Diálogos

ISSN 2177-2940

Teologia da libertação e decolonialidade em Enrique Dussel

https://doi.org/10.4025/dialogos.v28i3.74407

Silmária Reis dos Santos

https://orcid.org/0009-0004-9833-8081

Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Campina Grande-PB, BR E-mail: silreis.reis@gmail.com

Floriza Beatriz de Sena Paula

https://orcid.org/0000-0001-8809-191X

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Ouro Preto-MG, BR E-mail: floriza.paula@aluno.ufop.edu.br

Liberation theology and decoloniality in Enrique Dussel

Abstract: This article analyzes the relationship between Enrique Dussel's thought, Liberation Theology (LT), and decolonial thinking. The study explores how Latin American LT influenced his decolonial critique, highlighting principles that converge for the liberation of oppressed peoples. Divided into two parts, the article examines the historicity of LT from Dussel's perspective and the points of contact between LT and decoloniality, identifying a shared goal of questioning and overcoming modern structures of domination.

Key words: Enrique Dussel; Liberation Theology; Decoloniality.

Teología de la liberación y decolonialidad em Enrique Dussel

Resumen: Este artículo analiza la relación entre el pensamiento de Enrique Dussel, la Teología de la Liberación (TdL) y el pensamiento decolonial. El estudio explora cómo la TdL latinoamericana influyó en su crítica decolonial, destacando principios que convergen hacia la liberación de los pueblos oprimidos. Dividido en dos partes, el artículo examina la historicidad de la TdL desde la perspectiva dusseliana y los puntos de contacto entre la TdL y la decolonialidad, señalando el objetivo común de cuestionar y superar las estructuras de dominación modernas.

Palabras clave: Enrique Dussel; Teología de la Liberación; Decolonialidade.

Teologia da libertação e decolonialidade em Enrique Dussel

Resumo: Este artigo analisa a relação entre o pensamento de Enrique Dussel, a Teologia da Libertação (TdL) e o pensamento decolonial. O estudo explora como a TdL latino-americana influenciou sua crítica decolonial, destacando os princípios dessas duas vertentes teórico-políticas que convergem para a libertação dos povos oprimidos. Dividido em duas partes, o artigo examina a historicidade da TdL a partir do pensamento dusseliano e os pontos de contato entre a TdL e a decolonialidade, apontando o objetivo comum de questionar e superar as estruturas de dominação da modernidade eurocêntrica.

Palavras-chave: Enrique Dussel; Teologia da Libertação; Decolonialidade.

Recebido em: 29/10/2024
Aprovado em: 06/12/2024

"Todos os impérios possuem razões (irracionais) que lhes permitem fundamentar sua ação dominadora; mas tais razões são ideológicos-existenciais no plano concreto do cotidiano"

Enrique Dussel[1]

Enrique Dussel pode ser considerado um dos principais intelectuais que fundamenta o pensamento decolonial desde a criação da rede Modernidade/Colonialidade em 1998. Falecido recentemente no dia cinco de novembro de 2023, o filósofo argentino-mexicano produziu uma vasta obra ao longo de sua carreira.[2] Conhecido por seu trabalho sobre a *Filosofia da Libertação*, Dussel desenvolveu também uma excelente interpretação histórica sobre a história das Américas com sua tese sobre o "mito da modernidade", e as invenções desenvolvidas pelos países centrais da Europa acerca da relevância do eurocentrismo no mundo, como justificativa para dominação na hierarquização de classe, raça, gênero, cultura, etc.

Mediante esses dois pontos que centralizam o pensamento dusseliano, a filosofia da libertação e a decolonialidade, ambas críticas à modernidade eurocêntrica, temos como objetivo neste artigo, fazer uma reflexão sobre as concepções dos princípios das teologias da libertação na América Latina que, por sua vez, a nosso ver, também perpassam os fundamentos da crítica decolonial. Nossa hipótese é que o contexto das teologias da libertação na América Central e do Sul na trajetória de E. Dussel, foram também fundamentais para o desenvolvimento do pensamento decolonial.

Nesse sentido, entendemos os fundamentos do pensamento decolonial como plural e interdisciplinar, do ponto de vista das influências teóricas e políticas, uma vez que a rede de pesquisadores agregou diferentes intelectuais ao longo de sua formação. Para o sociólogo brasileiro Paulo Henrique Martins (2019) a crítica dos pesquisadores decoloniais "é herdeira destas tradições de clássicos das ciências sociais que, durante todo o século XX, buscaram sua profissionalização e

1 DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Vozes, 1997.

2 Enrique Dussel é um historiador, filósofo e teólogo argentino pesquisador da História da Igreja na América Latina e um dos principais integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. Em 1973, dado a ditadura militar na Argentina, sofreu um atentando e acabou por se radicar no México, onde viveu até sua morte. Nos anos 1970, junto com intelectuais argentinos, fundou a "Filosofia da Libertação", movimento comprometido com a emancipação dos oprimidos e relacionado com a Teologia da Libertação. Tal ação, promoveu uma reforma universitária em Mendoza com programas de estudo e filosofia mundial não eurocêntrica, bem como a crítica ao capitalismo, o que fez com que ele se tornasse alvo de ameaças e perseguições. Disponível: https://www.lanacion.com.ar/opinion/enrique-dussel-america-latina-empezo-una-nueva-historia-que-yo-creo-irreversible-nid1819005/. Acesso em: 08 jan. 2025.

afirmação como disciplinas acadêmicas" (MARTINS, 2019, p. 67). Assim, entendemos que esse entrelace teórico/político do pensamento decolonial caracteriza-se como uma "decolonialidade ampla" (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFOGUEL, 2019), que abrange diferentes "atitudes decoloniais" (MALDONADO-TORRES, 2019) no âmbito de teorias críticas à modernidade.

