

I Encontro Nacional de Política, Relações Internacionais e Religião: Desafios do Estudo da Religião nas Relações Internacionais – 21 e 22 de fevereiro de 2019 – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

Áreas temáticas: Religião e Movimentos Antissistêmicos Internacionais; Teorias de Relações Internacionais e Religião; Religião e Construção Da Paz.

ASPECTOS DO PENSAMENTO DECOLONIAL NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Maria Eduarda Martins da Silva (UEPB)

Resumo:

A Teologia da Libertação (TdL) que nasceu em um contexto de opressão – na América Latina, durante a Guerra Fria – impulsionada pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín, buscou ser um movimento de emancipação, aproximando religião e marxismo, e contribuiu para a produção de conhecimentos latino-americanos nas ciências humanas e sociais. Ao passo que, a poucas décadas, a teoria ou pensamento decolonial vem tomando fôlego também nas ciências humanas e sociais ao enaltecer os saberes latino-americanos, com sua forte crítica ao eurocentrismo. O presente trabalho tem como objetivo essencial apontar o caráter decolonial da Teologia da Libertação a partir da perspectiva das Relações Internacionais, com abordagem qualitativa, ressaltando a trajetória histórica do giro decolonial, verificando conceitos chaves da Teoria Decolonial a partir de autores latinos como Aníbal Quijano e José Carlos Mariátegui, e identificando aspectos da teoria ou pensamento decolonial aplicados ao movimento e corrente filosófica conhecida como Teologia da Libertação.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, Decolonialismo, América Latina.

Considerações Iniciais

A Teologia da Libertação foi um movimento cristão anti-imperialista, que nasceu na periferia do capitalismo, e tem uma história marcada por lutas e reivindicações em nome da autonomia latino-americana. Não há como falar do desenvolvimento político e sociocultural do continente sem mencionar essa corrente de pensamento, considerando a intima ligação com vários movimentos sociais: aqui no Brasil, a TdL está associada a criação do Partido dos Trabalhadores (PT); a formação da Central Única dos Trabalhadores (CUT); ao Movimento Sem Terra (MST); e as Comunidades Eclesiais de Base (SILVA, 2006, p. 42). Os teólogos da libertação fizeram a Igreja se despir de toda riqueza, abrir os umbrais para os problemas decorrentes da colonização e do desenvolvimento da modernidade capitalista, vendo a face de Cristo no povo.

Antes da formação oficial da TdL, José Carlos Mariátegui reivindicava a importância da religião como dimensão necessária para o desenvolvimento social latino-americano anti-modernista, criticando o eurocentrismo, além de enfatizar a ligação entre “teoria” e “luta”, ao afirmar que “combato, logo existo” (TIBLE, 2009, p. 106). A perspectiva de emancipação de Mariátegui pode ser identificada como um pensamento decolonial, mesmo o autor sendo anterior ao giro decolonial.

As teorias decoloniais se inserem nas pesquisas pós-modernas ao trazerem a proposta de libertação latina, a partir da crítica quanto ao modelo eurocêntrico de conhecimento, incluindo o princípio de neutralidade – modelo estruturado no padrão moderno capitalista, que “coisifica” o ser humano. Após o giro decolonial, observamos uma gama de autores e autoras, de origem latina, que percebem e expõem o antagonismo entre colonizador e colonizado.

Aqui, pretende-se analisar o movimento de emancipação que aconteceu na sociedade católica latino-americana pelo olhar da perspectiva decolonial, além de apontar influências de José Carlos Mariátegui, tanto para o desenrolar da Teologia da Libertação, quanto para as pesquisas decoloniais. O trabalho iniciará com uma breve história da TdL, passando para uma análise da perspectiva de emancipação de Mariátegui – autor que foi fonte de pesquisa de um dos mais conhecidos pesquisadores decoloniais, Aníbal Quijano – que atribui papel importante à religião no processo de libertação latino-americano, além de trazer um breve histórico a respeito do chamado “giro decolonial”, analisando, por fim, as influências da ótica “mariateguiana” e sua perspectiva decolonial na Teologia da Libertação.

Uma Igreja para os pobres

A Teologia da Libertação pode ser entendida como um movimento cristão para a reinterpretação de textos sagrados, dando a estes conotação política – além de espiritual. Baccega, Zanini e Zappia (2011, p. 74) definem a TdL como uma “elaboração teologal surgida na Igreja Católica latino-americana, a partir das tensões dialéticas no seio das sociedades latino-americanas”. Para o teólogo Fábio Régio Bento (2015, p. 6), a Teologia da Libertação foi um “movimento vasto situado na América Central e Meridional, espécie de internacional centro e sulamericana da esquerda católica revolucionária, com origem na década de 1960, nas experiências políticas de emancipação popular”.

