, desemprego são problemas para a TdL, pois estes são as principais questões que

---

6 Como entendimento do que são as Comunidades Eclesiais de Bases temos que: “A comunidade de base é um pequeno grupo de vizinhos de uma mesma comunidade (favela, aldeia ou zona rural popular) que se reúnem regularmente para rezar, cantar, celebrar, ler a Bíblia interpretando-a conforme o contexto de sua própria existência. Paulatinamente, as discussões e atividades da comunidade ampliam-se, em geral, com a ajuda do clero, e começam a incluir tarefas sociais: luta pela moradia, eletricidade, esgoto ou água nos bairros urbanos, lutas por terra no campo, contribuindo para a formação ou o desenvolvimento de diversos movimentos sociais.” (SALES JR. e AGUIAR, 2020, p. 110).

7 Segundo Sales Jr. (2020), “O novo pontificado representa uma mudança profunda em relação à atitude de rejeição, denúncia e repressão que predominou nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, criando condições favoráveis para um novo período de florescimento do Cristianismo da Libertação, num momento de agudo retrocesso político, econômico e social nos países latino-americanos, com participação ativa de setores conservadores das igrejas cristãs, principalmente evangélicos, em especial, pentecostais” (p. 114)

8 Aqui não caberá discutir se é possível categorizar Francisco como adepto à Teologia da Libertação, apenas que sua ascensão, como Papa latino, favorece o olhar para a atualidade da teologia dentro da Igreja.

assolam a vida do povo. O mesmo acontece e importa para o olhar decolonial e, dessa forma, é possível dizer que a Teologia da Libertação, por si só, nasce da decolonialidade.

O conceito de pecado também é um elemento constituidor de diferenças entre a teologia estabelecida por comunidades e pensadores/as da libertação e da teologia hegemônica da Igreja Católica Instituição, europeia e colonizadora, estabelecida pelo alto clero presente no Vaticano. Para a Teologia da Libertação, o pecado não se estabelece como individualizado, a ser superado pelo indivíduo de forma a se purificar para garantir a vida eterna. Nesta abordagem, o pecado é estrutural, tem a ver com o sistema, dentre ele o capitalismo. O pecado maior não são as ações individualizadas, mas as estruturas que levam os indivíduos a agirem pecaminosamente através da morte do/a outro/a, da ganância pelo lucro que gera exploração, do racismo etc. Deste modo, o pecado não pode ser somente individualizado, assim como a responsabilidade pela libertação dessas opressões. A categoria descrita não é necessariamente o foco da TdL, mas ajuda a elucidar a compreensão do deslocamento da análise do pessoal para o estrutural.

Tendo em vista essas elucidações, o presente trabalho está composto a partir de três capítulos. No primeiro deles procuro abordar os principais elementos dos contextos social e eclesial na América Latina no período de surgimento da Teologia da Libertação; quais foram os acontecimentos que impulsionaram sua criação e desenvolvimento e a nova roupagem assumida pela Igreja Católica naquele momento de preocupação com questões sociais. Além disso, discorro sobre alguns dos conceitos basilares para a TdL, que contribuem para entendermos sua formação e posicionamentos.

No capítulo de número dois, evidencio o surgimento do Grupo Modernidade/Colonialidade e as suas principais linhas de pensamento, principalmente a partir de três de seus expoentes mais significativos, Mignolo, Dussel e Quijano. Já no último capítulo, tendo em vista as demonstrações feitas no decorrer do trabalho, apresento três principais pontos de aproximação entre as vertentes abordadas. Utilizando de estudos do teólogo Carlos Alberto Motta Cunha, que aborda o conceito de teologia decolonial, busco evidenciar as possibilidades de contribuição dos estudos decoloniais à Teologia da Libertação.

Tendo em vista meu interesse e aprofundamento nos estudos sobre o tema desse trabalho ter se dado já há algum tempo, desde meados da graduação, grande parte da bibliografia aqui utilizada já havia sido recolhida, catalogada e arquivada, de forma a servir como repositório próprio para consulta no processo de escrita. Realizei o levantamento bibliográfico complementar através de busca nas ferramentas virtuais *Google Acadêmico* e *Scielo*, utilizando como palavras-chave “Teologia da Libertação e decolonialidade”, “opção decolonial”, “teologia e América Latina”, “Concílio Vaticano II”, “Grupo Modernidade/Colonialidade”. Os critérios de seleção contaram com a abordagem utilizada em cada trabalho, de forma a me subsidiar mais adequadamente aqueles que desenvolvessem sobre o a formação da TdL e do M/C, assim como sobre suas principais ideias e concepções. Além disso, contei com o recorte de autoria, privilegiando autores clássicos da perspectiva decolonial do M/C, ao passo que escolhi uma mescla entre clássicos e contemporâneos sobre a Tdl.

A partir do levantamento bibliográfico e de análise aproximativa, este trabalho tem o intuito de ser um primeiro esforço nos meus estudos sobre teologia, pensamento decolonial e formas populares de pensar o fazer teológico e de fé na América Latina.

## CAPÍTULO 1 – A Teologia da Libertação

Para contextualizar o surgimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação como uma articulação possível para pensar formas outras de compreender fé e Igreja na América Latina, é necessário voltar algumas décadas antes das primeiras publicações diretas sobre o tema, que são marcadas principalmente pelos escritos do padre peruano Gustavo Gutierrez (1971, 1981, 1983), para quem a Igreja sempre teria falado do/a pobre, importando apenas de que forma falar. Compreender o contexto histórico-ecclesial no continente permite visualizar onde os caminhos para essa teologia começaram a ser traçados.

Três são os eventos de principal importância para compreender-se e situar-se no contexto da igreja latino-americana que favoreceu o surgimento da TdL como uma opção teológica de vida pelos/as pobres/as. A linha do tempo desta caminhada se situa a partir da concretização do Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965, passando pela Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, conhecida como Conferência de Medellín, em 1968, e culminando, enfim, na Terceira Conferência do Episcopado Latino-Americano, a Conferência de Puebla, em 1979. Sendo todos movimentos convocados pela Igreja Católica enquanto instituição, são passos dados para a abertura dela mesma para os assuntos do mundo, que a cercam, interpelam e a convidam a ser para além de seus muros, como hoje convoca Papa Francisco:

Naquele «ide» de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos somos chamados a esta nova «saída» missionária. Cada cristão e cada comunidade há-de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (FRANCISCO, 2013).