Diante dessas considerações iniciais, esperamos que esta reflexão possa ainda mais enaltecer a importância dos trabalhos de Dussel à historiografia brasileira, não só como um crítico que fundamentou o pensamento decolonial, mas como um autor que faz parte de uma conjuntura política que uniu intelectuais latinos em propostas de libertação e descolonização. Assim, na primeira parte do artigo, trataremos da historicidade que faz Dussel acerca das teologias da libertação na América Latina a partir de sua obra *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento* publicada em 1997 no Brasil e, na segunda parte, a relação dos princípios teológicos com os fundamentos da decolonialidade.

1. Teologias da Libertação (TdL) e alguns fundamentos decoloniais

É consenso entre autores(as) críticos coloniais que "A modernidade aparece quando a Europa se afirma como 'centro' de uma história Mundial que inaugura, e por isso a 'periferia' é parte de sua própria definição" (DUSSEL, 1993, p. 7). Em outras palavras, como afirma A. Quijano, "a modernidade é a outra face da colonialidade" (QUIJANO, 1992).

Como consequência do processo de colonização desde o século XV, as mazelas que assolam o Sul global foram pautadas por diversas vertentes de pensamento e movimentos sociais (negros, indígenas, feministas, etc.), sobretudo a partir de meados do século XX com a intensificação do neoliberalismo, com os problemas gerados pelos processos ditatoriais e com a rememoração dos 500 anos da invasão da América. Dentre as vertentes envoltas nessas questões, estão as teologias da libertação e os estudos decoloniais impulsionados por uma rede de pesquisadores(as) e militantes políticos latino-americanos(as).

Criada a partir das experiências políticas e sociais da América Latina, em conjunto com clérigos e seguidores da Igreja Católica, a partir da década de 1960, as TdL tinham como defesa, segundo Michel Löwy, a "opção preferencial pelos pobres'" (LÖWY, 2008, s/p). A opção pelos pobres e por uma Igreja para os pobres desencadeou uma série de propostas políticas e sociais de como trazer mudanças para aquela realidade, dado o contexto neoliberal que abarcava as crises do centro e sul do continente. Por serem correntes de pensamento que visavam partir da práxis social, a TdL Latino-americana esteve voltada às experiências socioeconômicas, políticas e culturais.

Para Enrique Dussel:

> A teologia da libertação surge, então, não por um prurido academicista de originalidade, ou pelo prazer do criticismo, nem por uma intenção de negação da Igreja em sua hierarquia, em sua institucionalidade, etc.; surge, muito pelo contrário, para preencher a necessidade de suprir "esquemas teológicos" insuficientes, não adequados para acompanhar e fazer crescer a "fé" do cristão numa época de crise, de profundos conflitos, e até em situações revolucionárias freqüentemente. Foi uma resposta madura, serena, à altura das exigências racionais da época. Mas essa crise não afeta somente o leigo, e sim principalmente o sacerdote (DUSSEL, 1997, p. 74).

Diante das experiências históricas e todo emaranhado de tensões entre Igreja/Estado *versus* teólogos da libertação que ocorreram e deram sentido às diversas reflexões em torno da TdL nos seus mais variados congressos nacionais e internacionais; a aliança com teorias cientificistas, como a teoria marxista; a criação dos movimentos de luta e guerrilha que trouxeram novas dimensões de sentido para TdL, tal como o Sandinismo; as perseguições das alas conservadoras da Igreja para com vários teólogos e leigos; a perseguição do Estado no período de ditaduras militares, etc., colocavam os teólogos militantes em constante perigo.

Mas nem sempre fora assim, por isso, a obra de Enrique Dussel (1997) faz uma síntese sobre a criação da teologia na história da América Latina e suas transformações epistêmicas ao longo da história. Sua tese é evidente ao ressaltar a singularidade das TdL elaborada na América Latina, que rompe com a teologia cristã conservadora da Igreja Católica. Para o autor,

> A teologia latino-americana é filha da europeia, porém é diferente; é outra: é um acesso diferente à mesma tradição porque surge num mundo "periférico" dentro da época moderna mercantil primeiro e depois imperial monopolística. A teologia de um mundo colonial ou neocolonial pode por momentos refratar a teologia do "centro", mas, nos momentos criativos, produzirá uma nova teologia que se erguerá contra a grande teologia constituída tradicionalmente. É nesse movimento de refração imitativa ideológica ou de criatividade que acede à realidade distinta de nosso mundo latino-americano que se decidirá a sorte da história da teologia em nosso continente dependente (DUSSEL, 1997, p. 9)

Ainda, segundo Dussel, as TdL latino-americana têm princípios que podem ser comparados com as primeiras práticas do cristianismo primitivo, por ter um caráter "crítico desideologizante" ao sistema opressor para com os pobres, tal como foi descrito nos evangelhos nas ações de Jesus de Nazaré.

Entretanto, a função prática da ideologia no campo teológico da Igreja produz "um certo conhecimento que fundamenta a ação, mas ao mesmo tempo oculta o plano fundamental de seu sentido derradeiro ou real. Jesus nos introduz então na crítica da ideologia" (DUSSEL, 1997, p. 11). Foi esta concepção ideológica que justificou ações como a colonização no século XV na América,

com o discurso de levar a civilização e a palavra de "Deus" para os "incivilizados", tal como ocorreu com a doutrina norte-americana do *Manisfest destiny*.

Assim, ao defender sua tese quanto a singularidade da TdL da América Latina que se aproxima da crítica do Nazareno no seu livro *Teologia da Libertação: um panorama do seu desenvolvimento* (1997), Dussel traz as transformações das teologias da libertação ao longo da história da Igreja Católica. O autor divide a obra em cinco épocas e subperíodos.