Para compreender a origem da TdL, é preciso acentuar que seu desdobramento se deu como resposta aos problemas de um momento histórico específico. A divisão do planeta em dois grandes blocos, liderados pelas duas superpotências que emergiram depois da Segunda Guerra Mundial, e a ascensão da chamada “era de ouro” do capitalismo na década de 1950, incentivaram a Igreja a buscar novas formas de inserção no mundo que se construía. Porém, a era de ouro do capitalismo não representou progresso para a América Latina. Pelo contrário, aprofundaram-se as formas de exploração do continente. Em quase toda a América Latina ocorriam golpes de Estado, e a ascensão de regimes militares impulsionou grupos progressistas a radicalizarem ainda mais seus discursos, principalmente após a influência da Revolução Cubana, em 1959. Além disso, as antigas colônias do século XIX conquistavam sua independência e, às margens do capitalismo, crescia uma consciência de Terceiro Mundo. A partir dessa nova realidade, os anos 1950 e 1960 foram marcados pela ascensão não só de regimes militares, como também de movimentos sociais levantados pelas classes trabalhadoras (SILVA, 2006, p. 27 e 32).

Na América Latina não tinha passado ainda um ano do assassinato de Che Guevara, e estávamos entrando nos anos mais sombrios das ditaduras que mancharam de sangue praticamente todo o continente por quase três décadas. É importante lembrar que a razão para justificar a violência era combater o avanço do comunismo no continente, um fantasma útil para suspender os direitos humanos em favor da doutrina de segurança nacional e da arbitrariedade e violência para quem fosse considerado perigoso aos interesses das classes dominantes (SUSIN, 2013, p. 1680).

Foi nesse contexto de opressão que alguns setores da Igreja¹ se compadeceram com as injustiças sofridas pela população pobre, levando padres, bispos, pastores e fiéis a criarem um ambiente favorável para um movimento de resistência cristão. No Brasil, por exemplo, a imagem do caboclo, sertanejo e pobre foi duplamente incorporado pela Igreja: essa era a imagem tanto do povo, quanto de Cristo, homem sofrido (SILVA, 2006, p. 29). Nas palavras de Baccega, Zanini e Zappia (2011, p. 66), “ao descer dos púlpitos, a Igreja dos Pobres pôde contemplar a fronte vergastada do próprio Cristo em cada um desses excluídos”.

A partir da nomeação de Ângelo Roncalli – João XXIII – como Papa de transição no final dos anos 1950, a Igreja abriu-se para o diálogo quanto a desigualdade social e pobreza, principalmente depois das encíclicas *Mater et Magistra* – que se aprofundou no desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja Católica e abordou pontos chaves daquele momento: países subdesenvolvidos, reforma agrária e desigualdade econômico-social – e *Pacem in Terris* – que carimbou o Papa João XXIII como o “Papa da paz” (BETT, 2011, p. 1171 e 1173).

O pontífice ainda convocou um segundo concílio ecumênico – O Concílio Vaticano II, talvez o evento mais importante do século XX na história da Igreja Católica – para responder sobre problemas do mundo atual (SILVA, 2006, p. 30). Ianko Bett (2011, p. 1171) argumenta que o Concílio Vaticano II foi “um dos principais e decisivos movimentos a serem analisados no âmbito do catolicismo na década de 1960”, considerando que foi palco para inúmeras mudanças na Igreja. Teve início em outubro de 1962 e avançou até dezembro de 1965, contando com o envolvimento direto de mais de 2.500 católicos nesse período de tempo.

A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja dialogou com as ciências, principalmente as sociais, e emitiu vários documentos que mudaram a forma de celebração de culto – a liturgia das missas não seriam mais em latim, língua oficial do Vaticano, mas nos idiomas nacionais – e a relação com os fiéis. As encíclicas *Lumen Gentium* (1964), *Dignitatis Humanae* (1965) e *Gaudium et Spes* (1965) promoveram a proposta de uma sociedade justa e igualitária, em que os bens da Criação seriam igualmente repartidos pelos filhos de Deus. Assim, os umbrais da Igreja foram abertos para uma nova teologia que convertesse a instituição em Igreja dos Pobres (BACCEGA, ZANINI e ZAPPIA, 2011, p. 63 e 80).

¹ É importante destacar que esse novo ponto de vista progressista da Igreja não se deu nela por inteiro, já que a Igreja Católica não é um bloco homogêneo. Inclusive, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) emitiu uma nota parabenizando o golpe militar de 1964 (SILVA, 2006, p. 63).

A partir da Lumen gentium, sobretudo, triunfa na instituição a concepção de Igreja como povo de Deus. Povo no êxodo de todo tipo de escravidão para a libertação da terra prometida. Essa nova concepção, de alguma forma, traz consequências tanto eclesiológicas, pois a instituição modifica a visão que tinha sobre si mesma, de sociedade perfeita e, portanto, imutável; quanto sociológicas, pois todo fiel batizado passa a ser concebido como parte integrante do povo de Deus, dando à instituição um novo olhar sobre o conjunto da sociedade. Na América Latina católica e no Brasil, quase a totalidade da população naquele momento era batizada. Assim, os povos latino e brasileiro são entendidos por esses setores como povo de Deus. Sendo a própria Igreja, o Moisés dos tempos modernos (SILVA, 2006, p. 34).

