Pensamento crítico-reflexivo latino-americano: Relações entre libertação e decolonialidade

Latin american reflexive-critical thought: relations between liberation and decoloniality

Pensamiento crítico-reflexivo latinoamericano: relaciones entre liberación y decolonialidad

Renan Costa Valle Scarano[1]
Universidade Católica de Pelotas (UCPEL)

Gefferson Silva da Silveira[2]
Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

RESUMO

O objetivo do texto é realizar uma revisão bibliográfica sobre o pensamento crítico reflexivo latino-americano apontando para uma relação entre as teorias decoloniais e o pensamento de libertação. A metodologia utilizada para esta escrita é uma revisão bibliográfica de caráter qualitativo. O entendimento sobre os processos de libertação e a noção de decolonialidade, remetem para a relação entre os processos sociais, políticos e culturais que podem ser entendidos como formas de desprender-se e, por outro, enquanto projetos de construção. O pensamento de libertação e as teorias decoloniais não são meras utopias, mas um chamado à transformação das estruturas sociais que perpetuam injustiças e desigualdades.
Palavras-chave: libertação; decolonialidade; pensamento.

ABSTRACT

The objective of the text is to carry out a bibliographical review on Latin American critical thought based on the relationship between decolonial theories and liberation thought. The methodology used for this writing is a qualitative literature review. The understanding of liberation processes and the notion of decoloniality refers to the relationship between social, political and cultural processes that can be understood as ways of letting go and, on the other, as construction projects. Liberation thinking and decolonial theories are not mere utopias, but a call to transform social structures that perpetuate injustices and inequalities.
Keywords: Liberation; Decoloniality; Thinking.

RESUMEN

[1]Doutor em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas/RS (2023); Mestre em Política Social pela Universidade Católica de Pelotas /RS (2016); Bacharel em Psicologia pela Faculdade Anhanguera de Pelotas /RS (2023); Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas /RS (2011). Atualmente realiza Formação em Psicanálise pelo Instituto O'Semblante de Pelotas / RS. Orcid: https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-3475-3695. Email: renancostavalle@gmail.com

[2] Doutor em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM); Licenciado em Filosofia pela Universidade Franciscana (UFN). Professor EBTT de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS). Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3474-1224. E-mail: geff.filo@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

ABATIRÁ
Revista de Ciências Humanas e Linguagens

El objetivo del texto es realizar una revisión bibliográfica sobre el pensamiento crítico latinoamericano a partir de la relación entre las teorías decoloniales y el pensamiento de liberación. La metodología utilizada para este escrito es una revisión bibliográfica cualitativa. La comprensión de los procesos de liberación y la noción de decolonialidad refiere a la relación entre procesos sociales, políticos y culturales que pueden entenderse como formas de dejar ir y, por otro, como proyectos de construcción. El pensamiento de liberación y las teorías decoloniales no son meras utopías, sino un llamado a transformar las estructuras sociales que perpetúan las injusticias y las desigualdades.
Palabras clave: liberación; decolonialidad;pensamiento.

1 Introdução

O continente americano carrega os estigmas dos mais de 500 anos de usurpação e exploração, fruto de um processo de colonização violenta. Povos originários e negros tirados à força das suas terras tiveram suas identidades e culturas silenciadas e/ou apagadas. O modo como se deu esse processo acabou gerando consequências avassaladoras, que ainda hoje interferem na dinâmica relacional e no *ethos* social latino-americano. O processo de colonização na América Latina antecipou muitas das atrocidades que espantaram o mundo quando se manifestaram no período da segunda Guerra Mundial. Tal período foi marcado pela proliferação do discurso de ódio e por práticas de extermínio.

Por outro lado, houve também uma propagação do discurso de anti-extermínio, como no caso da resistência ao nazismo e ao fascismo. No entanto, não houve um paralelo que refletisse a emergência dos direitos humanos ou dos direitos dos povos nos contextos dos povos indígenas e africanos, tais como denunciou Césaire (1977) apontando para as práticas de violência e de extermínio por parte da Europa Ocidental.

Já no contexto latino-americano (e em outros contextos não centrais do ponto de vista ocidental), também houve o surgimento do discurso de denúncia de práticas de colonização, tanto no âmbito intelectual, literário ou artístico. Formando assim, um campo de resistência que manifestou a preocupação por desenvolver um pensamento que problematizasse e criticasse a situação de dependência e as formas de colonização.

O colonialismo pode ser entendido como um sistema estruturante que legitima extermínios, formas de violência e de não reconhecimento que não estão apenas no passado,

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

mas que estão presentes na atualidade e são reproduzidas por sistemas socioeconômicos, por instituições e práticas sociais. Sob tal jugo, o colonialismo é uma forma de produzir e de dar visibilidade para uma forma de vida enquanto invisibiliza outras. O discurso colonial sugere que antes do processo de colonização não havia nada nos territórios colonizados, trata-se de uma ideia produzida que ignora e exclui sociedades e comunidades que existiam antes da modernidade. Além do mais, legitimam as práticas e instituições que mantém os processos de colonização. O ato de colonizar funciona numa lógica de supressão da humanidade, que seleciona raças, povos e etnias, julga vidas que importam e vidas que não importam.