A primeira época, diz respeito da "Primeira Teologia da Libertação", tida como uma "Teologia profética" iniciada em 1511. Esta, dá-se pelo princípio de uma "proto-teologia". Pois, "antes da conquista houve uma reflexão teológica ameríndia", isso porque já havia nas culturas originárias uma concepção "proto-teológicas" sobre os deuses (DUSSEL, 1997, p. 23).

Com a "conquista"[3] da América, houve a imposição cultural e a conversão forçada dos povos indígenas e consequentemente os primeiros críticos a esse sistema, tal como ações do leigo franciscano Antônio de Montesinos e o clérigo Bartolomeu Del Las Casas, ambos críticos ao sistema colonial, o que pode ser considerado também, segundo Dussel, uma proto-teologia da libertação latino-americana (DUSSEL, 1997; 2010).[4]

Assim, se uma das teses da decolonialidade é considerar que todo e qualquer crítico ao sistema moderno no passado teve uma "atitude decolonial", Montesinos e Las Casas estão dentro deste quesito.

Percebe-se, portanto, uma relação direta entre o pensamento decolonial e as teologias da libertação. Após a conquista da América, a decolonialidade surge com o processo de invasão e retração dos ditames da violência colonial. Todavia, se tratando de Las Casas, é importante considerar que este não era contrário ao sistema colonial, mas sim às práticas de violência para com os povos indígenas (BORGES, 2019), algo não mencionado nos trabalhos aqui citados de Dussel (1997; 2010).

A segunda época trata da "teologia da cristandade colonial entre os anos de 1553 e 1808". Este período converge com a criação das primeiras universidades e seminários onde se ensinava teologia em algumas colônias latino-americanas como no México, no Peru, em Cuba, no Panamá, na Guatemala, etc. Tal teologia tinha como referência a já praticada na Europa, que era duplamente ideológica, isso porque encobriam não só as injustiças do antigo continente como do novo.

Entretanto, num fato citado por Dussel, foram encontrados aspectos críticos e desideologizantes, como por exemplo, o tratamento teórico do tipo de propriedade guarani exposto pelo padre Muriel na Universidade de Córdoba de Tucumán, que permitiu a organização das

3 Termo utilizado por Dussel.
4 O autor também faz referência a José de Acosta no Peru e Bernardino de Sahagún no México.

famosas reduções do Paraguai, uma ação de tipo socialista (propriedade comum) na qual, posteriormente, se chamará de "socialismo utópico" no século XVIII, e que pode ser considerada uma "espécie de crítica antecipada da propriedade burguesa", porém em nome de uma sociedade agrária (DUSSEL, 1997, p. 33). Ao que parece nessa análise do autor, esta ação política da época também adentra à crítica colonial, que podemos denominar no bojo de uma leitura decolonial.

A terceira época, na qual o autor intitula "Segunda Teologia da Libertação. Teologia revolucionária diante da emancipação contra Espanha e Portugal (desde meados do século XVIII)", coloca em evidência as ações de sujeitos nativos e opositores ao sistema colonial, dada as ações de escravidão indígena, como os casos de Tupac Amaru, Miguel Hidalgo, padre Morelos e Juan Germán Roscio, que, por mais que fossem membros de uma oligarquia nativa, faziam frente contrária à classe dominante hispânica nos seus discursos. Para Dussel,

> Se a teologia da cristandade foi imitativa, a dessa época recupera ainda algo da criatividade inicial da teologia na América. Os princípios aprendidos (no tomismo ou no suarezianismo) são aplicados para justificar a práxis emancipatória da oligarquia nativa. Essa data deverá ser levada muito a sério por uma história da teologia latino-americana. Trata-se de um novo momento não acadêmico, prático e político da reflexão a partir de uma fé comprometida num processo de libertação, e por isso desideologizante. A classe dominante nas colônias (as burocracias hispânicas) se vê criticada por uma teologia prática das oligarquias nativas (não ainda das classes mais oprimidas como acontecerá no século XX (DUSSEL, 1999, p. 37).

A quarta época, "A teologia neocolonial na defensiva" datada até 1930, segundo Dussel (1999), foi um momento em que houve uma aceitação por parte de Roma da emancipação neocolonial pelos países do Sul global e, por outro lado, houve também a crise da oligarquia neocolonial ou do liberalismo dependente, pouco mais depois da crise de 1929. Até esse período, dado processo de independência das colônias da América Central e do Sul, uma classe conservadora e tradicional agrária fortalecera-se, pois havia uma desconfiança para com a cultura burguesa tecnológica nascente, imperial e monopolista. Mas, também surgiu um grupo minoritário de "católicos liberais", muitos formados na Europa, que gestaram posições posteriormente assumidas pela teologia progressista no início do século XX.

A quinta época, "Teologia da Nova cristandade (desde 1930)", se efetuou da passagem da teologia tradicional, reflexo das classes rurais e integristas, para a teologia desenvolvimentista, reformista, que assume um *ethos* burguês, porém sem nenhuma crítica ao capitalismo. Por ser um período de crise econômica nos países latino-americano, muitos setores sociais se difundiram, apareceram assim as classes dos militares, em nome dos latifundiários, e a ambígua unidade da burguesia nacional com a classe dos trabalhadores. Assim, houve uma abertura desses setores que

buscou o apoio da Igreja Católica tradicional, conservadora, organizando vários congressos eucarísticos proporcionando a fundação da Ação Católica, que parte da formulação teórica da teologia da "nova cristandade", i.e., da participação da Igreja Católica na sociedade política e civil, mediante o ensino religioso nas escolas e na moralidade dos costumes (DUSSEL, 1999, p. 42-47).