Para Sales Jr. e Aguiar (2020), além do Concílio Vaticano II, que foi convocado pelo Papa João XXIII e contou com a participação de bispos de todo o mundo, trazendo para diálogo os temas mais emergentes para a Igreja daquele tempo, em 1959 iniciava a Revolução Cubana, outro evento histórico importante para contextualizar a emergência de categorizações “em prol de uma ‘igreja dos pobres’ na América Latina” (SALES JR. e AGUIAR, 2020, p. 105).



A partir da realização do Vaticano II, movimento pastoral, ecumênico e de diálogo, como caracteriza Libanio (2005), a Igreja se abre para as mazelas e necessidades do mundo, dos/as pobres e oprimidos/as. E, mais do que isso, busca dar respostas para si mesma referente àquilo que emerge no seio da realidade social. Este foi um evento que buscou ser uma virada na forma de encarar e pensar o mundo teologicamente. “Nessa virada, a Igreja passou a dialogar com a Modernidade e a buscar discursar sobre Deus a partir da realidade histórica e existencial do homem contemporâneo.” (GONÇALVES, 2018, p. 102-103). Este homem – e mulher – mais do que moderno, é o povo oprimido, que tem a face do Jesus Cristo pobre e marginalizado. Ou seria Cristo a ter a face do povo pobre e marginalizado?

Faz-se importante para os fins desse trabalho a conceituação da categoria pobre. Mais do que uma classe social, o pensar pastoral aborda o conceito como grupo de força histórica que, apesar das opressões, tem sede e possibilidade de construção de justiça e vida digna. Segundo Steil (1999),

(...) fala-se de igreja dos pobres em oposição à igreja institucional, comprometida com o processo colonizador e com o status quo. Ou ainda, de uma igreja que se pensa a partir de uma base social e leiga, articulada no movimento popular e voltada para a libertação dos oprimidos (...) (STEIL, 1999, p. 1).

Para Dussel (1984), “o pobre é realidade e igualmente ‘categoria’: é a nação dominada, a pessoa dominada, a mulher oprimida, o filho domesticado enquanto *exterior* à própria estrutura de dominação” (DUSSEL, 1984, p. 19).

A partir das definições atribuídas pelo Concílio, emerge a necessidade de um olhar ainda mais localizado para as diferentes realidades mundiais e, portanto, para a realidade latina e caribenha. Eis que surge a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, ou conferência de Medellín, como uma convocação do Papa Paulo VI, com o objetivo, segundo Siqueira et al (2018), de “ler a realidade latino-americana à luz do Concílio Vaticano II”. Os bispos presentes teriam feito mais do que isso: teriam lido o Concílio à luz da realidade latino-americana. (SIQUEIRA et al, 2018, p. 649)

Dessa forma, a Conferência de Medellín tratou de

(...) dar ao Concílio um caráter contextual neste continente, tomando o homem contemporâneo e concretizando-o à realidade continental. Com isso, o homem contemporâneo do supracitado Concílio é o pobre que sofre injustiças sociais e diversos tipos de violência, os trabalhadores do campo e da cidade que são explorados pela força do capital, os jovens que são tolhidos de seu futuro, as culturas autóctones que sofrem o etnocídio,

as crianças que são impedidas de educação escolar e tantas outras situações de marginalização e opressão. (GONÇALVES, 2018, p. 103).

Passa-se pelo objetivo da interpretação da realidade latino-americana, à luz do que indicava o Concílio Vaticano II, e com o olhar para as diferentes realidades oprimidas do continente. Não bastava mais ser Igreja fechada em si, mas atenta e preocupada, interpretando teologicamente as realidades de opressão e luta de seu povo.

Por fim, temos Puebla, conferência que buscou dar continuidade à Medellín, após dez anos de práticas e vivências daquilo que foi indicado inicialmente pelo evento antecessor. Também convocada por Papa Paulo VI, Puebla seguiu com o método de encarar a realidade, que muito caracteriza os movimentos pastorais de juventude e do meio popular, o método Ver-Julgar-Agir. Assim, seus documentos principais reforçam o eixo principal da opção preferencial pelos/as pobres, indicando as bases da TdL.

Seguindo na compreensão contextual, de forma mais ampla enquanto sociedade, para além dos muros da Igreja, o continente latino-americano entre 1960 e 1980 era marcado pelos diferentes regimes autoritários e ditaduras militares que cerceavam direitos políticos e civis em diversos países, alinhados à lógica hegemônica e liberal dos Estados Unidos da América e das classes dominantes. Aqui, a Igreja passa a ter um papel social de luta contra esses regimes políticos de opressão, como é expresso no caso dos padres dominicanos que, no Brasil e em outros países latinos, se opuseram à ditadura militar, sendo presos, torturados e mortos, enquanto buscavam lutar pela liberdade do povo. Alguns dos feitos dos frades da congregação junto às esquerdas e nomes como Carlos Marighella são contados por Frei Betto em seus registros no livro *Batismo de Sangue* (1987), em que narra com ternura as lembranças da resistência junto aos companheiros de luta, cárcere e sacerdócio. Em suas palavras,

Acolhíamos pessoas filiadas a tendências políticas diversas que, por se colocarem em oposição ao regime, eram perseguidas. Esse apoio caracterizava-se sobretudo em guardá-los em locais seguros, transportá-los de uma cidade a outra e tranquilizar suas famílias. Dentro de nossas possibilidades e de nossa condição de religiosos, ajudávamos pessoas sob o risco de prisão, de tortura e de morte. (BETTO, 1987, p. 49)

Segundo Steil (1999), essa ação militante por parte de setores da Igreja, se concretiza como uma ação crítica às situações do mundo e o seu próprio envolvimento frente a elas.

(...) os agentes da Teologia da Libertação procuram alinhar a prática religiosa e política da instituição com os movimentos de contestação aos regimes militares autoritários e com os críticos ao sistema capitalista dependente. Este alinhamento, por sua vez, vai exigir que estes agentes façam a crítica da própria instituição católica, tanto em relação ao seu compromisso histórico com as elites dominantes do país, quanto ao lugar marginal que os pobres sempre ocuparam na igreja, embora constituíssem a sua base de sustentação social e política (STEIL, 1999, p. 2).

Este é o terreno em que nasce a Teologia da Libertação. Em um contexto que pedia respostas sobre, segundo Boff, como ser cristão num mundo de empobrecidos/as e miseráveis. “O tempo das reformas no sistema já passou; importa um processo de libertação no qual os pobres recuperem sua dignidade aviltada e ajudem a gestar uma sociedade, não necessariamente rica, mas justa e mais fraterna” (BOFF, 1981, p.39). Essa libertação, como apontado por Steil na passagem acima, também deve passar pela Instituição Católica, que assume o compromisso legado pela figura de Jesus Cristo.