Esse giro da Igreja em direção aos pobres se deu principalmente pela revisão teológica do conceito de caridade, não mais associado simplesmente ao assistencialismo, mas convertido em amor incondicional ao próximo e reconhecimento de sua dignidade como filho de Deus (BACCEGA, ZANINI e ZAPPIA, 2011, p. 64). Essa consciência ganhou mais fôlego no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, com a produção da Teoria da Dependência, a partir das análises de Fernando Henrique Cardoso e Celso Furtado, associados à Comissão Econômica para a América Latina (Cepal). A teoria afirma que o contato entre economias desiguais causa a dependência dos Estados pobres. Essa dependência seria algo intrínseco ao capitalismo moderno – ou seja, a divisão entre países “desenvolvidos” e “em desenvolvimento” seria uma farsa – e, nesse caso, sua superação dependeria de uma ruptura total com o sistema vigente, numa atitude de libertação (SILVA, 2006, p. 31).

Inspirados pelo Concílio Vaticano II, bispos latinos realizaram, em 1968, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, para discutir os problemas políticos, sociais e econômicos do continente. O evento emitiu diversos documentos, argumentando em favor de um socialismo democrático como meio para edificação do Reino de Deus na terra entre pobres e oprimidos (BACCEGA, ZANINI e ZAPPIA, 2011, p. 93 e 94) e foi base para a formulação do movimento teológico, ao mesmo tempo que foi influenciado pelo próprio movimento. A Conferência de Medellín bebeu das encíclicas de João XXIII e da *Populorum Progressio* – que defendia justiça e maior igualdade nas relações entre Estados – de Paulo VI (SILVA, 2006, p. 37).

Essas novas concepções foram fortemente reproduzidas pela Igreja nos encontros, nas missas e nas Comunidades Eclesiais de Base a partir de discursos e cânticos religiosos – ao mesmo tempo em que louvavam a Deus, denunciavam os mecanismos de exploração do sistema, como torturas, prisões ilegais e mortes. Para muitos religiosos, aproximar-se dos pobres e oprimidos seria aproximar-se do próprio Cristo (SILVA, 2006, p. 52). Desde reflexões teóricas até movimentos de rua, os teólogos da libertação se organizavam em ações de

manifestações sociais, fazendo uma sociedade católica mais engajada com questões políticas, econômicas e sociais, e transformando católicos em agentes da libertação, além de críticos quanto a estrutura social e ao sistema econômico vigente (GÓMEZ, 2008, p. 33). Logo, os teólogos da libertação se tornaram peças-chave nos movimentos de resistência pela América Latina.

A teologia da libertação nasceu ecumênica, mas na periferia das Igrejas. Nasceu também com um caráter público e político, com interlocução social, mas na periferia do Ocidente. Nasceu de intelectuais das Igrejas em exílio político, mas foi precedida por movimentos sociais, especialmente movimentos de alfabetização e de direitos humanos. O educador Paulo Freire, com sua pedagogia de conscientização através de palavras “geradoras” e temas “geradores” colocou em movimento um método que seria adotado pelas Comunidades Eclesiais de Base. Trata-se de um método em que não só se aprende a tomar a palavra, mas em que esta tomada da palavra comporta em se tornar sujeito e ator social (SUSIN, 2013, p. 1679).

Em 1971, o teólogo Leonardo Boff escreveu o artigo Jesus Cristo Libertador – que fala sobre o comprometimento de Cristo com os excluídos – mas, antes disso, em 1968, a expressão “Teologia da Libertação” já tinha sido usada pela primeira vez por Gustavo Gutiérrez, padre peruano, numa conferência em Chimbote, no Peru. A palavra “libertação” é representada como ruptura e revolução social, diferente da apresentada pela Doutrina Social da Igreja Católica (BENTO, 2015, p. 5, 6 e 7).

Além de Leonardo Boff e Gustavo Gutierrez, a TdL carrega em sua bagagem outras figuras importantes: o padre Camilo Torres, que não apenas defendia a luta armada como tornou-se guerrilheiro na Colômbia, e acreditava na revolução como única forma de extinguir por completo a estrutura de opressão. Morreu antes do surgimento oficial da Teologia da Libertação, em 1968, e tornou-se um mártir para o movimento progressista cristão; o frade e escritor Carlos Alberto Libânia Christo, conhecido como Frei Betto, militante e ativista em relação as causas sociais, que criticava a aproximação da própria Igreja aos interesses da burguesia, e acabou sendo preso duas vezes durante a ditadura militar no Brasil; o arcebispo de San Salvador, Oscar Romero, assassinado no altar por grupos conservadores que usavam o lema “seja um patriota, mate um sacerdote” (SILVA, 2006, p. 33-55); e o arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Câmara, defensor dos direitos humanos (BACCEGA, ZANINI e ZAPPIA, 2011, p. 64).

Ao se espalhar pelo continente, a Teologia da Libertação se adequou a realidade político-cultural de cada região, unindo-se aos movimentos feministas, negros e indígenas. Ela rompeu com as noções tradicionais da Igreja e apresentou um novo caminho baseado em prevalência de igualdade e direitos humanos, arrastando inúmeros fiéis e teólogos em favor da

emancipação humana (NORONHA, 2012, p. 187). Foi uma grande força de resistência durante os regimes militares ao enfrentar o Estado e a própria instituição católica tradicional, em nome da defesa dos oprimidos. O grupo denunciava torturas, ajudava em fugas e, durante a onda de regimes autoritários na América Latina, foi duramente perseguido pelos militares, e, inclusive, pela própria Igreja.