Segundo Dussel (1999), a Ação Católica nesse período, recuperou a presença política da Igreja, apoiando-se em governos populistas. Os leigos podiam atuar na política, com partidos de inspiração cristã, por exemplo, o grupo Falange no Chile (1938). Porém, deveriam se submeter às ordens de Roma. Não havia a proposta de uma consciência de classe ou conflitos com a Igreja, nem uma real visão sobre a América Latina e suas mazelas geradas pelo sistema capitalista, tal como veremos nos movimentos da TdL no final do século XX. Essa teologia da "nova cristandade" não foi acadêmica, mas militante; não foi diretamente política, mas dualista, i.e., espiritual-temporal, o "estado-igreja como sociedades perfeitas cada uma em seu nível e não conflitantes" (DUSSEL, 1997, p. 48).

Por fim, a sexta época, central para nossa reflexão, por abarcar um período revolucionário e original do pensamento latino-americano crítico ao sistema moderno capitalista, fazendo relação direta com o pensamento decolonial. Esta época, o autor subdivide em cinco subperíodos. O primeiro, "Da teologia europeia à latino-americana (1959-1968)", onde trata do momento de ruptura e formulação de críticas para com a Igreja Católica, devido a conjuntura histórica com o anúncio do Concílio Vaticano II, a Revolução Cubana, a crise dos governos populistas e, consequentemente, da Ação Católica e os vários golpes ditatoriais de Estado nos países latino-americanos, no qual "foi sendo gerada lentamente uma nova situação teleológica" (DUSSEL, 1997, p. 51).

Nesse período, segundo Dussel, podem ser detectadas três linhas de fundo: a primeira, com a renovação da Igreja com o Concílio Vaticano II, no qual a América Latina terá pouca participação. Mas, houve uma mudança da Igreja, ao dar mais abertura ou atributos aos leigos na participação da instituição.

A segunda linha, se destaca pelo compromisso da juventude cristã na política, com os delineamentos da Doutrina Social da Igreja nas nascentes Democracias Cristãs, como a experiência chilena sob a direção de Eduardo Frei (1964-1970); e as referências nas teorias econômicas do período, na Venezuela com o Comité de Organização Política Eleitoral Independente (COPEI); a criação do Centro para o Desenvolvimento Econômico e Social da América Latina (DESAL); do Instituto Latino-Americano de Doutrinas e Estudos Sociais (ILADES); e da Federação Internacional de Sociologia Religiosa (FERES). Para o autor, "Teologicamente, não se encontra uma variante essencial com a teologia da Nova Cristandade – é só uma adaptação modernizante à exigência do 'desenvolvimento'" (DUSSEL, 1997, p. 53).

E, por fim, a terceira linha, que caracteriza o compromisso de jovens cristãos em outro tipo de relação com a fé e a política, migrando dos ideais da democracia cristã para os grupos revolucionários, um exemplo, a criação da Frente Sandinista. Mas, para Dussel (1999), essas experiências com a "teologia da revolução" não podem ser consideradas ainda uma teologia autóctone da América Latina.

A grande cisão com a teologia tradicional foi o fortalecimento do discurso em torno da "pobreza" na Igreja e a mudança dos modos de vida dos bispos, padres e militantes leigos como testemunho de vida evangélica, representantes do Nazareno, algo fundamentado na conversão do Concílio Vaticano II.

Uma outra cisão, foi a experiência "classista" que se originou na Ação Católica com a formação da Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Universitária Católica (JUC) ou Juventude Estudantil Católica (JEC) e Movimento Estudantil Cristão Protestante (FUMEC). "É a partir da prática desses grupos, e sua teoria, que emergirá a ruptura teológica mais importante da história da latino-americana" (DUSSEL, 1997, p. 55). O texto da obra/opúsculo de Juan Luis Salgado de 1962, *Función de Ia Iglesia en Ia realidad Río platense* e as primeiras reuniões do Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho (CELAM) por teólogos latino-americanos[5] também são consideradas o nascimento da teologia da libertação latino-americana em sua singularidade, distinta das teologias europeias.

O segundo período, diz respeito à formulação da Teologia da Libertação (1968-1972), e as críticas contundentes em torno da exploração capitalista dos países desenvolvidos para com os países periféricos, no âmbito da discussão da Igreja. Desde o primeiro período já aqui mencionado, o envolvimento com teorias sociais era uma realidade. Nesse sentido, muitos teólogos da libertação tiveram como direção interpretativa a teoria marxista, ponto fulcral para a perseguição de alguns deles pelos regimes ditatoriais e pelo Vaticano.

O terceiro período "A Teologia da 'Igreja dos Pobres' no cativeiro e no exílio (1972-1979)", caracteriza-se pela opressão e perseguição dos teólogos da libertação, bem como de civis apoiadores(as). Houve uma série de debates com vários intelectuais nos vários congressos ecumênicos e publicações de obras literárias que denunciavam as mazelas do continente, uma crítica a uma Igreja intolerante, burocratizada, autoritária e não-missionária" (DUSSEL, 1997).

O quarto período, dera-se desde 1979, e refere-se "A Teologia latino-americana diante da revolução centro-americana e os novos ataques". Se o momento político era de exclusão dos teólogos da libertação latino-americanos, suas ideias já estavam minadas nas discussões da Igreja.

5 O autor cita além de Juan L. Segundo, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Luis Maldonado, Casiano Floristán e Iván Illich.

Porém, o debate agora, segundo Dussel, não era só a partir da dialética "fé-política", mas reiterava-se a questão "vida-economia". O grande imperativo para a ação dos cristãos era acabar com a fome. Segundo o autor, "Tratava-se de um verdadeiro novo começo que imporá sua lógica à totalidade da Teologia da Libertação na década de oitenta e noventa" (DUSSEL, 1997, p. 95).