Diante das opressões históricas e das estruturas de dominação que marcaram a região, os pensadores latino-americanos buscaram elaborar reflexões, que dialogassem com as realidades e os desafios específicos vividos nesse contexto. Este foi o cenário que possibilitou o aparecimento da categoria "libertação" como uma ferramenta conceitual essencial. Um grupo de filósofos e teólogos latino-americanos passou a adjetivar a filosofia e a teologia com o termo libertação. Com isso, tinham como intuito desenvolver um pensamento que além de compreender a realidade social, também apontasse caminhos de superação das opressões e de construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Tanto a filosofia quanto a teologia da libertação buscavam, a partir de seu aparato conceitual, entender e transformar as condições sociais e econômicas injustas. Acreditavam que a teoria deveria estar enraizada nas experiências concretas das pessoas oprimidas e que a *práxis*, por sua vez, deveria ser orientada por uma análise crítica fundamentada em teorias sociais e/ou religiosas.

Paralelo a tal fenômeno, o pensamento pós-colonial, caracterizado por pensadores africanos, asiáticos entre outros, lançou também seu olhar para os processos de colonização e para a necessidade de sua superação. Salientando a busca pela descolonização e pela necessidade de uma pós-colonização, tais pensadores lançavam luz sobre a imagem do colonizado, no sentido de denunciar e de almejar o desprendimento e a libertação das influências ocidentais. A teoria pós-colonial, surgida entre os anos 1970 e 1980, a partir de estudos culturais, históricos e de outros grupos de estudos, manifestou a necessidade de fazer-se ouvir a voz do subalterno em contraposição ao discurso hegemônico.

Nos anos 1990 e 2000 surgem as teorias da decolonialidade a partir de estudos cujo objetivo é o de radicalizar o discurso pós-colonial (Ballestrin, 2013), marcando o campo modernidade-colonialidade e a necessidade de sua superação.

Vale destacar o esforço, por uma descolonização do conhecimento e dos saberes, por uma construção de um pensamento pós-colonial, por uma construção de um conhecimento plural e inclusivo, que possua as marcas comuns dos povos que sofreram ou ainda sofrem com os processos da colonização. Esse processo, que remete às teorias da Decolonialidade ou Descolonialidade e do Pensamento Pós-colonial, se coloque numa perspectiva crítica e de enfretamento ao colonialismo e à visão europeia (ocidental) sobre o mundo.

Dois momentos de crítica e de reflexão parecem situar-se em um sentido confluente numa perspectiva de libertação e decolonialidade. Por um lado, uma filosofia da libertação e, mais adiante as teorias decoloniais. Ambas, parecem visualizar um horizonte de emancipação em comum. O objetivo do presente texto é realizar uma revisão bibliográfica sobre o pensamento crítico latino-americano a partir da relação entre as teorias decoloniais e o pensamento de libertação.

A metodologia utilizada para esta escrita é uma revisão bibliográfica de caráter qualitativo. O texto está organizado da seguinte forma: num primeiro momento situamos o percurso histórico do discurso descolonial situando os autores dos anos 1950 e 1960 e seus esforços para fazer aparecer a imagem do colonizado e sua influência sobre os estudos pós-colonial; num segundo momento, buscamos conceituar os sentidos da noção de libertação, sua relação com a *práxis* e a articulação da Teologia da Libertação em tal processo; num terceiro momento, é abordada a emergência das teorias decoloniais como forma de problematizar questões relacionadas aos processos de colonização e aos de descolonização. Nesse sentido, entende-se que o pensamento crítico latino-americano, ao longo de seu trajeto, buscou produzir conhecimentos desprendidos do saber europeu ocidental. Assim como buscou formular horizontes possíveis de emancipação, onde o pluralismo e a inclusão estejam vinculados a raízes próprias.

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

2 Entre o pós-colonial e a libertação: a emergência da crítica

A história do pensamento pós-colonial remete a meados do século XX e traz consigo as experiências históricas das lutas contra a colonização, contra opressão e dominação sofrida por povos colonizados em distintos países. Trata-se, também, de uma corrente intelectual que visa a desconstrução da hegemonia do pensamento eurocêntrico, desafiando as estruturas coloniais. Sua emergência remete aos anos 1950 e 1960 onde Frantz Fanon e Aimé Césaire (provenientes da Martinica), Albert Memmi (proveniente da Tunísia) e Edward Said (proveniente da Palestina), através de suas pesquisas, militância e escritos, ergueram-se como os pioneiros do movimento pós-colonial (Ballestrin, 2013).

Tais autores denunciaram a violência do colonialismo que subjugava os colonizados, outorgando-lhes um lugar social onde imperava a miséria, a ignorância, e o terror, enfim, condições sub-humanas nas quais populações eram subjugadas enquanto o saque das riquezas naturais era feito. Nessa perspectiva, as obras: *Discurso sobre o Colonialismo*, de A. Césaire, publicada em 1950; *Retrato do colonizado* precedido pelo *Retrato do colonizador* de A. Memmi, publicada em 1957 e a obra de F. Fanon, *Os condenados da terra*, publicada em 1961 são consideradas as obras pioneiras do pensamento pós-colonial (Ballestrin, 2013). Tais textos tratam do processo de independência das colônias, portanto, o curso de emancipação e liberação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neo-colonialismo. Neles, há uma centralidade do discurso do oprimido, o que caracteriza um ponto essencial para a teoria pós-colonial, pois trata-se de uma guinada no olhar, ou seja, do colonizador para o colonizado, fazendo aparecer o discurso do oprimido.