Dessa forma, o crescimento de um Cristianismo da Libertação – que, para Sofiati (2013), seria o conjunto de grupos, expressões e lideranças pastorais/eclesiais que seguem a linha da Teologia da Libertação e suas práticas – se dá de forma localizada e pautada em contextos eclesiais e sociais maiores que práticas de fé isoladas e individualizadas, se tornando um “movimento religioso no qual os pobres deixaram de ser apenas objeto de caridade dos fiéis da igreja para serem sujeitos da sua história, em busca de emancipação.” (SALES JR. e AGUIAR, 2020, p. 100). Já para Lowy (2016), o conceito de Cristianismo da Libertação é mais apropriado por ser “mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘Igreja’ e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática.” (LOWY, 2016, p. 74). Essas questões ajudam a refletir o fato do movimento de libertação social dentro de uma perspectiva religiosa não se findar em si mesmo, gerando novas concepções e formas de entendimento. Em todo o caso, seguiremos pensando a partir daquilo que diz respeito a pensamento teológico da libertação.

A TdL se dá alinhada à ação crítica de agentes pastorais, teólogos/as, padres, religiosos/as, leigos e leigas para construir uma práxis que vá além do discurso religioso e penetre na vida daqueles/as que se sentem chamados/as a fazer seu caminho de libertação – aqui, vale lembrar, não se trata de uma libertação espiritual, mas das condições humanas e dos sistemas de opressão a que as pessoas estão submetidas, da mesma forma que mobilizar o conceito de pobreza não significa falar

sobre uma pobreza espiritual. Boff (2011) bem evidencia que “a Teologia da Libertação não caiu do céu nem foi inventada por algum teólogo inspirado. Mas emergiu do bojo desse movimento maior mundial e latino-americano, por um lado político e por outro eclesial.” (BOFF, 2011, s.p.).

Para nos aprofundar no entendimento da TdL, é preciso também esmiuçar categorias que compõem seu pensamento teológico, como os conceitos de Reino de Deus, Igreja do povo de Deus e a própria categoria de pobre, esta última já havendo sido definida neste trabalho. Vale ressaltar que para essa teologia, as categorias e conceitos mobilizados são apenas apoio e facilitação para sua organização teórica, sendo, portanto, posterior à experiência do povo; a TdL se dá a posteriori à realidade que já estava presente no contexto social da América Latina, ajudando a ser instrumento de significação para o povo.

Começamos então pelo conceito de Reino de Deus. Utilizada amplamente dentro de espaços pastorais e de experiências populares de fé, é uma categoria “(...) concebida em oposição dialética à Igreja enquanto instituição, como uma forma de relativizar seu papel histórico. A Igreja é vista, então, como sacramento ou sinal do Reino, este sim, tomado como valor absoluto e transcendente.” (STEIL, 1999, p. 4, n. 3). O conceito mobiliza a expressão terrena daquilo que Deus teria de interesse que seu povo vivenciasse, de forma a ser o Reino de Deus a construção contínua de responsabilidade do povo cristão. Contínua, pois se faz do mesmo modo que a utopia, que se afasta a cada passo mais próximo que damos em direção a ela, no sentido de não permitir que paremos de caminhar (GALEANO, 2011, p. 230). Assim, o Reino de Deus é a própria concretização na terra de um mundo livre de opressões e injustiças, tendo em vista que Deus quer que todos tenham vida e vida em abundância (BÍBLIA, 2012, Jo 10, 10). Mais uma vez podemos visualizar o porquê de os processos teológicos e de fé do cristianismo da libertação se darem no plano concreto e real, interpelando na realidade e na vida das pessoas, e não apenas no plano espiritual de relação vertical com o transcendente.

Para Sales Jr. e Aguiar (2020), em seu surgimento,

a categoria “povo de Deus” tinha o potencial de sintetizar e simbolizar as lutas de setores marginais e periféricos da Igreja que, naquele tempo, buscavam superar a concepção jurídica, verticalista e autoritária da hierarquia eclesial. O catolicismo social, a democracia cristã, os movimentos de Juventude Universitária Católica (JUC) e Juventude Operária Católica (JOC), a Ação Católica, movimentos populares educacionais (Brasil), comitês para promoção da reforma agrária (Nicarágua), federações de camponeses cristãos (El Salvador), as comunidades de base, o novo movimento

missionário no clero jovem e a renovação litúrgica com a participação dos fiéis forneceram as condições concretas para a afirmação teológico-política do “povo de Deus”. De fato, eram os primeiros textos de uma teologia-política latino-americana (SALES JR. e AGUIAR, 2020, p. 106).

Na Teologia da Libertação, assim como para a opção decolonial, outro termo importante é aquele que mobiliza a alteridade, a cultura em sua realidade, presente no/a outro/a. “A luz profética da fé permite descobrir por trás da aparência da *máscara* do oprimido ou alienado o *rostro* do Outro, no escravo do Egito o homem livre, no ferido ou assaltado junto ao caminho a Exterioridade da pessoa humana.” (DUSSEL, 1984, p. 19). A colonialidade categoriza o “outro” – e o categoriza como sub-desenvolvido, emergente, 3º mundo – mas não o enxerga e valida em sua integralidade. Aqui, a fé libertadora, sim. É sobre ver e entender o/a outro/a oprimido/a como alguém a fazer seu caminho de libertação, como indivíduo; como alguém e não como objeto. E mais, é compreendê-lo como “sujeito do processo de libertação, contra os privilégios dos poderes seculares ou eclesiásticos que pretendem dominá-los.” (SALES JR e AGUIAR, 2020, p. 108).

Essas conceitualizações tornam possível estabelecer características fundamentais para a compreensão desta teologia. Como um avanço a partir dos parâmetros tradicionais do catolicismo, a TdL quebrou a visão de separação do espírito e corpo; dessa forma, a espiritualidade não está fora do corpo, da existência, da experiência, mas se dá a partir dela. Assim, o ponto central da TdL não é a teologia em si, mas a realidade; a realidade de escravidão, pobreza, exploração, de morte, que urge em ser ressignificada no processo de libertação dos povos que sujeitam, sendo a fé um instrumento para tal processo.

É a partir da Teologia da Libertação que a teologia em si assume sua condição de classe, de forma a assumir um lado, o lado dos/as pobres, utilizando “o materialismo histórico para compreender e analisar o desenvolvimento das categorias ‘pobre’ e ‘povo de Deus’ em estudo e sua relação com os discursos constituintes dos diferentes atores sociais: classes, intelectuais, igreja, povo.” (SALES JR. e AGUIAR, 2020, p. 101). Para Sofiati (2013), é assim que “o marxismo é empregado, principalmente, na crítica às desigualdades sociais e diferenças de classe.” (p. 216).