Foi também nesse período que os teólogos da libertação começaram a alavancar as discussões em torno das questões de raça, gênero e etnia, evidenciado na criação do seminário sobre "A mulher latino-americana, a práxis e a teologia da libertação" (1970) no México, dando destaque ao trabalho de Elsa Tamez, iniciadora nesse setor, com o artigo *A mulher como sujeito na produção teológica*. Há também o encontro em Chiapas (1979) com o "Movimento indígena e a teologia da libertação". E o encontro na Jamaica com o tema "Como enfrentar o racismo na década de 1980?".

Assim, foram muitos os eventos que revisaram as TdL desde sua criação, o que contribuiu para abrir caminhos para outras temáticas que até então não eram pautadas pelos teólogos e que já atendiam a uma agenda progressista dos movimentos sociais e acadêmicos no mundo.

O quinto e último período intitulado "Desde a 'Instrução' romana de 1984", trata-se da crítica da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (1984) para as TdL quanto a relação desta com o marxismo. Esse foi o período mais crítico de embate entre teólogos e a alta hierarquia da Igreja. Foram muitos os questionamentos da Igreja quanto ao método de análise social utilizado pelos teólogos da libertação, além das perseguições, sendo o mais conhecido o caso do brasileiro Leonardo Boff.

Também foi o período de mudanças em torno de novas perspectivas para o movimento, sobretudo em reconhecer a diversidade em torno da categoria do conceito de "pobreza". Havia lutas distintas que deveriam ser enfatizadas por novos olhares, tal como as lutas dos povos originários, dos movimentos negros e das mulheres, como já enfatizamos no parágrafo anterior, etc. A TdL ao sofrer críticas em torno dessa generalização do "pobre", soube ressurgir dando novas aberturas para este debate. Como ressalta Dussel:

> É por isso que a coleção "Teologia e Libertação" é um ponto de chegada - onde os antigos e novos teólogos da libertação vão abarcando todos os temas tradicionais da teologia, e inevitavelmente terão que com o diálogo e a crítica em terrenos nunca explorados sistematicamente, mas, ao mesmo tempo, um ponto de partida - já que se descobrem novos territórios temáticos, a partir de uma práxis sempre mutável. A produção futura o dirá (DUSSEL, 1997, p. 116).

A TdL, portanto, é atravessada pelas pautas da época, e pretende ser um movimento mutável que acompanha as mudanças sócio-políticas, desfazendo do enlace de uma leitura marxista ortodoxa. Ao que se percebe, esta perspectiva também será inserida em outras nuances teóricas

como o pensamento decolonial, demonstrando assim seu caráter associativo e político tal como veremos no tópico a seguir.

2. TdL e Decolonialidade: encontros possíveis

No âmbito de toda essa síntese feita pelo autor na qual descrevemos no tópico anterior, percebe-se as singularidades de uma Teologia da Libertação latino-americana para com as questões sociais de acordo com as experiências históricas, culturais e políticas de cada época e de cada país. Não há uma crítica feita por Dussel a TdL que coloque em risco sua existência, mas sim apontamentos em torno dos desafios de novas interpretações metodológicas para as questões sociais que vão surgindo e a contínua responsabilidade histórica de saber "exprimir o brado dos oprimidos" (DUSSEL, 1997).

Percebe-se que Dussel faz uma certa apologia à teologia latino-americana, por estar voltada aos problemas do Sul global e por visar o desenvolvimento do pensamento crítico para com a historicidade da América Latina e a relação do passado colonial com os problemas atuais, frente a uma leitura histórica legitimamente não eurocêntrica. Nesse sentido, como ressalta Simone Pinto e Erivan Raposo (2014), a insistência de Dussel para o discurso legitimamente latino-americano faz dele um autor fundamental para entendermos os problemas e as soluções pensadas fora dos grandes centros, como EUA e Europa (PINTO; RAPOSO, 2014, p. 165).

Esse ponto levantado por Dussel é central nesta nossa análise, sobretudo quando aproximamos as TdL latino-americana com os princípios do pensamento decolonial, pois compreendemos o cerne dos fundamentos da decolonialidade a essa teologia, como fica evidente nos trabalhos de Leonardo Boff e Gustavo Gutierrez. Respectivamente, tanto Boff quanto Gutierrez, descrevem:

> Dificilmente na história do ocidente encontraremos tanto etnocentrismo, dogmatismo, fundamentalismo e totalitarismo como nas visões dos europeus no século XVI. Esta rigidez cultural e religiosa está na raiz do etnocídio e da violência aplicada sem respeito contra os indígenas e negros durante séculos e que perdura no inconsciente coletivo e nos hábitos das classes dominantes latino-americanas até hoje (BOFF, 1992, p. 25, tradução nossa).[6]
>
> O que ocorre é que a situação das Índias a começar pelo século XVI será para alguns a ocasião de reencontrar as mesmas fontes de sua fé. As injustiças e aborrecimentos cometidos por quem 'se fazem chamar de cristãos',

6 Trecho original: *"Dificilmente em la história de occidente encontraremos tanto etnocentrismo, dogmatismo, fundamentalismo y totalitarismo como en las visiones de los europeos del siglo XVI. Esta rigidez cultural y religiosa esta em la raiz del etnocidio e de la violencia aplicada sin miramientos contra indígenas y negros durante os siglos y que perdura en el inconsciente colectivo y en los hábitos autoritarios de las clases dominantes latino-americanas hasta los tiempos actuales"* (BOFF, 1992, p. 25).