Nessa perspectiva, Césaire (1977, p.25), em seu *Discurso sobre colonialismo*, denuncia que enquanto os colonizadores falam de progresso, realizações, doenças curadas, níveis de vida elevados, os colonizados falam outra coisa: “falam de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas”.

Situados num contexto em que alguns países conquistavam sua independência das colônias europeias, o pensamento Pós-colonial busca desprender-se e libertar-se da influência europeia. Fanon (1968) defende que o contexto colonial é movido por uma dicotomia violenta

entre o que coloniza e o que é colonizado, trata-se de um mundo maniqueísta, onde o *apartheid*, a fragmentação social, se faz evidente. A violência, por vezes bruta, por vezes simbólica e sofisticada representa as expressões da dominação dos colonizadores. "O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior" (Fanon, 1968, p. 46). Em seu labor teórico, Fanon pensa a condição do colonizado, a condição de violência na qual o colonizado é inserido pelo colonizador. Por sua vez, Césaire (1977, p.25), denuncia:

> Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, mas relações de dominação e de submissão que transformam o homem colonizador em criado, ajudante, comitre, chicote e o homem indígena em instrumento de produção.

Toda essa produção teórica que chamava atenção para o discurso do colonizado influenciou o pensamento Pós-colonial surgido nos anos 1980, sobretudo a partir de estudos culturais e literários, tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos da América (Ballestrin, 2013). Os autores articulados com tais estudos são: Homi Bhabha, Stuart Hall, Paul Gilroy, entre outros. Além dos estudos literários e culturais liderados por autores não europeus, também vale destacar a criação do Grupo de Estudos Subalternos, no final da década de 1970, na universidade de Sussex (Reino Unido). Entre os influenciadores do grupo, destacam-se os historiadores indianos Ranajit Guha e Dipesh Chakrabarty. Os estudos subalternos tornaram-se conhecidos em lugares fora da Índia através de Gayatri Spivac, Partha Chatterjee, entre outros (Ballestrin, 2013). Nesses dois grupos, destacam-se produções teóricas de autores dos continentes africano e asiático que expandem a perspectiva teórica pós-colonial, demonstrando como são produzidas noções sobre o sujeito colonizado, evidenciando as posições do sujeito de saber (discurso europeu) e suas representações sobre os sujeitos do terceiro mundo. Tais formas de produção do conhecimento estão, por sua vez, articuladas às estruturas de poder que fundamentam as sociedades do terceiro mundo.

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

Entre os anos 1960 e 1980, houve, na América Latina, uma produção teórica, filosófica e literária que também se desenvolveu numa óptica pós-colonial. Nomes como Paulo Freire e sua Pedagogia do oprimido, publicada em 1968; o filósofo boliviano Fausto Reinaga, Milton Santos e sua geografia crítica, Darcy Ribeiro, entre outros. Já do ponto de vista literário alguns nomes como Eduardo Galeano, Pablo Neruda, Mario Benedetti, José Donoso entre outros, também encontraram na escrita, uma forma de abordar as questões da região e de falar sobre os problemas, criticando questões sociais e políticas do território latino-americano. Evidenciando assim, as formas de opressão institucional, mas também, marcando a posição ocupada pelos sujeitos oprimidos em tal contexto.

Um dos pensamentos contra-hegemônico mais eloquente e sistematizado que apareceu no contexto latino-americano foi o da Teologia da Libertação (TDL) e da Filosofia da Libertação. Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Leopoldo Zea, entre outros, se ocupam de desenvolver um pensamento filosófico autóctone, que pense a América Latina a partir dela mesma. A Filosofia da Libertação teve influência da Teologia da Libertação (TDL), desenvolvida no decorrer dos anos de 1960. Entre os autores da TDL destacam-se: Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Miguel d'Escoto Brockmann, Leonardo Boff, Jon Sobrino, entre outros.

Com isso, quer-se dizer que houve uma produção intelectual que pensou o horizonte da libertação, realizou críticas às estruturas de poder político, econômico e cultural, às formas de colonização desenvolvidas em territórios latino-americanos. Vale dizer que o momento político em que emerge o pensamento crítico latino-americano é o período em que as ditaduras civis-militares oprimiam populações em grande parte dos países da região.

A pluralidade dos saberes envolvidos no horizonte da libertação alcançou uma vasta abordagem que levou em conta as perspectivas histórica, sociológicas, filosóficas, políticas e econômicas num sentido de denunciar a violência do colonialismo e suas vertentes. A produção desse conhecimento buscou inserir a América Latina no mapa dos saberes, fazendo emergir sua própria produção do conhecimento, rompendo a centralidade do discurso europeu como hegemonia de produção do saber.