A perspectiva religiosa de Mariátegui e o giro decolonial

Décadas antes da estruturação da Teologia da Libertação, já haviam autores que discutiam espiritualidade e religião no desenvolvimento política e social da América Latina. Esse era o caso do peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), que começou uma carreira de ajudante de jornalista ainda muito jovem, até conseguir publicar artigos próprios, em 1914. E, assim como a TdL, Mariátegui era filho de seu tempo: eram anos de guerra mundial, crises econômicas e reivindicações dos trabalhadores sob influência dos recentes escritos de Karl Marx (MELO, 2013, p. 32).

Após quatro anos exilado na Europa, por criticar o novo governo peruano em seu periódico, Mariátegui retorna ao Peru com o interesse de organizar uma ação socialista no país e, após realizar uma série de conferências intitulada “Historia de la Crisis Mundial”, inicia sua propaganda socialista junto com os trabalhadores. O peruano publicou seu primeiro livro em 1925, “La Escena Contemporânea”, e em 1926 funda o “Amauta”, seu veículo de imprensa mais conhecido – era um lugar de voz para os movimentos artísticos e intelectuais da época. A partir de 1928, Mariátegui desenvolveu seu pensamento político em consonância com as iniciativas de organização sindical e política dos trabalhadores peruanos. No mesmo ano, fundou o Partido Socialista Peruano, publicou sua obra mais conhecida, “7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”, e organizou a Confederação Geral de Trabalhadores do Peru (MELO, 2013, p. 34 e 35).

Ao se tratar de religião, Mariátegui se opõe as críticas racionalistas, de origens liberais e burguesas. O autor via o homem como um animal metafísico, movido pelo mito e, segundo ele, o que mais diferenciava o burguês do proletário seria justamente o reconhecimento do “mito” (MELO, 2013, p. 36 e 37). Enquanto a burguesia era “cética”, “niilista” e não tinha nenhum mito, o proletário tinha o mito da revolução:

A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista ao método, à teoria, à técnica dos revolucionários. Quanta incompREENSÃO! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística espiritual. É a força do Mito (MARIÁTEGUI, 2005, p. 59-60, apud MELO, 2013, p. 36).

Ele argumenta a presença de mitos que orientam a revolução. A religião, então, representaria o pessimismo da realidade, mas, ao mesmo tempo, o otimismo do ideal. Nesse sentido, o ceticismo seria o que a “nova geração enxergada por Mariátegui deseja superar” (MELO, 2013, p. 38). Além disso, o autor argumentava que o racionalismo e a ciência são incapazes de oferecer respostas para a história da humanidade e, nesse caso, afirma a necessidade de um “reencantamento do mundo” como resposta aos problemas da modernidade. Ele argumenta a importância do “fator religioso” na estruturação da sociedade inca e na organização social e econômica da América Latina – dando atenção, aqui, à Igreja Católica (MELO, 2013, p. 42).

Mariátegui defendia que a realidade nacional não deveria ser ignorada e propunha um socialismo indo-americano. O marxismo europeu não teria a mesma validade no espaço-tempo latino-americano e, por isso, a perspectiva europeia marxista precisava ser superada, mas não o método. Para tal, Mariátegui concilia análises de Marx com influências indo-americanas (TIBLE, 2009, p. 98, 99 e 100). O autor afirma ainda que “não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 120 apud TIBLE, 2009, p. 100).

O pensador peruano Aníbal Quijano foi um dos principais expoentes de Mariátegui. Ele argumentava que a modernidade produziu uma forma de conhecimento que demonstra o padrão de poder mundial – colonial, capitalista e eurocêntrico (TIBLE, 2009, p. 107). Quijano foi integrante do Grupo Modernidade/Colonialidade, um dos mais importantes grupos de críticos da América Latina, responsáveis diretamente pelo giro decolonial.

O giro decolonial

A partir dos anos 1980, um conjunto de contribuições teóricas provenientes de estudos culturais ganharam fôlego em universidades americanas e europeias. Os estudos pós-coloniais preocuparam-se em entender a constituição discursiva de como o colonizado se constrói a partir da perspectiva do colonizador, trazendo uma proposta de epistemologia crítica (ANDRADE E

REIS, 2018, p. 4). Para a corrente pós-colonial, a relação colonial é uma relação antagônica, em que a presença do outro impede o ser eu. O argumento pós-colonial surge a partir do reconhecimento dessa relação antagônica e expressões anticoloniais puderam ser identificadas em pensadores precursores da corrente pós-colonial, como em Franz Fanon. Dessa forma, os estudos pós-coloniais perceberam a diferença colonial e intercederam pelo colonizado (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

A formação do Grupo de Estudos Subalternos² no sul da Ásia, na década de 1970, com o objetivo de analisar a história colonial da Índia feita por ocidentais, e contou com autores como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, além da liderança de Ranajit Guha, inspirou a organização do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, e, mais tarde, o Grupo Modernidade/Colonialidade, formado por pensadores latino-americanos, que operou um movimento epistemológico que renovou as ciências sociais na América Latina, radicalizando o discurso pós-colonial e estabelecendo o chamado “giro decolonial” (BALLESTRIN, 2013, p. 89 e 92).