> como dirá Las Casas repetidas vezes, contra os habitantes destas terras, despertará consciências e decidirá destinos (GUTIERREZ, 1980, p. 82, tradução nossa).[7]

Os posicionamentos desses autores, quanto às premissas dos problemas da origem do colonialismo, não difere do que será colocado a *posteriori* nos trabalhos dos teóricos decoloniais, uma vez que "o pensamento decolonial reconhece a TdL como espaço de luta decolonial" (BAPTISTA, 2016, p. 501). Tal como os teólogos da libertação descrevem os malefícios do sistema colonial, os decoloniais rememoram esses fatos para entender o tempo presente. Segundo Nelson Madonado-Torres (2019),

> Extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro, são ações predominantes nos conflitos beligerantes. [...] Na modernidade/colonialidade, todas essas ações ocorrem permanentemente, não como uma resposta aos conflitos específicos, mas como formas de estar em acordo com a ordem percebida da natureza e do mundo (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 41).

Contudo, é a continuidade desse sistema de exploração moderno, nas suas diferentes adaptações ao longo da história, que faz com que esses projetos teóricos sociais como a TdL e o pensamento decolonial criem novas releituras do passado para entender o presente, apontando os mesmos problemas acerca da "colonialidade do poder". Para Aníbal Quijano, a "colonialidade do poder" é a "imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos" (QUIJANO, 2010, p. 84). De modo geral, todos esses autores, ao fazerem a crítica às origens da pobreza do centro-sul do continente, evidenciam os princípios da colonização a partir do século XV como uma das causas primeiras, bem como suas readaptações (neo)colonizadoras ao longo do tempo, que pode ser descrito como "colonialidade".[8]

É importante ressaltar todo o cenário político-econômico e cultural que abarca essas concepções críticas desses autores desse final do século XX. A crise do neoliberalismo e as graves consequências econômicas para os países latino-americano fizeram com que muitos intelectuais voltassem a compreender as premissas desses problemas. Tanto os decoloniais quanto os teólogos

7 Trecho original: *"Lo que ocorre es que la situación del las Indias al empezar el s. XVI será para algunos la ocasión de reencontrar las fuentes mismas de su fe. Las injusticias y vajaciones cometidas por quienes 'se hacen llamar cristianos', como lo dirá Las Casas repetidas veces, contra los habitantes de estas tierras, despertará conciencias y decidirá destinos*" (GUTIERREZ, 1980, p. 82).

8 Diferente do conceito de "colonialismo de Estado", que demarca a exploração direta das colônias, a "colonialidade" ou "colonialidade do poder" vai além, ao adentrar também os âmbitos mais subjetivos das relações humanas, sem a necessidade de uma presença direta dos detentores do poder metropolitano. Ultrapassa, portanto, os processos de independência política e articula-se às dimensões materiais dos países subalternizados (SANTOS, 2024, p. 36).

da libertação ressaltam a ação do imperialismo econômico, cultural e político na América Latina com as vestes do neoliberalismo, detendo uma mesma lógica de exploração do sistema colonial do século XV (QUIJANO, 2010) (BOFF, 1992), ou como enfatizou Ochy Curiel "o que tem acontecido é uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global" (CURIEL, 2018, p. 38).

Um outro fato histórico de desenvolvimento dessas críticas, sobretudo no momento de criação do Grupo Modernidade/Colonialidade (1998), foi a rememoração dos 500 anos da "descoberta" da América, o que reavivou para o debate acadêmico velhas experiências históricas, tal como os ideais do "mito fundador da modernidade" (DUSSEL, 1993), o processo de colonização com suas mazelas e a determinação de categorias sociais (sobretudo de raça, classe e gênero) criadas por uma cultura patriarcal vigente. Até hoje, há mitos civilizacionais que compõem o imaginário social e favorecem a desigualdade social.

Nesse mesmo contexto histórico de final do século XX, Leonardo Boff escreve o artigo *El conflito de los modelos de evangelización para América Latina. Reflexiones a propósito de los 500 anos* (1992) sobre essa rememoração. Se no período havia uma grande divulgação midiática em torno do acontecimento de maneira a proporcionar uma celebração da expansão dos valores da civilização ocidental, havia um outro grupo de intelectuais e militantes que denunciavam a violência da colonização.

Para L. Boff (1992), o momento foi uma boa oportunidade para fazer um balanço da lógica de expansão colonialista europeia e uma crítica ao espírito expansionista e excludente da modernidade, pois "não podemos abraçar com triunfalismos as celebrações dos que falam de descobrimento e incorporação do continente a civilização europeia. Seria ofender a milhões de vítimas e aumentar seu sofrimento secular (BOFF, 1992, p. 39).[9]

Em meio a essa convulsão de reflexões e propostas teóricas para resolução dos problemas históricos do centro e sul do continente americano é que o pensamento de E. Dussel converge com essas duas frentes de pensamento aqui trabalhadas, a teologia da libertação e o pensamento decolonial.

Dussel propõe sua *Filosofia da Libertação* pautada no conhecimento dos povos latino-americanos que podem ser críticos às premissas do mito da modernidade fundamentadas na "filosofia dominante", i.e. eurocêntrica. Para Dussel:

9 Texto original: "*No podemos acoger com triunfalismos las celebraciones de los que hablan de descubrimiento e incorporación del continente a la civilización europea. Sería ofender a millones de víctimas y aumentar su sufrimiento secular*" (BOFF, 1992, p. 39, tradução nossa).

> A filosofia da Libertação na América Latina seria um movimento amplo, uma aliança estratégica do pensamento crítico, que se definem em função prática, em vista da libertação das nossas nações e classes oprimidas. Esta filosofia não se define por uma opção teórica, mas prático-política. Permite uma diversidade teórico-filosófica, a partir de uma *unidade* prática. A filosofia da libertação deve saber pensar em temas conjunturais essenciais definidos desde o processo estratégico de onde assume sua fisionomia (DUSSEL, 1977, p. 217, grifo do autor).