Nessa perspectiva, tal como sugere Dussel (2005, p.27) a sequência como é pensado o desenvolvimento racional, "a evolução das sociedades é uma percepção ideológica que coloca

a Grécia enquanto berço civilizatório, seguido do mundo romano pagão e cristão, logo após, segue-se o desenvolvimento do mundo cristão medieval e, culminando no mundo moderno ocidental". Para Dussel (2005), esse discurso tradicional que é abordado e defendido na maioria das instituições do conhecimento, nos espaços políticos e decisórios de poder é um discurso ideológico, é um discurso que coloca como o centro da história mundial as épocas grega e romana. Segundo Dussel (2005, p. 27):

> Esta visão é duplamente falsa: em primeiro lugar, porque, não há uma história mundial (mas histórias justapostas e isoladas: a romana, persa, dos reinos hindus, de Sião, da China, do mundo mesoamericano ou inca na América, etc.). Em segundo lugar, porque o lugar geopolítico impede-o de ser o "centro" (o Mar Vermelho ou Antióquia, lugar de término do comércio do Oriente, não são o "centro", mas o limite ocidental do mercado euro-afro-asiático).

De acordo com Dussel (2005), o paradigma eurocêntrico moderno é produzido para pensar a Europa como o centro do mundo, centro político, cultural e econômico. Tal paradigma, também pensou formas de emancipação, pois, a modernidade, o iluminismo são formas de emancipação, de autonomia, porém, pensada a partir de si. Tal perspectiva, "não percebeu seu caráter mítico-sacrificial com relação aos 'outros'" [os povos do mundo periféricos] (DUSSEL, 2005, p. 31). Em contrapartida, Dussel (2005, p.31) sugere que há dois paradigmas contraditórios: o primeiro o da modernidade eurocêntrica e o segundo, o da Modernidade subsumida de um horizonte mundial, "no qual cumpriu uma função ambígua (de um lado como emancipação; e, de outro, como mítica cultura da violência)". Nesse caso, defende o mesmo autor, a realização do segundo paradigma é um processo de Trans-Modernidade e, só o segundo paradigma inclui a Modernidade/Alteridade Mundial.

Em diferentes áreas do saber, pode-se encontrar a produção de conhecimento que denuncia uma relação inaugurada pelos países colonizadores em territórios e contextos da colonização e neocolonização baseada na violência e na opressão. Na América Latina, Indígena e Negra, a questão da relação colonizador/colonizado também foi pensada em termos de denúncia, desprendimento e de construção de um horizonte emancipatório.

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

Nesse caso, pode-se dizer que há um paralelo que articula povos colonizados, como foi destacado por autores da América Latina, da Ásia e da África. Há uma posição, que identifica sujeitos, mas também uma disposição e uma resistência diante da violência colonizadora. Há espaços que podem ser vistos como campos de disputa, localizados no âmbito do saber e do poder, espaços que evidenciam um horizonte de libertação possível, seja na esfera do conhecimento, mas também situado nas lutas cotidianas nas esferas de poder.

3 A libertação como *práxis*

A origem do pensamento de libertação está atrelada ao compromisso de se apresentar como pensamento-ação com e para todos "os condenados da terra", como expressa Franz Fanon, que esperam e lutam por sua libertação. No contexto entre as décadas de 1960 e 1970, o termo libertação torna-se uma categoria fundamental da produção intelectual de muitos pensadores latino-americanos, preocupados em desenvolver um pensamento autóctone, principalmente, na filosofia e na teologia.

O dicionário Houaiss (2023) define libertação como "ação ou efeito de pôr (-se) em liberdade; liberação". A etimologia de libertação nos remete à noção de libertar, solucionar ou tornar livre, destacando a busca pela liberdade como um objetivo central. A palavra libertação está presente em diversos contextos, desde políticos e sociais até pessoais e emocionais, representando a busca por emancipação, autonomia e plenitude. É um termo que carrega consigo a noção de transformação e de superação das limitações e restrições impostas a um indivíduo ou a um grupo, buscando a realização plena de seus direitos, autonomia e dignidade.

O termo libertação tem uma história multifacetada, percorrendo diferentes contextos e campos de conhecimento ao longo do tempo. Sua origem remonta às raízes antigas da filosofia, da política e da religião, com significados variados e nuances específicas em cada período. Na filosofia e na política, a ideia de libertação tem sido associada à emancipação, à conquista da liberdade individual e coletiva em relação a alguma forma de opressão ou sujeição. Essa busca pela libertação tem sido um tema presente em diferentes correntes filosóficas e políticas ao longo da história.

Na América Latina, a palavra libertação ganha um significado especial, influenciada pelo contexto social, político e cultural da região. Nesse contexto, a categoria da libertação foi amplamente utilizada pelos pensadores latino-americanos, principalmente na filosofia e na teologia, para expressar a necessidade de um pensamento engajado na luta contra as opressões e na busca por justiça social. Seus proponentes buscaram articular a fé cristã com a luta pelos direitos humanos, pela justiça social e pela libertação dos oprimidos. A libertação, nesse contexto, transcendeu o âmbito religioso, tornando-se uma categoria fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais, econômicas e políticas da América Latina. A partir dessas influências, tal noção passou a ser utilizada para adjetivar diversas áreas do conhecimento, como a teologia da libertação, a filosofia da libertação, a pedagogia da libertação e a psicologia da libertação, entre outras. Essas abordagens buscaram desenvolver uma reflexão crítica sobre as estruturas de opressão e desigualdade, propondo caminhos para a transformação social e a construção de uma sociedade mais justa e livre.