Apesar das tentativas de descrédito, do avanço de políticas neoliberais no contexto latino-americano e o enfraquecimento do socialismo no mundo, após o fim da URSS, os teólogos da libertação

(...) continuaram compartilhando o compromisso básico com a luta dos pobres pela autoemancipação e, assim como ocorreu com os intelectuais da esquerda, buscaram desenvolver uma teologia crítica que fosse além da teoria marxista, procurando dialogar com as forças emancipatórias presentes nos movimentos sociais contemporâneos. Isso levou a afinidades e diálogos com o desenvolvimento dos estudos subalternos e decoloniais na América Latina. Em vista disso, o que vem a ser os “pobres”, sua luta e os meios para alcançar a autoemancipação passou por transformações significativas. (SALES JR. e AGUIAR, 2020, p. 112).

Nesse sentido, se faz necessária a reflexão da possível atualidade da Teologia da Libertação, mesmo que de forma ressignificada. De fato, a TdL não é a mesma de quando foi forjada; muitas de suas estruturas, como as próprias CEBs, sofreram alterações, enfraquecimentos e/ou adaptações. O mesmo ocorreu com o mundo e o contexto sociopolítico latino-americano. Pensar a Igreja na América Latina e no mundo requer o acompanhamento dos acontecimentos históricos, das realidades e necessidades emergentes em cada espaço. Aqui, vale pensar naquilo que hoje a Teologia da Libertação teria a oferecer para o Sul Global como espaço de saberes historicamente oprimidos e que hoje continua a sofrer diferentes formas de subjugação.

Neste capítulo busquei apresentar alguns elementos importantes que compuseram o contexto sócio eclesial da América Latina que favoreceu o surgimento da Teologia da Libertação como espaço de reflexão sobre realidades sociais. A partir de alguns dos conceitos mais importantes para esta teologia, desenvolvi sobre o novo olhar que setores da igreja se propuseram a ter, afirmando sua opção preferencial pelos/as pobres.

## **CAPÍTULO 2 – Estudos decoloniais do Grupo Modernidade/Colonialidade**

Ao longo deste capítulo, buscarei abordar a formação do Grupo Modernidade/Colonialidade, que apresenta para a América Latina o olhar decolonial para a construção de saberes. A partir da apresentação de argumentos de três de seus principais membros, apresentarei em linhas gerais o que o grupo tem a contribuir para o diálogo sobre o viver, enxergar e produzir a partir da lógica decolonial.

Tendo em vista as discussões científicas acerca da construção do conhecimento como um constante processo de rupturas e continuidades (KUHN, 2013), os estudos decoloniais do Grupo Modernidade e Colonialidade na América Latina, apresentam uma trajetória de surgimento que remonta aos primeiros movimentos de discussão pós-coloniais surgidos no sul asiático. A partir da aproximação com os debates do Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, estudiosos engajados com a causa dos povos do Sul Global, ao final dos anos 1990, fundam o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, que precede a formação do Grupo Modernidade/Colonialidade e constitui importantes contribuições para essa fundação, com a intenção de desenvolver o olhar teórico e crítico do movimento pós-colonial, a partir da realidade latino-americana.

O impulso para essa fundação se dá a partir de contextos surgidos na América Latina, que exigiram uma nova estrutura e modelos epistemológicos no subcontinente. Em tradução de Santiago Castro-Gómez – um de seus expoentes – do documento “Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”,

O trabalho do Grupo de Estudos Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, inspirou-nos a fundar um projeto semelhante dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. O atual dismantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo e o conseqüente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por sua vez, a mudança na redefinição das esferas política e cultural na América Latina durante os anos recentes levou a vários intelectuais da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanidades. A tendência geral para uma democratização outorga prioridade a uma reconceitualização do pluralismo e das condições de subalternidade no interior das sociedades plurais (Grupo Latino americano de Estudios Subalternos, 1998, p. 70 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 94).

Algumas divergências teóricas entre seus membros, como o entendimento da necessidade de um olhar mais localizado a partir da realidade latino-americana, como o caso do argentino Walter Mignolo, que defenderia que

(...) o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate. A história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense – ele mesmo tendo sido uma colônia nas Américas (BALLESTRIN, 2013, p. 96)

fizeram parte da trajetória do grupo, abrindo margem para novos debates e ressignificações do que pretendiam primeiramente abordar.

Estas “novas” reflexões ajudam a compreender que o olhar decolonial para a América Latina deve ser posicionado a partir de seu contexto histórico-social específico, contemplando sua própria realidade. Se os estudos decoloniais preveem superar a lógica hegemônica da modernidade, que “exporta” ideias, saberes e definições, o mesmo deve acontecer com o posicionamento pós e decolonial. Dessa forma, se os estudos do Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos estão posicionados local e historicamente, o mesmo deve ser feito na América Latina, deslocando o olhar do mundo do outro para o seu próprio, focalizando suas próprias definições e necessidades. É possível dizer que se trata de um posicionamento acerca da necessidade de pensar a partir do Sul, mas do seu próprio Sul.

A partir desse deslocamento teórico surge a renovada criação, portanto, do grupo Modernidade/Colonialidade, que tem como principais estudiosos Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil (BALLESTRIN, 2013). Abordarei neste trabalho mais diretamente escritos de Mignolo, principal fundador do grupo, Quijano e Dussel. Este último, não coincidentemente, é forte expoente também nos estudos do que cunhou como Filosofia da Libertação. Para Escobar (2003, p. 53), os grandes eixos abordados e discutidos pelo grupo incluem

Teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (...) a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre a modernidade e pós-modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; (...) Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos.



Realizando o resgate histórico do período da colonização da América Latina, o grupo M/C desenvolve suas teses a partir de conceitos que são centrais para compreender as dinâmicas e relações sociais e de poder no continente. Como o próprio nome do grupo expressa, a compreensão do conceito de modernidade está intrinsecamente vinculada à colonialidade, de forma que a primeira não existiria sem a segunda.

Para Dussel (2005), o grande marco da Modernidade é o ano de 1492, em que se inicia a invasão e colonização do continente latino-americano por portugueses e espanhóis e a partir de quando o mundo moderno (europeu, ocidental e hegemônico) passa a ser considerado o centro da História Mundial:

Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o lugar de uma só História Mundial (DUSSEL, 2005, p. 27).