Subsumindo a perspectiva deste autor, a *Filosofia da Libertação* tem que partir do campo prático das ações humanas dos oprimidos, ou seja, "A revolução futura (político, econômica, ideológica e tecnológica) deve ser necessariamente preparada nas conjunturas do pensamento cotidiano" (DUSSEL, 1977, p. 221). Dussel é bem enfático quanto a importância de uma consciência crítica para com os valores ocidentais, sobretudo em desconstruir seus fundamentos. Percebe-se que em sua obra *Filosofia na América Latina: filosofia da libertação* (1977), o autor cita como exemplo a ser descontruído concepções do pensamento de Aristóteles (sobre o discurso da escravidão)[10] e de Hegel (sobre a "vontade livre"),[11] que apontam princípios básicos da lógica de exploração do pensamento ocidental. Para Dussel:

> [...] deve-se recordar que sendo a propriedade a determinação originária da vontade, dela se deriva a totalidade da existência da prática (ética, política, etc.) do homem. Hegel, de todos os modos, expõe uma filosofia prática capitalista, no sentido de que escolhe – por uma lógica pretensamente natural como Aristóteles, mas efetivamente epocal – como determinação fundante de toda outra determinação à propriedade, fundamento do edifício ideológico da classe burguesa de seu tempo (DUSSEL, 1977, p. 227).

A *Filosofia da Libertação,* como crítica a essa filosofia de dominação, baseia seus fundamentos a partir das classes, dos movimentos sociais, do povo culturalmente oprimido, não com viés teleológico, ou num modelo unívoco de sociedade. O campo prático de análise é a luta por direitos desses povos, bem como a elaboração de uma consciência crítica de quem é subalternizado(a). O filósofo da libertação é o sujeito histórico que se compromete com a causa, mesmo adentrando aos perigos da morte, ressalta o autor.

Destarte, vale ressaltar que Dussel não está propondo uma ruptura total com as formas de pensamento ocidentais, mas sim o esclarecimento de projetos implícitos que formulam as lógicas de

10 "Aquele que sendo homem não é por natureza (*fysei*) de si mesmo mas de outro, este é escravo por natureza [...] A questão que devemos examinar agora é [...] se para alguns pode ser melhor e justo a escravidão, ou se pelo contrário toda escravidão é contrária à natureza (Pol I, 1, 1254 a 14-20). [...] É pois manifesto que há alguns por natureza são livres e outros escravos, e que para estes é a escravidão coisa proveitosa e justa (Ibid. 1255 a 1)" (ARISTÓTELES apud DUSSEL, 1977, p. 226-227).

11 "A propriedade (*Eigentum*) tem suas determinações próximas nas relações de vontade com a coisa: esta relação é a tomada de posse (Besitznahme) imediata enquanto que a vontade na coisa tem sua existência (Dasein) positiva (Filosofia do Direito, § 53)" (HEGEL apud DUSSEL, 1977, p. 227).

dominação que superem a lógicas ocidentais, tal como o projeto de uma "transmodernidade" e o movimento "analético"[12] que vise o pluriversal. Aqui não abordamos a relação do próprio pensamento de Dussel e sua influência hegeliana e marxista. A *Filosofia da Libertação* dita-se muito mais complexa do que fora explanada neste trabalho. No entanto, ressaltar esse ponto crítico dos fundamentos de uma ciência moderna hegemônica é o que aproxima a teologia da libertação, a filosofia da libertação e o pensamento decolonial. Todas essas vertentes partem desse princípio, por serem projetos teóricos e políticos.

Os primeiros escritos sobre sua *Filosofia da Libertação* deram-se a partir de 1969, período em que o filósofo retorna à Argentina. Na época, o impacto dos teóricos da dependência e dos próprios teólogos da libertação foram sua base de influência. Segundo Dussel, diante dos questionamentos dos seus alunos(as) de filosofia e dos trabalhos que havia sido publicado na época, como a *Sociologia de la Liberación* de Fals Borda e o livro sobre cultura da dominação de Salazar Bondy, ele pensou na necessidade de criar uma *Filosofia da Libertação*, já que lecionava filosofia.

> Eu voltei à América Latina em 1966 estando no poder Onganía, ao qual lhe seguio Lanusse e, posteriormente, uma etapa militar. Eu era professor de filosofia, não de teologia; e ensinava em grupos eclesiais. Mas na universidade eu tinha as disciplinas de ética e de antropologia, era filósofo. Nas minhas aulas enfrentei um dualismo completo: por uma parte, explicando Max Scheler, Merleau-Ponty, e Ricoeur, que eram fenomenólogos europeus; e por outra parte, os alunos perguntando: E a política, como funciona? E a verdade é que eu não a via muito! Foi até 1969, com dois anos cursando filosofia e pelo impacto da teologia, mas sobretudo da teoria da dependência, que enquanto fazia um curso de ética me dei conta da necessidade do que então chamei ética da libertação. Fals Borda havia publicado Sociologia da libertação, enquanto que Salazar Bondy havia escrito um livro sobre cultura da dominação. Ou seja, haviam teólogos. Então disse: "o tema é filosofia da liberação". Isso surge no começo e eu a segui cultivando porque, profissionalmente, eu era professor de filosofia e não de teologia (OURIQUES, 1995, p. 185, tradução nossa).[13]

12 A dialética como método hegeliano ontológico e universal. A analética visa a busca pela alteridade, ou seja, compreender a singularidade do diálogo e a positividade essencial do Outro que não pode ser subsumido na direção de uma totalidade.