A realidade cultural, social, econômica e política, fornecem subsídios para os filósofos e teólogos latino-americanos das décadas de 1960/1970 utilizarem o termo libertação para caracterizarem seus pensamentos filosóficos e teológicos. A libertação se transforma em um modo peculiar de pensar a realidade latino-americana. O teólogo peruano, Gustavo Gutierrez (1975), considerado um dos fundadores da Teologia da Libertação, distingue três níveis de significado para o termo libertação: (i) o plano científico (que envolve a *práxis* histórica) (ii) o plano utópico (processo de libertação do homem), (iii) o plano da fé (que diz respeito à libertação do pecado).

Falar de libertação é algo que só pode ser feito a partir daqueles que estão inseridos em contextos de dependência. Por isso, os pensadores latino-americanos, vão afirmar que por mais que um pensamento seja crítico, que se projete desde fora de uma determinada realidade, jamais poderá teorizar com plenitude. Além do mais, a teoria deve sempre vir acompanhada da *práxis*, da ação efetiva que busca mudança estrutural. Teorizar sobre a libertação é "buscar explicitamente um processo global de reflexão, determinado pela originalidade da nossa situação de povos dominados" (Assmann, 1971, p. 34).

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

Nesse sentido, Assmann (1971, p. 40), argumenta que "não somos simplesmente povos subdesenvolvidos, mas povos mantidos em subdesenvolvimento, povos dominados". A linguagem de libertação se projeta a partir da realidade sócio-política latino-americana, num período em que a região é marcada por governos autoritários. A militarização do continente com seus aparatos repressivos, financiados pelos Estados Unidos, a invasão massiva de capital estrangeiro, a desnacionalização e a deformação direta da industrialização, etc. (*Ibidem*, p. 41), foram fatores que exerciam uma opressão sobre os povos. O modelo desenvolvimentista, implantado neste contexto político que atravessa o continente, embora possa abrandar as contradições estruturais do capitalismo, geram marginalizados, excluindo a maioria da população (Assmann, 1971, p. 40).

Nessa perspectiva, o tema teológico-político da libertação inaugura um novo contexto e uma nova metodologia de reflexão cristã sobre a fé como *práxis* histórica situada (Assmann, 1971, p. 42). A linguagem libertadora implica uma exigência de superação da linguagem desenvolvimentista, anuncia uma nova polarização da reflexão e da ação, contém ao menos em gérmen um novo juízo sobre a realidade e uma nova experiência de enfrentamento conflitivo (Assmann, 1971, p. 43).

A Teologia e a Filosofia da Libertação inserem-se no surgimento da linguagem libertadora, representam um esforço de reflexão crítica sobre as implicações dessa nova linguagem no plano da experiência cristã. É o aparato usado por grupos cristãos latino-americanos para indicar aspectos da tematização do binômio "dependência-Libertação" (Assmann, 1971, p. 43).

De acordo com Assmann (1971, p.53), o termo libertação evoca dois movimentos: "por um lado, libertação significa livrar-se de todo tipo de servidão. Por outro lado, é a projeção, rumo ao futuro, de uma nova sociedade onde o homem possa livre de pressões que o paralisam, ser sujeito ativo de suas próprias decisões". Desse modo, pode-se dizer que a libertação pode ser entendida como superação de toda escravidão, e ao mesmo tempo como vocação a ser seres humanos novos, criadores de outro mundo possível, justo e que tenha capacidade de decisão sobre si mesmo.

Para Assmann (1971), o ponto de referência constante desse pensamento de libertação nascente precisa ser a ação e a *práxis* histórica dos seres humanos, especialmente dos cristãos,

na transformação do mundo. Nesse caso, "se pede com isto que a teologia abandone seus restos de ingenuidade com relação a sua verdadeira função, que é sempre também política" (Assmann, 1971, p. 59). Quando a teologia assume uma função ideológica despolitizante, já se manifesta política, conectada com a *práxis*, só que nesse caso a serviço da manutenção do *status quo* (Assmann, 1971). A teologia da libertação desloca o eixo da ação puramente eclesiástica para a ação libertadora dentro da conflitividade do mundo, em sentido fortemente político (*Ibidem*, p. 60). Para Gutierrez (1975, p. 16), "o fato maior de tal presença em nosso tempo, sobretudo nos países subdesenvolvidos, é a participação dos cristãos na luta para construir uma sociedade justa e fraterna, onde os homens possam viver com dignidade e sejam agentes de seu próprio destino". Os problemas sociais que acometem a realidade deveriam ser o ponto de partida para qualquer filosofia e/ou teologia que se pretenda autêntica (Assmann, 1971).

A TDL apresenta-se "como sensibilizada e sensibilizadora dos desafios maiores da libertação" (*Ibidem*, p. 85). A insensibilidade a essa realidade de dependência e dominação é um fato real da parte de muitos cristãos e de muita teologia solene. Paulo Freire afirma que a pretensão de manutenção dos *establishments* condiciona "filosofias e teologias pessimistas, negadoras do homem como ser de transformação" (Freire, 1970, p. 305). E, assim, desafia os intelectuais do Terceiro Mundo a renunciar as estruturas do poder no mundo da dominação. É preciso "estar com os oprimidos, com os 'condenados da terra', numa postura de autêntico amor, que não é a conciliação impossível entre quem oprime, esmaga, explora e mata e quem é oprimido, esmagado, explorado e ameaçado de morte" (Freire, 1970, p. 305).