Aqui fica necessário definir as diferenças fundamentais entre as correntes pós-colonial e decolonial. Enquanto o pós-colonialismo expõe as diferenças antagônicas entre colonizado e colonizador como um projeto de domínio e opressão, o pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um longo acontecimento prolongado, e não como um evento histórico superado. Nesse caso, o intuito não é desfazer o colonial e superá-lo com o pós-colonial, mas estimular um posicionamento contínuo de transgressão e insurreição (ANDRADE E REIS, 2018, p. 3).

O Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos formou-se na década de 1990, por latino-americanos que viviam nos Estados Unidos, com a publicação do manifesto intitulado “Manifesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos” (BALLESTRIN, 2013, p. 94). A incorporação desse manifesto se deu a partir de uma coletânea de artigos, sob coordenação de Santiago Castro-Gómez e Eduardo Mendieta, intitulado “Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate”, lançado em 1998. Nessa coletânea, Walter Mignolo já demonstrava indignação quanto aos estudos do Grupo de Estudos Subalternos:

² “O termo “subalterno” fora tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes” (BALLESTRIN, 2013, p. 92).

Mignolo pensa que as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos não deveriam ser simplesmente assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano. Ecoando críticas anteriores de Vidal e Klor de Alva, Mignolo afirma que as teorias pós-coloniais têm seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico e que é preciso, por isso, buscar uma categorização crítica do ocidentalismo que tenha seu lócus na América Latina (Castro-Gómez e Mendieta, 1998, p. 17 apud BALLESTRIN, 2013, p. 95).

Mignolo denuncia o imperialismo nos estudos pós-coloniais que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos. Ele considera que a história da América Latina para o desenvolvimento do capitalismo mundial foi uma experiência diferente, já que foi a primeira a sofrer com a violência colonial, sendo a primeira periferia do sistema-mundo. Devido às divergências teóricas, o grupo foi desfeito em 1998, mesmo ano em que ocorreram os primeiros encontros do Grupo Modernidade/Colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 95 e 96).

Por meio de seminários e publicações, o Grupo Modernidade/Colonialidade foi aos poucos sendo estruturado. No ano de 1998, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Immanuel Wallerstein se reuniram em um congresso para discutir a herança colonial latina a partir da análise do sistema-mundo de Wallerstein. Ainda no ano de 1998, ocorreu um encontro entre Walter Mignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Aníbal Quijano e Enrique Dussel, na Universidad Central de Venezuela, que originou uma das publicações mais importantes do Grupo, “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales”. Em 1999, Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola organizam um simpósio, na Pontifícia Universidad Javeriana, e reuniu Walter Mignolo, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Aníbal Quijano, Freya Schiwy e Zulma Palermo, selando a parceria entre a Universidad Andina Simón Bolívar, Duke University, Universidad Javeriana de Bogotá e a University of North Carolina. Nos anos 2000, ocorreram sete reuniões oficiais do grupo, incorporando pensadores como Catherine Walsh, Lewis Gordon, Javier Sanjinés, Nelson Maldonado-Torres, Libia Grueso, José David Saldívar, Marcelo Fernández Osco, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Marisa Belaustegui, Elina Vuola, Cristina Rojas e Boaventura de Sousa Santos (BALLESTRIN, 2013, p. 97).

A partir das análises decoloniais, o conceito de colonialidade foi estendido para três dimensões: a colonialidade do poder, do saber e do ser. O conceito de colonialidade do poder foi originalmente desenvolvido por Aníbal Quijano, em 1989, e diz respeito a observação de que as relações de colonialidade não sumiram com o fim do colonialismo, denunciando a continuidade das formas coloniais de exploração e dominação (BALLESTRIN, 2013, p. 101):

Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial (Grosfoguel, 2008, p. 126 apud BALLESTRIN, 2013, p. 100).

Além disso, a colonialidade do poder denuncia o domínio através da escravidão, trazendo o conceito de racismo como princípio que estrutura todas as hierarquias do sistema, afirmindo que “se a raça é uma categoria mental da modernidade, tem-se que seu sentido moderno não tem história conhecida antes da América” (BALLESTRIN, 2013, p. 101). Nesse sentido, a modernidade seria uma mentira que sustenta e esconde a colonialidade.

A colonialidade do saber aborda uma dimensão epistêmica e epistemológica, denunciando a perspectiva eurocêntrica de conhecimento. É a denúncia de que os conhecimentos são produzidos essencialmente pelos colonizadores. Inclusive, o estabelecimento desse conhecimento eurocêntrico ocorreu associada não só ao padrão de poder capitalista, mas também à secularização burguesa do pensamento europeu (BALLESTRIN, 2013, p. 103). Aqui, agrega-se a lógica do “ponto zero”, de Castro-Gómez, que acaba por ignorar sexo, gênero, raça, classe, etnia e espiritualidade do sujeito epistêmico:

O “ponto zero” é um ponto de partida de observação, supostamente neutro e absoluto, no qual a linguagem científica desde o Iluminismo assume-se “como a mais perfeita de todas as linguagens humanas” e que reflete “a mais pura estrutura universal da razão”. A lógica do “ponto zero” é eurocentrada. [...] Ela funda e sustenta a razão imperial (BALLESTRIN, 2013, p. 104).

O projeto decolonial tem o desafio de descolonizar os pensamentos e, para tanto, é necessário utilizar-se da educação e da política como meio para a promoção do direito de voz aos sujeitos subalternos. O movimento de reivindicação de epistemologias do sul não se trata apenas de problematização e descolonização, uma vez que isso poderia resultar num vazio epistêmico, mas em reconstruir as epistemologias autóctones, destruídas pelo colonialismo.