Assim,

a centralidade da Europa Latina na História Mundial é o determinante fundamental da Modernidade. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual etc.) são o resultado de um século e meio de Modernidade: são efeito, e não ponto de partida (*idem*).

Se a história mundial passa a ser desenvolvida a partir da invasão da América Latina – aqui, é necessário demarcar o subcontinente, tendo em vista o fato de a colonização da América do Norte ter se dado apenas a partir do século XVII (DUSSEL, 2005) – são as relações e a dinâmica da divisão do trabalho desenvolvidas no processo de colonização que determinarão os caminhos da acumulação do capital e do desenvolvimento do capitalismo no mundo moderno, mas com sua centralidade também muito bem localizada:

(...) essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista (QUIJANO, 2005, p. 110).

Portanto, “O capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado” (*ibidem*).

As histórias, trajetórias e vivências de cada povo do mundo, na sua extensa diversidade, passaram a ser postas sob um mesmo balizador processo de

homogeneização, em que o que é valorizado, a ponto de servir como parâmetro universal, é o que parte do Centro.

Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (*ibidem*, p. 111).

Constitui-se um novo padrão de poder mundial, que dita a partir da Europa aquilo que é válido e necessário de ser seguido por todas as outras realidades – portanto subalternizadas. Assim, se estabelece mundialmente um processo de dupla morte do/a colonizado/a: a primeira está na destruição daquilo que era seu, originário; a segunda se dá a partir da imposição de um novo arcabouço teórico-cultural, de uma realidade externa imposta:

(...) forçaram –também em medidas variáveis em cada caso– os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa (*ibidem*).

Apesar deste intenso processo de extermínio e substituição de realidades, o passado dos povos e nações oprimidas não foram apagados. Na América Latina, “500 anos de regimes coloniais por oficiais peninsulares e, desde os anos 1900, por elites de crioulos e mestiços, não apagaram a energia, a força e as memórias do passado indígena” (MIGNOLO, 2017, p. 3). A potência e resistência dos povos subalternos deste mundo, de modo a lutar constantemente por sua sobrevivência cultural e epistêmica, demonstram por si só o fazer decolonial presente nesses espaços. Modos de organizar experiências subalternas, a partir de suas próprias realidades, tais como os movimentos sociais dos Trabalhadores Sem Terra no Brasil, os princípios do Bem Viver (*sumak kawsay*) nas realidades originárias amazônicas e andinas e tantas outras manifestações sociais e culturais, ilustram a decolonialidade acontecendo na sua mais pura forma; articulada com significados de resistência e sabedorias coletivas.

Para além das experiências práticas, é necessário a consciente sistematização dos saberes, para que, de forma intencionada, busquemos superar as visões eurocêntricas e hegemônicas que insistem em homogeneizar o mundo.

Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da

sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (*Ibidem*, p. 6).

Ainda para Mignolo (2017),

Mais uma vez, a meta das opções descoloniais não é dominar, mas esclarecer, ao pensar e agir, que os futuros globais não poderão mais ser pensados como um futuro global em que uma única opção é disponível; afinal, quando apenas uma opção é disponível, "opção" perde inteiramente o seu sentido (p. 14).

A contribuição dos estudos do grupo Modernidade/Colonialidade para a sociologia, e todas as demais áreas do conhecimento que assim o ousarem, transpassa pela necessidade de uma produção de conhecimento e reflexões localizadas, compreendendo e considerando as realidades específicas do Sul Global, dos povos subalternizados e oprimidos pela lógica hegemônica do capital, da produção cultural e de subjetividades.

O pensamento decolonial nos convida, portanto, a “nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida.”, de forma a ser “tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.” (QUIJANO, 2005, p. 126).

Neste capítulo, procurei desenvolver a trajetória de estudos de grupos descoloniais que ocasionaram na construção do Grupo Modernidade/Colonialidade, apresentando as principais contribuições deste último a partir do olhar de três de seus contribuintes. Além disso, busquei apresentar em linhas gerais o pensamento decolonial, suas provocações para o continente latino-americano e, especialmente, para a produção de saberes neste espaço.

### **CAPÍTULO 3 – A convergência entre abordagens**

Compreender uma teologia produzida a partir de saberes e vivências do Sul Global, como o caso da Teologia da Libertação, aponta por si só para caminhos decoloniais. Dessa forma, se fazem necessárias elaborações a respeito desses elementos em comum às correntes de pensamentos aqui abordadas, de forma que possamos compreender a importância e atualidade repaginada da TdL.

Neste último capítulo, buscarei desenvolver os pontos de aproximação entre as duas abordagens descritas até aqui; o que a Teologia da Libertação poderia dialogar com os estudos do Grupo Modernidade/Colonialidade e vice-versa. Para tanto, utilizarei principalmente os estudos de Carlos Alberto Motta Cunha, teólogo brasileiro contemporâneo, que escreve a partir do século XXI, com suas realidades específicas, e apresenta, dentre outras discussões, estudos sobre teologias decoloniais.

Graduado em Teologia, especialista em Liderança Cristã, mestre e doutor com pós-doutorado em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Carlos Alberto Cunha é integrante do grupo de pesquisa Fé e Contemporaneidade (FAJE-CNPq) e coordenador do grupo Teologia e Contemporaneidade (PUC Minas- CNPq), sendo, atualmente, professor adjunto no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) e no Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa (IFTDJ) da PUC Minas. Dentre seus estudos, transita entre temas como teologia pública, teologia de fronteira e decolonial, de forma a ir ao encontro com o tema deste trabalho.

Dialogando com o autor, não procuro exatamente transformar este trabalho em um levantamento bibliográfico do que foi produzido por Cunha, mas me apoiar em seus estudos para fortalecer aquilo que ao longo destas páginas me proponho a fazer. O autor não aborda diretamente a partir da Teologia da Libertação, mas articula sobre o compromisso e possibilidades de teologias que almejam e podem ser libertadoras e proféticas (CUNHA, 2017).

Entendendo que “o giro decolonial implica na produção de sentido que remete à experiência gerada pela diferença colonial” (CUNHA, 2018, p. 67), podemos atribuir significados aos saberes produzidos a partir de relações coloniais, que hoje se desprendem em lutas simbólicas entre o que que é hegemônico, portanto, válido e verdadeiro, e o que é marginalizado e subalterno.