Influenciado pela atuação de diversos movimentos sociais, políticos e culturais, o pensamento crítico-reflexivo latino-americano do século XX, vivenciou uma intensa busca por autonomia intelectual e política. A Teologia da Libertação e a Filosofia da Libertação são movimentos que atuam no processo de libertação vinculadas ao dinamismo dos movimentos sociais. Emergindo desde dentro, tais processos repercutem a relação entre pensamento e *práxis* que foi o horizonte buscado na efervescência social entre os anos 1960 e 1980. Posteriormente, com a expansão do modelo neoliberal, outras formas de pensamento crítico sobre a questão das formas de colonização presentes nas sociedades latinas foram pensadas. Nesse caso, deve-se

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

ater a emergência nos anos 1990 daquilo que foi definido como o giro decolonial (Ballestrin, 2013).

4 A emergência do pensamento Decolonial

O giro decolonial proposto por diversos autores como Anibal Quijano, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera significa uma mudança que argumenta que "*el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas*" (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 21). Isso significa que o giro decolonial é um movimento para além de um desenvolvimento teórico, porque buscou a invenção de novos lugares institucionais onde os povos do Sul pudessem se expressar.

O movimento conhecido como Decolonial é oriundo do final da década de 1990, época em que o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) problematizava o argumento pós-colonial e sugeria um avanço. O avanço sugerido pelo grupo defende que a questão da decolonialidade é um processo que vai além da produção do saber, implicando a incorporação das estruturas de poder coloniais (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007).

O conceito de colonialidade é exposto em 1992 num artigo publicado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, intitulado *Colonialidad y modernidad-racionalidad.* Nele, Quijano (1992, p. 14) argumenta que por colonialidade deve-se compreender

> *el modo más general de dominación en el Mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global.*

Portanto, a colonialidade diz respeito a relações de poder que são baseadas na dominação do outro, ou seja, trata-se de uma forma de relação social, uma forma de se

posicionar diante do outro marcando o lugar de poder em oposição ao de dominado. A colonialidade advém do colonialismo que é "una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo" (Quijano, 1992, p. 11). O sistema colonial de poder desenvolvido a partir do século XV nas Américas produziu discriminações sociais que posteriormente, "*fueron codificadas como 'raciales', étnicas, 'antropológicas' o 'nacionales', según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas*" (Quijano, 1992, p. 12). Essa estrutura de poder, inaugurada pelo colonialismo foi e ainda é o "*marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental*" (Quijano, 1992, p. 12). Ainda em relação ao conceito de colonialidade Maldonado-Torres (2007, p. 131), comenta que se trata de um padrão de poder que emerge do colonialismo moderno, mas,

> *en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.*

A colonialidade diz respeito aos eixos do poder que operam nas sociedades latino-americanas, a mecanismos de poder que operam em diversos âmbitos da vida social, entre eles as relações étnico-raciais, relações de gênero e cultural. Portanto, a colonialidade é, também, da ordem da produção de subjetividades. Isso significa dizer que, a marcação colonial atua em diferentes contextos, em diferentes âmbitos da vida social além da institucional.

A colonização política findou com a criação dos Estados nacionais, em territórios latino-americanos, porém a colonização cultural, que não necessariamente está baseada numa relação exterior, mas a partir de uma intensa e profunda colonização do imaginário dos dominados, "*actúa en la interioridad de ese imaginário. En una medida, es parte de él*" (Quijano, 1992, p. 12). Nesse sentido, vale destacar também a contribuição de Walter Mignolo que aponta que o colonialismo é uma ideologia oculta da modernidade, pois se trata de uma intricada rede na qual as diferenças são transformadas em valores (Mignolo, 2007).

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

Quijano (1992, p. 14), menciona que no mesmo período em que se consolidava a dominação colonial, no plano político, econômico e social, "*se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad-modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo*". A relação: conquistador – conquistado, mencionada por Quijano (2005), em seu texto *Colonialidade do Poder*, sugere que os colonizadores europeus inauguraram uma relação de dominação do outro, nas colônias americanas, baseada na ideia de raça, como uma forma de distinção baseada em traços fenótipos, que distinguia a situação de superioridade e de inferioridade com a qual os dominadores (colonizadores) estruturaram tal relação de dominação com os conquistados. Para Quijano (2005), a partir dessa ideia assumida pelos conquistadores criou-se um padrão de poder que até então não era expandido. De acordo com Quijano (2005, p. 117):

> A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial.

Nesse sentido, afirma Quijano (2005), a ideia de raça foi a maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. Os conquistadores europeus codificaram os traços fenótipos como conotação racial, nesse sentido, "raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população" (Quijano, 2005, p. 117). Tais identidades passaram a ser associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes como constitutivas delas. A ideia de distinguir as pessoas pelos traços fenótipos é uma ideia europeia como também demonstra o filósofo Fausto Reinaga (2014). Para o filósofo, a palavra raça tampouco existia no vocabulário dos povos originários da América, nesse sentido, Reinaga (2014b, p.78) sustenta:

> *En la lengua de los pueblos de Preamérica, maya, aymara, quechua, guaraní, no existe la palabra raza. En la América india, el color de la piel, indicativo signo racial, no tiene valor. Los negros, amarillos, rubios, indios, etc., no sólo que son iguales entre sí, son –esto es lo sorprendente– idénticos (...). El racismo es occidente. Nace en Europa. Y Europa lleva a los cuatro continentes del globo terrestre.*

Em sua obra *La Revolución índia*, Reinaga (2014a), demonstra que além de existir uma relação de dominação através da colonização operada pelo Ocidente, "*desde la Conquista, la Colonia hasta la República, el indio fue esclavo del español, luego del criollo, luego del cholo o mestizo. Aunque no se trata de un siempre fue así homogéneo, puesto que hubo rebeliones y revoluciones indias a lo largo de la historia colonial y republicana*" (Reinaga, *apud* Cruz, 2012, p. 6).