O reencantamento da América Latina

Para Mignolio, a origem do pensamento decolonial é anterior, sendo identificada desde o estabelecimento da modernidade. O pensamento decolonial estaria, então, presente “no

ativismo e crítica decolonial de Mahatma Ghandi; na fratura do Marxismo em seu encontro com o legado colonial nos Andes, no trabalho de José Carlos Mariátegui” e, também, no Movimento Sem Terra do Brasil, considerando que o pensamento decolonial não se limita a indivíduos, incorporando movimentos sociais (BALLESTRIN, 2013, p. 105). Nesse sentido, seria possível considerar:

Wama Pomam de Ayala – do vice-reinado peruano que enviou ao rei Felipe III em 1616 sua Nueva crónica y buen gobierno – e Otabbah Cugoano – um escravo liberto que publicou em Londres, em 1787, *Thoughts and sentiments on the evil of slavery* – como os primeiros autores de tratados políticos decoloniais, que não usufruem o mesmo prestígio daqueles escritos por Hobbes, Locke ou Rousseau (BALLESTRIN, 2013, p. 105).

A proposta crítica das pesquisas decoloniais de resistência à modernidade tem como base a fabricação de oprimidos, consequente das relações desiguais da modernidade capitalista. A partir dessa perspectiva, o subalterno reconhece as relações de subordinação e as contestam, afirmando-se como merecedor de reconhecimento. Allan da Silva Coelho (2013, p. 15) cita Veena Das, ao argumentar que “negar ou ocultar a perspectiva da dor alheia é uma carência espiritual a ser superada pelas ciências sociais”.

A colonialidade do saber explicita que a ciência positivista, secular, com presunção de neutralidade, que se torna alheia a dor do outro, está associada a forma moderna de saber eurocêntrica. A partir do desejo por acumulação, as prioridades do humano moderno são ferramentas que visam a produção de bens, como a razão instrumental. Por causa da condição natural de reprodução humana e social, a modernidade se sustenta num sistema de exploração humana incessante, “coisificando” a natureza (ANDRADE, 2018, p. 176). Por isso, as ciências humanas e sociais precisam superar o princípio da neutralidade:

O fundamental nessa perspectiva é posicionar-se. Não somente na resistência e na refutação, mas buscando diversas outras possibilidades de ocupar espaço na produção do saber e da vida. A grande dificuldade de um pensamento latino-americano descolonizador está no fato de que “es difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido, lo impuesto” (COELHO, 2013, p. 16).

Mariátegui concorda com essa perspectiva quando argumenta que a ciência moderna positivista não satisfaz a “vontade de infinito” do ser humano. Ao humanizarmos o autor, percebemos uma história de vida marcada por resistências. Mariátegui foi diagnosticado com artrite tuberculosa ainda na infância, passou três anos de cama desde os sete anos, e aos trinta

precisou amputar uma perna. As sequelas da doença foram, inclusive, a causa de sua morte, aos trinta e cinco anos de idade. Ele era autodidata e, sem nenhum diploma de curso superior, foi convidado a ministrar inúmeros cursos acadêmicos. Participou de lutas sociais junto a movimentos de esquerda. Seus textos são inclusivos e a grande maioria de suas obras carrega militância política. Por isso, desenvolveu um pensamento crítico quanto a desigualdade social latino-americana e ao saber eurocêntrico (COELHO, 2013, p. 17).

A visão pós-positivista e antidogmática de Mariátegui rejeita o racionalismo moderno, que seria portador de “um culto supersticioso da ideia do progresso” (MARIÁTEGUI, 1925, p. 13-16 apud COELHO, 2013, p. 18). Seu caráter anti-imperialista entende o lugar do ser latino-americano e resgata características da cultura original, como também o faz o teólogo da libertação Gustavo Gutiérrez. Para Mariátegui, o progresso moderno pode ser retrocesso social. Porém, não se trata de um retorno as formas de sociedades anteriores, mas de identificar aspectos da cultura enraizada para buscar elementos de uma organização social superior, nesse caso, o socialismo. “Conhecer a origem não para restaurá-la, mas para identificar elementos tradicionais que, em confluência com a utopia socialista, permitam superar a realidade atual” (COELHO, 2013, p. 20). Esse questionamento de progresso é, claramente, uma crítica decolonial.

No enfrentamento ao capitalismo, Mariátegui nega o marxismo ortodoxo para a realidade latino-americana. O marxismo se apresenta para o autor como método, como instrumento de análise, e não como conteúdo, considerando que, para ele, o socialismo latino-americano teria que ser original. Mais tarde, a Teologia da Libertação recebe influência desse marxismo heterodoxo “mariateguiano”, não é à toa que Gustavo Gutiérrez tenha ministrado um curso sobre as visões de Mariátegui, além de conter referências a ele no livro “Teología de la liberación – perspectivas” (1971). É, também, justamente por causa dessa crítica ao marxismo ortodoxo de Stálin condenava o “mariateguismo” como um “desvio da teoria”. “Poderíamos dizer que Mariátegui foi declarado herege pelos dirigentes da Internacional Comunista” (COELHO, 2013, p. 21 e 22).