O autor defende que o fato de que, a partir do pensamento decolonial,

o deslocamento do lócus de enunciação dos centros do sistema moderno-colonial para suas margens, para as fronteiras das diferentes histórias locais não significa negar a importância da ciência e das formas de saberes ocidentais hegemônicas. A configuração-chave do pensamento liminar é pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias. Não se trata também de um relativismo cultural e epistêmico. Esses projetos não são universais e abstratos, mas circunscritos nos limites das diferenças coloniais específicas na formação do sistema-mundo moderno colonial (CUNHA, 2018, p. 69).

Ou seja, localizados no tempo e espaço, como toda e qualquer produção social.

A partir da compreensão do que a opção decolonial nos apresenta, é possível pensar em como cada área do conhecimento pode utilizar desta abordagem para construir seus saberes de forma mais política e socialmente situada e comprometida. Para a teologia, os apontamentos parecem ser de que se necessita de “uma linguagem inclusiva, que se faça compreender para além dos seus domínios; [uma teologia que] dialoga com outras ideias e conceitos, mostrando ao mesmo tempo abertura ao novo sem que para isso precise perder a sua palavra” (CUNHA, 2017, p, 71). É possível, a partir desta colocação, caracterizar a própria teologia de Francisco, que sinaliza a necessidade de uma Igreja em saída dela mesma, ecumênica e aberta ao diálogo inter-religioso (Evangelii Gaudium, 2013).

A teologia de Francisco seria, portanto, o que Cunha descreve como pensamento de fronteira – ou mesmo teologia de fronteira, se mobilizarmos, como o autor, o teólogo alemão Paul Tillich – em que existiria

a consciência de pelo menos dois ambientes separados e/ou ligados por uma linha fronteira capaz de desinstalar pessoas, mundos e conhecimentos da zona de conforto e os provocar a mudanças. Fronteira é espaço de oportunidades, novas possibilidades e desafios (CUNHA, 2017, p. 62).

Dessa forma, uma teologia aberta e progressista, e se formos mais além, uma teologia decolonial, não se fecha nela mesma como a única verdade absoluta, mas está em constante diálogo com frentes externas, com a realidade dos povos e em um processo constante de refazer a si mesma.

É nesse sentido de reconstrução constante que se localiza a Teologia da Libertação. Podemos compreender que aquilo que foi forjado entre 1960 e 80 pelos teólogos da libertação, apesar de ainda fazer parte das bases e preceitos da corrente, sofreu transformações a partir de incidências externas e mesmo mudanças nos contextos latino-americanos com o passar dos anos. Em uma crítica a um dos

expoentes da TdL, Leonardo Boff, Sofiati (2013) sinaliza que a abordagem crítica, vinculada à concepção marxista de classe, foi sendo deixada de lado pelo autor com o avanço de seus escritos. Segundo ele,

em seu livro *Jesus Cristo libertador*, dos anos de 1980, a noção de “pobre” estava profundamente influenciada pela concepção marxista de classe social. Já no livro *Saber cuidar*, escrito nos anos de 1990, houve um distanciamento da noção de classe, uma vez que Boff analisa a questão ecológica sem focar a destruição do meio ambiente provocada pelo sistema de produção capitalista (SOFIATI, 2013, p. 222).

O que é possível de interpretarmos aqui é de fato o deslocamento do pensamento de um dos teólogos da libertação para abordagens mais brandas e menos comprometidas com a construção social crítica que caberia à Igreja a partir do que a TdL apresentava como preceito de libertação junto aos/às pobres em sua fundação. Se os conceitos, pensadores e abordagens se transformam, também podem agregar a si novas concepções que ajudem a ressignificar seus próprios eixos basilares. É nesse contexto que vemos as aproximações entre a opção decolonial e aquilo que a Teologia da Libertação tem como concepção primeira, a fim de identificarmos possibilidades de novo ânimo uma à outra, especialmente no que se refere da primeira à segunda.

Para Cunha (2018), o decolonial tem a acrescentar à teologia o fato de que ele mesmo “revela os mecanismos da colonização e interpela a teologia a se ressignificar diante da modernidade/colonialidade como um saber transmoderno” (CUNHA, 2018, p. 72). Não basta mais se fazer enquanto saber hegemônico a que nada toca ou transforma, mas de se abrir a “expressões de uma razão (saber) subalterna, que foi historicamente silenciada pela imposição de linguagens hegemônicas” (*Ibidem*, p. 74).

Uma teologia cristã responsável não se contenta em propor novas interpretações da mensagem cristã. Ela toma a sério os sujeitos concretos da história. Ela conduz a um certo fazer, isto é, a uma certa transformação da prática dos seres humanos em vista do Reino de Deus. [...] Teologias hermenêuticas que se dedicam a uma reinterpretação fundamental da salvação cristã, a partir deste lugar teológico que é a história como história dos oprimidos, como história daqueles que não têm a palavra. E essas teologias mostraram que o Reino de Deus como reino de justiça e de paz já se inaugura e se experimenta nos processos históricos de libertação humana (GEFFRÉ, 2004, p.55-56 *apud* CUNHA, 2018, p. 73)

A partir das contextualizações realizadas, não apenas partindo de Cunha, mas de autores da Teologia da Libertação e do Grupo decolonial Modernidade/Colonialidade, é possível sinalizarmos as seguintes aproximações teóricas, que podem contribuir para o crescimento de ambas as correntes:

*1. O olhar para o mundo a partir do/a oprimido/a;*

Tendo em vista a opção preferencial pelos/as pobres da Teologia da Libertação e do deslocamento do decolonial para a articulação a partir das realidades subalternas apresentado pelo grupo M/C, ambas as linhas de pensamento apontam para caminhos possíveis de serem traçados interpelando pelos e a partir dos povos marginalizados. Falar do Sul Global é compreender realidades diversas e abraçar aquilo que essas realidades apresentam como possibilidades criativas para solução dos problemas do mundo. Aqui, a lógica não é a visão neoliberal do lucro e da morte de epistemes, mas da pluralidade latina que abraça povos, culturas, natureza e fés.

*2. A compreensão da necessidade de libertação de opressões;*

De acordo com Cunha (2018), “o pensamento decolonial interpela e desafia a teologia a ressignificar as suas próprias categorias com o objetivo de, ao mesmo tempo, libertar-se das amarras colonizadoras e ser uma intelecção da fé pertinente para os dias de hoje.” (p. 63). Dessa forma, o deslocamento do olhar para o/a pobre e subalterno/a prevê a demanda de possibilidades de emancipação dessas realidades. O olhar decolonial não apenas busca compreender as amarras sociais legadas pelo processo colonizador, mas apontar caminhos possíveis para que essas amarras não mais se façam presentes na realidade do povo latino-americano. Se trata de construir coletivamente processos de libertação em que o povo tome para si a responsabilidade de organização para a superação do sistema capitalista de opressões econômicas, raciais e de gênero. A Teologia da Libertação é um dos instrumentos que, através da fé – elemento constitutivo das culturas dos povos latino-americanos – possa levar a essa emancipação.