A relação de dominação que é instituída pela colonização e que opera a partir da dicotomia entre o dominador e o oprimido reflete a posição que a cultura europeia se coloca em relação a outras. Quijano (1992), também menciona que a dominação simbólica opera visando manter a hegemonia do modelo cultural universal imposto pela cultura europeia. Para Quijano (1992, p. 13):

> *Las formas y los efectos de esa colonialidad cultural, han sido diferentes según los momentos y los casos. En América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas de un masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, principalmente por su uso como mano de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermedades.*

Há fatores extra econômicos, existenciais, morais, políticos culturais que constroem e permitem um padrão de desigualdade e de desigualdade de acessos. Tais fatores estão relacionados ao reconhecimento de uns grupos sociais como portadores de direitos, enquanto que, outros grupos sociais não são reconhecidos como portadores de direitos (Souza, 2006). Nesse sentido é preciso pautar a discussão sobre opressão e colonialidade, além da questão de classe econômica, e visualizar a questão simbólica como o dispositivo que permite ou não o acesso a posições de poder em uma sociedade.

Os fatores raça ou etnia e gênero são elementos que estão presentes em grupos de pessoas que vivem em condições de não reconhecimento de sua humanidade. Vale destacar também no estudo de Walter Mignolo que, antes de 1492 a América não figurava em nenhum

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

mapa, nem nos mapas dos povos incas ou astecas. Nesse sentido, Mignolo (2007, p. 28), argumenta que:

> *Hasta comienzos del siglo XVI, el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anahuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya-Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá.*

Na Europa, na Ásia e na África, ninguém sabia da existência de um território que logo seria chamado de Índias Ocidentais e mais tarde de América. Américo Vespúcio estava observando o céu quando descobriu que se as estrelas que ele enxergava, onde atualmente localiza-se o sul do Brasil não eram as mesmas que se enxergava desde o Mediterrâneo (Mignolo, 2007). O termo América passou a ser adotado no século XVI e América Latina, no século XIX. *"«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales*" (Mignolo, 2007, p. 28). Logo, os termos, América, América Latina e América Anglo-saxônica são conceitos criados por europeus e pessoas de descendência europeia, para definir o território. Contrariamente, os povos originários e descendentes de africanos, não foram convidados a esse diálogo, complementa o mesmo autor. De acordo com Mignolo, (2007, p. 106):

> *EI colonialismo (y con este término me refiero a las formas específicas que surgieron en el mundo moderno/colonial y no a las colonias romanas o incas, por ejemplo) es el resultado de las acciones imperiales que tienen el capitalismo como principio y base de los «modos de organización y vida social». Es decir que el imperialismo y el colonialismo son dos caras de la misma moneda, como la modernidad y la colonialidad, en tanto están vinculados con el mercantilismo, el libre comercio y la economía industrial.*

Portanto, por colonialidade deve-se entender o motor que impulsa as relações de poder, que por sua vez, são entendidas por Quijano (2000) como um feixe de relações sociais de exploração, dominação e conflito que estão articuladas. Raça, gênero e trabalho formam as três instâncias sob as quais as relações de poder estão articuladas (Ballestrin, 2013) A disputa das

relações de poder implica diferentes âmbitos da vida social de acordo com Quijano (2000, p. 345):

> *(1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.*

Vale destacar que a crítica decolonial está relacionada à interseccionalidade, isto quer dizer que a compreensão das experiências das pessoas deve ser realizada com base em múltiplos fatores como gênero, raça, classe, sexualidade, etc. Isso significa que o entendimento sobre as diversas formas de opressão e violência estão interconectadas e não acontecem de forma isolada.

Dentro do campo da decolonialidade vale destacar também os estudos de gênero, nesse caso, o pensamento feminista de Rita Segato, Maria Lugones, Ada María Isasi-Díaz, Ofelia Schutte entre outras, articulam as questões feministas a partir da interseccionalidade. Portanto, a perspectiva feminista chama atenção para a necessidade de pensar a colonialidade a partir da imbricação entre gênero, raça, classe e sexualidade, proporcionando análises contextualizadas. Tal perspectiva aponta para a necessidade de uma insurreição de vozes e saberes subjugados no sentido de expandir o domínio da teoria feminista para o cotidiano (Alcoff, 2020).

5 Considerações finais

Existem fatores econômicos, mas, também extra econômicos, políticos, morais, étnico-raciais que constroem e permitem um padrão de desigualdade e legitimam práticas de violência em diversas sociedades que outrora foram reconhecidas como colonizadas. Contestar as estruturas de poder coloniais e decoloniais significa, além de denunciar os privilégios de alguns grupos sociais, reivindicar reconhecimento existencial. Neste sentido, a produção intelectual

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

das teorias pós-coloniais e decoloniais, bem como do pensamento de libertação, perseguem o horizonte da emancipação social territorial.