O discurso crítico e emancipatório da Teologia da Libertação foi fundamental para a deslegitimação de discursos hegemônicos, e deu fôlego para a crítica antimodernista em sua dimensão religiosa. Para tal, argumenta-se que “a América Latina nasceu dependente, sua libertação será possível quando os movimentos populares destruírem as estruturas coloniais em vigor” (ANDRADE, 2018 p. 174). Os teólogos da libertação identificaram estruturas de dominação e reconheceram a perspectiva dos vencidos.

A forte crítica à modernidade, pelos teólogos da libertação, denuncia a “dinâmica assassina” da modernidade capitalista, ao observar que a sociedade sofre uma “crise estrutural” causada por uma crise hegemônica. Para Luis Martínez Andrade (2018, p. 173), a crítica dos teólogos da libertação à modernidade é um pré-requisito para as principais teses decoloniais. Ele argumenta com vários exemplos:

1. Modernidade, capitalismo e colonialidade são fenômenos intimamente relacionados; 2. A colonialidade (do poder, do ser, do saber e do fazer) não é uma sequela da modernidade, mas seu elemento constitutivo; 3. A conquista da América [...] configurou a subjetividade moderna, a “vontade de poder” hispano-lusitana implantada a partir do século XVI criou, em detrimento dos povos não-ocidentais, um novo pano de fundo para as relações sociais estabelecidas na América Latina; 4. Colonialismo e colonialidade são distintas, sendo que a primeira se refere à dominação imposta por um país, uma nação ou um povo sobre outro - trata-se de uma experiência histórica - enquanto a colonialidade surgiu no contexto onde o sistema-mundo-moderno, de Wallerstein, já estava posto; 5. Imposta pela dinâmica do capitalismo, um tipo particular de racionalidade (econômico-instrumental) se apresenta como a razão por excelência. Esta forma de racionalidade reduziu os povos e a natureza à condição de coisas (ANDRADE, 2018, p. 173).

Para o autor decolonial Ramón Grosfoguel, a TdL contribuiu pro pensamento anti-hegemônico na América Latina, demonstrando que a cultura popular tem sua dimensão mítica. Nesse caso a TdL descontrói a afirmação “religião é o ópio do povo”, atribuída a Karl Marx (ANDRADE, 2018, p. 173). Acontece que a partir da análise dos teólogos da libertação, essa frase não é nem de autoria de Karl Marx, nem marxista. Essa descontrução é bem explicada por Fábio Régio Bento, em sua obra “Marxismo e Religião” (2016):

Em sua aula-video sobre “Karl Marx como sociólogo da religião”, Lowy destacou, em suma, que a célebre afirmação “a religião é o ópio do povo”, específica de um debate mais metafísico do que histórico-político sobre religiões não foi inventada por Marx, foi citada por ele, e, sobretudo, não se trata de uma afirmação marxista, mesmo sendo uma citação de Marx, mas pré-marxista porque em tal período o próprio Marx ainda não era marxista. Tal afirmação não manifesta o que é central no marxismo sobre religião, e que emergirá em textos posteriores de Marx [...]. O que é central no marxismo sobre as religiões é o que é central no marxismo sobre as demais formas de produção de pensamento (ideologias) utilizadas pela classe dominante para a manutenção das relações materiais de produção. [...] Assim, do ponto de vista de uma sociologia política marxista da religião, a ideologia religiosa é a versão confessional da ideologia conservadora das classes dominantes, mas pode ser também a versão confessional da ideologia subversiva das classes dominadas que professam um determinado credo religioso (BENTO, 2016, p. 16 e 17).

Aliás, já que Mariátegui atribuía papel fundamental para a religião no processo de construção socialista da América Latina, esse socialismo não seria laico, mas essencialmente religioso. Para ele, existem mais afinidades em Jesus Cristo e Karl Marx – para ele, ambos

possuem “afinidade mítica” – do que Tomás de Aquino (COELHO, 2013, p. 26). E, tratando-se de marxismo, os teólogos da libertação, assim como Mariátegui, negam sua ortodoxia. Conceitos marxistas foram usados plenamente pelos teólogos da libertação, porém, esses conceitos eram usados apenas como “chaves capazes de abrirem o verdadeiro conhecimento”, como “instrumental capaz de desvendar os males sociais e possibilitar a construção definitiva do Reino de Deus na Terra” (SILVA, 2006, p. 47). A Teologia da Libertação foi edificada por latino-americanos, para latino-americanos e pela América Latina. É por isso que a TdL destaca o papel do pobre como sujeito de sua própria libertação. Mais uma vez, faz-se claro a perspectiva decolonial no movimento cristão:

Enfim, a comparação do movimento latino com o messianismo proletário seria taxativamente negada por alguns de seus mais destacados pensadores, Leonardo Boff: “o pobre aqui não se identifica com o proletário de Marx, como alguns querem erroneamente ver. O proletariado é pequeno entre nós; o que existem são camadas populares, o bloco social e histórico dos marginalizados no campo e na cidade [...]” (SILVA, 2006, p. 50).