*3. O entendimento e abertura à pluralidade cultural e diálogo entre diferentes concepções forjadas no Sul;*

“(…) não há como compreender o mundo do outro, principalmente dos marginalizados, se não acolher as suas percepções na concretude da vida.” (CUNHA, 2017, p. 60). Uma Igreja que não está aberta ao diálogo, ao respeito e conexão entre diversas formas de existências e culturas – e, portanto, à comunidade LGBTQIA+, aos povos originários e diferentes movimentos raciais – não pode se dizer universal, ou mesmo útil para a contemporaneidade, pois não está ancorada na realidade social,

que é diversa, mas em um mundo higienizado e fechado em ignorância e preconceito. Uma teologia libertadora deve ser capaz de discernir as características dos tempos, despir-se de julgamentos e, se pretende seguir aquilo que o homem histórico Jesus Cristo legou, viver e lutar pela vida do/a oprimido/a.

O pensamento decolonial faz jus a essas proposições quando “a decolonização epistêmica se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento num esforço de ‘abrir espaço para a possibilidade de ‘outro mundo’, em que muitos mundos coexistirão’ (MIGNOLO, 2007a, p.469 apud CUNHA, 2018, p. 70).” Aqui, a reflexão acerca da diversidade quer se opor ao processo de homogeneização do Norte Global e demonstrar não a resposta alternativa ao eurocentrismo, mas a virtualidade de muitos outros mundos possíveis, sentença necessariamente expressa no plural.

Para utilizarmos o conceito abordado por Ballestrin (2013) e outros estudiosos da decolonialidade, giro decolonial é, portanto, o movimento de deslocar a lógica e o ponto de partida; não olhar para o mundo a partir de cima, do Norte, do centro. Mas desde baixo, como quem entende e enxerga a realidade do/a pobre, do/a favelado/a, do/a marginalizado/a. Olhar o mundo a partir do Sul, da periferia, de baixo como a figura de um Jesus Cristo que se ajoelha para os discípulos e se coloca a serviço, para viver para e com os pobres (BÍBLIA, 2012, Jo 13, 4-14). Daí o conceito Igreja do Avental<sup>9</sup>, que bem evidencia aquilo a que Teologia da Libertação se propõe; entender a fé e a Igreja como instrumentos de serviço no sentido de luta por direitos básicos, de vida digna e emancipação das realidades que oprimem, e não de caridade.

Para Dussel (1984), as contradições da Igreja Católica enquanto instituição se fazem notar de forma que

A Igreja *real*, comunidade *institucional*, nasce *geopoliticamente* no Mediterrâneo oriental, cresce depois no Mediterrâneo ocidental e floresce na Cristandade latino-germânica, a Europa, que com os Estados Unidos e a Rússia é o *centro* geopolítico do mundo atual. Por outro lado, tendo nascido *sócio-politicamente* entre os oprimidos do Império romano, hoje é parte das nações que oprimem os países dependentes periféricos e, frequentemente, se encontra comprometida com as classes dominadoras (em nível nacional), com a cultura dominadora etc. (DUSSEL, 1984, p. 21).

---

<sup>9</sup> Assim como no movimento de Cristo que tira o manto e o faz de instrumento para ajoelhar-se e lavar os pés de seus discípulos, a Igreja do Avental é aquela que se ajoelha e se faz serviço para os/as mais pobres e necessitados/as.



e impulsionam ainda mais para ações politizadas dentro de grupos, mesmo que minoritários, da igreja do povo latino-americano. Dessa forma,

A libertação da América Latina, por isso, é para a Igreja latino-americana (como parte 'dependente' e em parte oprimida da Igreja mundial) o *lugar* da evangelização. Ao mesmo tempo é lugar evangelizador e libertação das classes oprimidas, da mulher, do filho, do 'pobre' de hoje. (*Ibidem*, p. 22).

Assim, a partir dos três grandes eixos citados como possíveis aproximações entre a Teologia da Libertação e os estudos decoloniais do Grupo Modernidade/Colonialidade, podemos visualizar de que forma cada abordagem se constitui e pode articular-se com a outra. Compreender as especificidades de cada vertente auxilia também no entendimento de suas faltas, podendo ser sinal de possibilidades de desenvolvimentos posteriores, que cumpram com as necessidades atuais da construção de saberes e de significações do cotidiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O título deste trabalho faz alusão ao conceito de Epistemologias do Sul, que pode ser caracterizado como “o nome dado à percepção do mundo epistemologicamente diverso. O valor dado a esta alteridade tem o seu lugar não só na academia, como na relação entre o mundo científico e a pluralidade de saberes populares que são externos à ciência.” (CUNHA, 2018, p. 70). O posicionamento terminológico da direção geográfica e conceitual é

concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial como o mundo. (...) epistemologias do sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SANTOS; MENÉSES, 2010, p.19 *apud* CUNHA, 2018).

Dessa forma, o que procurei desenvolver neste trabalho foi sinalizar de que modo duas abordagens epistemológicas nascidas no Sul Global se aproximam e convergem no direcionamento de novas formas de pensar realidades culturais e de fé, atreladas a possibilidades de emancipação social. Indo ao encontro dos propósitos sinalizados por Sales Jr. e Aguiar (2020),

Tomando em consideração esses processos históricos e sua influência no contexto histórico atual, o pressuposto desenvolvido no presente texto é que o reconhecimento pelas ciências sociais das relações de poder que estruturam os discursos e espaços de saber religiosos pode abrir horizontes de compreensão e de rebeldia que propiciem subversões e a construção de discursos e práticas teológico-políticas descolonizadoras e emancipadoras, protagonizadas pelos grupos subalternos. (SALES JR, e AGUIAR, 2020, p. 101).

O fazer social e, portanto, eclesial, em um espaço sócio geográfico como a América Latina, marcado pelo processo colonizador, de escravidão e aparente eterna dependência das grandes potências mundiais, exige a constituição de pensamentos críticos e atuações subversivas. Para tanto, a Teologia da Libertação e o pensamento decolonial se apresentam como possibilidades. Qualquer pessoa, grupo ou coletivo que queira desenvolver esse modo de análise e prática a partir da teologia deve

participar ativamente da realidade analisando primeiramente a situação humana, utilizando todas as fontes culturais disponíveis na busca de identificar as perguntas existenciais para, num segundo momento, demonstrar que a linguagem polifônica dos símbolos cristãos constitui “respostas” possíveis a tais questões (CUNHA, 2018, p. 78).