Na América Latina, a opressão e a desigualdade são características marcantes da realidade social. A região tem uma história de colonialismo, exploração econômica, marginalização de grupos sociais e desigualdade estrutural. Nesse contexto, falar de libertação e descolonização ganha uma relevância ainda maior. Na tentativa de relacionar libertação a teorias decoloniais buscamos possibilitar um diálogo, procurando compreender as dinâmicas de opressão e sofrimento social como manifestações que precisam ser superadas. O pensamento de libertação e as teorias decoloniais não são meras utopias, mas um chamado à transformação das estruturas sociais que perpetuam as injustiças e as desigualdades. A resistência do colonizado, assim como o desenvolvimento de práticas de empoderamento, contribuem para a transformação e libertação efetiva de todos os latino-americanos.

Em relação às diferenças de perspectivas do pensamento pós-colonial e do pensamento decolonial vale dizer o seguinte: Enquanto os estudos e teorias pós-coloniais, situados nos anos 1960, eram produzidos num período em que os países haviam conquistado há pouco tempo sua independência da colônia, questionavam a centralidade da cultura europeia como o elemento central da reprodução do poder e pontuavam os saberes locais caracterizando-os como um aspecto pós-colonial. Já os estudos decoloniais emergem na América Latina durante os anos 1990, ressaltando as dinâmicas de poder coloniais a partir do enfoque de gênero, racial e político que são originárias do colonialismo/moderno.

Os esforços empregados a partir dos anos 1960 no sentido de desprender-se das amarras do colonialismo culminam na contextualização interseccional da figura oprimida que é abordada a partir da decolonialidade. Com a noção de colonialidade, tem-se alusão a diversas situações de opressão, como questões de gênero ou de raça ou étnica. "*Desde América, en el capitalismo mundial, colonial/moderno, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, raza, género*" (Quijano, 2000, p. 368).

Além da crítica que é feita pelo pensamento decolonial vale destacar ao investimento feito pela filosofia da libertação que destaca a necessidade de afirmar o que se é. Nesse sentido, recorremos a Reinaga (2014a) que do ponto de vista de sua revolução indígena afirma: "*Hay*

que ser lo que se es. Ser uno mismo y no otro" (Reinaga, 2014a, p. 137). Portanto, o esforço move-se no sentido de tornar-se sujeito e não objeto. Ser o que se é, nesse viés, significa ser "*Fiel expresión de nuestro ser y de nuestra realidad histórica, sanguínea y espiritual*" (Reinaga, 2014a, p. 137). Portanto, afirmar os povos do Sul como sujeito político de um processo de liberação.

A busca pela libertação não pode ser completa sem a descolonização das estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais que perpetuam as estruturas de opressão nas sociedades colonizadas. Os processos e dinâmicas de libertação incluem necessariamente uma dimensão decolonial, na medida em que visam superar os legados do colonialismo e promover formas de vida em que a pluralidade seja um horizonte para a convivência humana, garantindo o reconhecimento dos seres humanos em sua diversidade.

Referências

ALCOFF, L. M. **Decolonizando a teoria feminista**: contribuições latinas para o debate. Revista Libertas: Revista de Pesquisa em Direito. vol. 06. Nº 01. Ouro Preto, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufop.br/libertas/article/view/4159/3381. Acesso em 20 de ago. de 2023.

ASSMANN, H. **Opresión-liberación**: Desafío a los cristianos. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

BALLESTRIN, L. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política. Nº 11. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/abstract/?lang=pt. Acesso em 16 de set. de 2022.

CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFOGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFOGUEL, R. (Org). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

DOI: 10.5281/zenodo.21371571

DUSSEL, E. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, P. **Cartas a un joven teólogo, y Tecer Mundo y Teología**. Perspectivas de diálogo, 5, nº 50, 1970, p. 301-305.

GUTIÉRREZ, G. Teologia de la liberación. Salamanca: Sígueme, 1975.

HOUAISS (Dicionário). **Libertação**. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#5. Acesso em: 15 abr. 2023.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFOGUEl, Ŗ. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del hombre, 2007.

MIGNOLO, W. D. **La idea de America Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: https://www.academia.edu/83865592/Colonialidade_do_poder_Eurocentrismo_e_Am%C3%A9rica_Latina. Acesso em 14 de set. de 2022.

_____. **Colonialidad y Modernidad/racionalidad**. Revista Perú Indígena. Nº 13. Vol. 29. 1992. Disponível em: https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf. Acesso em 16 de set. de 2022.

_____. **Colonialidad del poder y clasificación social**. Journal of world-systems research, vol. 11, nº 2. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdl/collect/clacso/index/assoc/D9642.dir/eje1-7.pdf. Acesso em 16 de set. de 2022.

REINAGA, F. La Revolución India. IN: **Obras Completas.** Tomo II. Vol. V. La Paz: Convenio Andrés Bello, 2014a.

_____. América India y Occidente. In: **Obras Completas.** Tomo II. Vol. VI. La Paz: Convenio Andrés Bello, 2014b.