Não há como compreender as mudanças sociopolíticas e culturais da América Latina, nas últimas décadas, sem mencionar o papel da Teologia da Libertação na criação das Comunidades Eclesiais de Base, no seu engajamento em movimentos sociais, como no Movimento Sem Terra, e nas suas produções teóricas. A TdL é, então, reconhecida pelo pensamento decolonial como espaço de luta decolonial e referência de resistência contra toda forma de colonialidade (BAPTISTA, 2016, p. 510). Ela reconhece que nossa história foi escrita por mãos brancas, pelos setores dominantes.

Considerações finais

A Teologia da Libertação nasceu num contexto de opressão, e foi voz e ação diante das injustiças políticas, econômicas e sociais da América Latina. Foi teologia e, antes, práxis libertadora. Se desenvolveu numa América Latina marcada por regimes autoritários e foi exemplo de resistência, quebrando com o (pre)conceito de religião conservadora. A TdL foi importante crítica a modernidade capitalista, e influenciou o engajamento político de inúmeros jovens cristãos nas últimas décadas do século XX. Assim como José Carlos Mariátegui, defendia um socialismo latino-americano, feito por e para latino-americanos, atribuindo importância ao protagonismo do subalterno em sua própria luta por libertação.

Para a reconstrução política e social de uma América Latina livre do eurocentrismo, José Carlos Mariátegui afirma a importância de opor-se ao racionalismo burguês e superar o ceticismo, reivindicando a necessidade de um “reencantamento”. Ele atribui forte importância a Igreja Católica quanto a formação sociopolítica e cultural da América Latina.

A luta por libertação da opressão colonial é o espírito que move as pesquisas decoloniais. Essas, são produzidas a décadas, e ganharam ainda mais destaque após o desenvolvimento do Grupo Modernidade/Colonialidade, que instituiu o chamado giro decolonial, denunciando o imperialismo e o eurocentrismo, presentes principalmente nos saberes latino-americanos.

É inegável a influência de Mariátegui na Teologia da Libertação e nas pesquisas decoloniais, principalmente em Aníbal Quijano, pesquisador decolonial, leitor e estudante de Mariátegui, e Gustavo Gutiérrez, teólogo da libertação, igualmente leitor do autor. Ao mesmo tempo que é perceptível a influência mútua entre a perspectiva decolonial e o movimento de resistência cristão. Ao iniciar a pesquisa, esperava-se identificar elementos decoloniais nas características da Teologia da Libertação. Observamos, por fim, que a TdL foi, na verdade, antecedente fundamental do que hoje chamamos de perspectiva decolonial – e, ambos os movimentos, receberam influência direta da ótica “mariateguiana”.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Luis Martínez. O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL. **Caminhos**, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 168-180, jan. 2018. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6364>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz de; REIS, Maurício de Novais. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Espaço Acadêmico**, BA, p. 1-11, mar. 2018. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41070>>. Acesso em: 17 dez. 2018.

BACCEGA, Marcus; ZANINI, Camila Follegati; ZAPPIA, Rafael Balan. A Teologia da Libertação e a Opção Preferencial pelos Pobres na América Latina. **História e Perspectivas**, Uberlândia, p. 61-104, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/19361>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-107, maio. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>>. Acesso em: 17 dez. 2018.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. PENSAMENTO DECOLONIAL, TEOLOGIAS PÓS-COLONIAIS E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO. **Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set. 2016. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3700>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

BENTO, Fábio Régio. IGREJA CATÓLICA E REVOLUÇÃO NA AMÉRICA CENTRAL: QUEBRA DE PARADIGMA NA NICARÁGUA. In: **5º Encontro Nacional da Abri**, Belo Horizonte: 2015. p. 2-15. Disponível em: <https://ceprir.files.wordpress.com/2017/07/artigo_abri_2015_fabio_bento.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2018.

BENTO, Fábio Régio. **Marxismo e Religião**: Revolução e Religião na América Central. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. 100 p

BETT, Ianko. Concílio Vaticano II e o anticomunismo católico no Brasil e na Argentina. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1169-1196, dez. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2401>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

COELHO, Allan da Silva. Aspectos do pensamento de Mariátegui e a perspectiva descolonial dos estudos de religião. **Estudos de Religião**, , v. 27, n. 1, p. 12-34, jan. 2013. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/3692>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

MELO, Sydnei Ulisses de. Mito, fé, religiosidade: aspectos do discurso revolucionário de José Carlos Mariátegui. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL LUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA, V., 2013, **Revolução nas Américas: passado, presente e futuro...** Belo Horizonte: GEPAL, 2013. p. 32-45. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v3_sydney1_GVIII.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2018.

NORONHA, Cejana U. A. A teologia da libertação: Origem e desenvolvimento. **Fragments de Cultura**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 185-191, jun. 2012. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/download/2307/1410>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. **TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: REVOLUÇÃO E REAÇÃO INTERIORIZADAS NA IGREJA**. 2006. 142 f. Dissertação (Curso de Pós-Graduação em História)-Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense, 2006. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/924.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

SUSIN, Luiz Carlos. Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos?. Horizonte, Belo Horizonte, p. 1678-1691, out. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/6300/5885>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

TIBLE, Jean. José Carlos Mariátegui: Marx e América Indígena. **cadernos cemarx**, SP, v. 6, p. 97-114, jan. 2009. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cemarx/article/view/1094>>. Acesso em: 17 dez. 2018.