Uma vez mais, não se trata da única e verdadeira resposta, mas de uma das respostas possíveis.

Desenvolvendo este trabalho, muitas foram as perguntas que se fizeram presentes no decorrer do processo; como fazer trabalho acadêmico falando de Deus? Como falar sobre América Latina sem falar de religiosidade(s)? Sem falar sobre catolicismo? As respostas para tanto foram aparecendo a partir do ofício artesanal enquanto futura cientista social (MILLS, 1982), em que a reflexão a partir daquilo que enxergo e vivo interpela a elaboração dos fatos estudados e absorvidos a partir de meus estudos com meus pares e seus próprios escritos.

Aqui, não objetivo falar de Deus; analiso como o povo pensa Deus. Não busco através da análise da Teologia da Libertação falar puramente do conceito de um transcendente, mas falar do povo e daquilo que o povo fala e constrói sobre o seu transcendental. O sentido da Teologia, portanto, “é compreender o discurso sobre Deus e alcançar o seu sentido para o humano em sua experiência com o Divino.” (CUNHA, 2018, p. 72).

Este trabalho pode abrir margens para a compreensão revisitada do pensamento da Teologia da Libertação e seu significado para o povo latino-americano. Não pretendo extinguir as possibilidades de pesquisa, mas apontar aproximações e a possível – e talvez necessária – atualidade; a TdL está ativa, mesmo que modificada. Aqui, busquei dar breves indícios de que forma ela pode se adaptar aos novos tempos. Possíveis novos desdobramentos podem partir da concepção de que

O conceito de “pobre” foi ampliado, incluindo, além das vítimas do sistema econômico, os oprimidos devido à sua cultura ou origem étnica como índios e negros. A espiritualidade e a religião popular passaram a ter maior atenção. E a situação das mulheres oprimidas nas sociedades patriarcais latino-americanas também vem sendo levada cada vez mais em consideração, inclusive com o desenvolvimento da teologia feminista da libertação. (SALES JR e AGUIR, 2020).

Fica aberta a possibilidade de uma pesquisa de campo, uma futura análise a partir de entrevistas com expoentes atuais da Teologia da Libertação, com agentes de pastorais, membros de Comunidades Eclesiais de Base e do clero brasileiro, a fim de talvez elucidar, de forma mais aprofundada e prática, aquilo que busquei elaborar nestas páginas.

Utilizando as palavras de Acosta (2016), que nos convida a pensar novos mundos possíveis, “não importa apenas o destino, mas também o caminho ou os

caminhos para uma vida digna, garantindo a todos os seres (...) um presente e um futuro, e assegurando, assim, a sobrevivência da Humanidade”. (ACOSTA, 2016, p. 49). Que tal sobrevivência se dê de modo plural, respeitando diversidades e liberdades coletivas; que o processo de sobrevivência desta humanidade possa se dar de modo emancipatório, livrando todos os povos de quaisquer que sejam suas opressões.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos* / Alberto Acosta; tradução de Tadeu Breda– São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 11. Brasília, p. 89-117, 2013.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, 2016.
- BETTO, Frei. *Batismo de Sangue*. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1987.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Ensaios de eclesiologia militante. Editora Vozes: Petrópolis, 1981.
- BOFF, Leonardo. *Quarenta anos da Teologia da Libertação*. 9 de ago. de 2011. Disponível em <<https://leonardoboff.org/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao/>>. Acesso em 27 de out. de 2020
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Evangelização da Juventude*. Desafios e perspectivas pastorais. São Paulo: Paulinas, 2007. (Documentos da CNBB, 85)
- CUNHA, Carlos Alberto. A contribuição da teoria do simbolismo religioso de Paul Tillich à teologia decolonial. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 17, n. 1, 2018
- CUNHA, Carlos Alberto. Teologia com consciência, inconclusa e criativa: disposições necessárias para uma inteligência da fé pública e decolonial. *Revista Eletrônica Correlatio* v. 16, n. 2 , 2017
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas). Colección Sur Sur. CLACSO: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 55-70.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-americana*. Reflexões para uma Teologia da Libertação. São Paulo. Ed. Paulinas, 1984.
- FREITAS, Altieri Dias de. Notas sobre o contexto de trabalho do grupo modernidade/colonialidade *Universidade, Horizontes Utópicos e Desafios Teóricos*. *REALIS*, v.8, n. 02, 2018.
- GALEANO, Eduardo. *Las Palabras Andantes*. Buenos Aires Argentina. 2001.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Do Concílio Vaticano II à Conferência e Medellín. *Revista e Cultura Teológica*. Ano XXVI, n. 9, 2018.

- GUTIERREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação-Perspectivas*. Edições Loyola, 2000 [1971].
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo, 1984.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 07-41, 1995.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- LÖWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina*. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.
- MIGNOLO, Walter. *Colonialidade*. O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n° 94, 2017.
- MILLS, C Wright. *A Imaginação Sociológica*. Zahar: Rio de Janeiro, 1982.
- PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Roma: 2013. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em: 15 de fev de 2022.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas). Colección Sur Sur. CLACSO: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 227-278.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. Roma: 1984. Não paginado. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html)>. Acesso em 10 fev. 2022.
- SANTOS, Boaventura Souza; ARAÚJO, Sara. BAUMGARTEN, Maíra. As Epistemologias do Sul num mundo fora do mapa. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 18, n° 43, p. 14-23, 2016.
- SALES Jr. Ronaldo Laurentino de; AGUIAR, Jórisa Danilla. A fé do povo latino-americano: entre o cristianismo da libertação e as lutas populares. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 40, v. 2, p. 99-121, 2020.
- SIQUEIRA, Giseli do Prado; BAPTISTA, Paulo Agostinho; TEODORO-SILVA, Wellington. A Conferência de Medellín: contexto político-eclesial e a posição sobre a

Educação e a Juventude. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, p. 648-676, 2018.

SOFIATI, Flávio Munhoz. O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 25, n. 1, p. 215-234, 2013.

STEIL, Carlos Alberto. A Igreja Dos Pobres: da secularização à mística. *Religião e sociedade*, v. 19, n. 2, p. 61-76, 1999.

UMBRASIL, *Caminho da educação e amadurecimento na fé: a mística da Pastoral Juvenil Marista*. Comissão Nacional de Evangelização dos Irmãos Maristas; símbolos e painéis Sérgio Ceron. São Paulo: FTD, 2008.