13 Trecho original: "*Yo regresé a América Latina en 1966 estando en el poder Onganía, al cual le siguió Lanusse y, posteriormente, una etapa militar. Yo era profesor de filosofia, no de teologia; ésta la enseñava en grupos eclesiales. Pero en la universidad yo enseñaba ética, antropologia; era filósofo. En mis clases me enfrenté a un dualismo completo: por una parte, explicando a Max Scheler, a Merleau-Ponty, a Rícouer, que eran fenomenólogos europeos; y por otra parte, los alumnos pregutando: ¿y la politica, cómo funciona? ¡y lo cierto es que yo no la veia mucho! Fue hasta 1969 -ya con dos años de estar haciendo filosofía y por el impacto de la teologia, pero sobre todo de la teoria de la dependência que mientras dictaba un curso de ética me dí cuenta de la necesidad de lo que en ese entonces yo llamé ética de la liberación. Fals Borda habia publicado Sociología de la liberación, mientras que Salazar Bondy había escrito un libro sobre cultura de la dominación. Es decir, habían teólogos. Entonces dije: "el tema es filosofía de la liberación". Eso surge al comienzo y yo la seguí cultivando porque, profesionalmente, yo era profesor de filosofia y no de teologia"* (OURIQUES, 1995, p. 185).

Pelo relato do autor, percebe-se a influência das discussões na época em seu trabalho. Desse modo, relacionar a teologia da libertação ao pensamento decolonial vincula-se a essa atmosfera historiográfica e política que atravessava a história latino- americana.Tal período impulsionou uma gama de intelectuais a analisar a realidade latino-americana diante das mazelas sociais, buscando a origem destas. Com isso, as discussões das teologias da libertação são de suma importância para o entendimento do pensamento decolonial, elas antecedem e dão base aos princípios dessa vertente de pensamento. Pela definição da *Filosofia da Libertação* dusseliana é possível encontrar as premissas do pensamento decolonial.

> Porque a *experiência* inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o 'fato' opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem 'senhores' de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à 'Modernidade'), Centro-Periferia, no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) etc... Esta 'experiência' inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias europeias de filosofia – se expressara melhor dentro da categoria 'Autrui' (outra pessoa tratada como outro), como pauper (pobre). O pobre, o dominado, o índio o massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) não conseguirão tomar como ponto de partida, pura e simplesmente, a 'estima de si mesmo'. O oprimido, o torturado, o que vê ser destruída a carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça (DUSSEL, 1995, p. 18-19, grifos do autor).

A complexidade que abarca os fundamentos da "Filosofia da Libertação", daria um trabalho à parte, nesse sentido, trazê-la brevemente, como fundamento do pensamento decolonial, diz respeito mais acerca do debate histórico da época em torno dos problemas do impacto do neoliberalismo no continente, do aumento da pobreza, de maneira geral, dos povos subalternizados ao longo da história,[14] como já descrevemos. Assim, o autor ressalta uma narrativa histórica sobre o impacto destrutivo da modernidade.

Contudo, mesmo com essas aproximações ideológicas, estes projetos teóricos-políticos e sociais têm suas distinções e despertam críticas construtivas de ambas as partes. Se por um lado os teóricos decoloniais acionam a crítica aos TdL quanto ao seu caráter romântico e homogeneizador para com a ideia de se pensar o "pobre" em uma visão economicista que negligência as identidades

14 Para além dos intelectuais latinos como Gustavo Gutierrez, Luis Segundo, José Comblin, Fals Borda, Dussel também teve grande influência nos intelectuais franceses. Como ele mesmo disse em entrevista a Ouriques, "*Todos os teólogos de la liberación-[...] estudiaron en Francia"* (OURIQUES, 1995, p. 184). Logo, com essa afirmação, Dussel atrela-se a essa leva de autores com influência francesa. Dos autores franceses aos quais Dussel cita estão: Merleau-Ponty e Paul Ricoeur.

culturais específicas (PILÁRIO, 2007, p. 75 apud BAPTISTA, 2016, p. 504), de não questionarem o cristianismo do continente, sua legitimidade histórica, seu eclesiocentrismo e clericalismo (ARNOLD, 2014, p. 42 apud BAPTISTA, 2016, p. 504), os TdL também acionam a crítica ao pensamento decolonial quanto a sua ação na práxis, por vezes, não ser feita e ficar no discurso teórico.

Estas críticas demandam um outro trabalho a parte, mas por ora, tendemos a discordar da crítica aos decoloniais, pois diante do atual cenário em que se encontra a recepção do pensamento decolonial na realidade brasileira, se tratando do campo da História e da ação política em escolas e debates em movimentos sociais, entendemos que há uma praticidade no discurso decolonial que tem sido impulsionado pelas leis (10.639/2003, 12.711/2012 e 11.645/2008) que favorecem políticas públicas para os grupos subalternizados no país (SANTOS, 2024). No mais, compreendemos mais semelhanças entre essas vertentes de pensamento do que diferenças, há uma luta a ser combatida que perpassa todas elas, a colonialidade, e a busca por um direcionamento para uma "transmodernidade''.

Considerações finais

Este artigo analisou a relação entre o pensamento decolonial e a teologia da libertação latino-americana, destacando algumas de suas convergências e proximidades. A partir da obra de Dussel, foi possível perceber como as críticas à modernidade e ao eurocentrismo fundamentam tanto a TdL quanto o pensamento decolonial, ambos projetos comprometidos com a libertação dos povos oprimidos.

A análise evidenciou que a TdL expandiu suas fronteiras para incorporar críticas sociais e políticas que também fizeram parte da agenda decolonial. Essa intersecção revela que, embora diferentes em seus pontos de partida, ambas as correntes partilham o objetivo de desconstruir as estruturas de dominação colonial e suas heranças, propondo alternativas teóricas e práticas para a emancipação social.

No contexto da América Latina, as propostas de Dussel demonstram a relevância da TdL e sua *Filosofia da Libertação* como críticas ao colonialismo e à modernidade, na medida em que sua obra resgata as raízes históricas de opressão e questiona as justificativas ideológicas que sustentam essas práticas. A inserção da TdL no pensamento decolonial amplia sua abrangência, fornecendo ferramentas teóricas para uma leitura crítica da história e da realidade atual da região.

Assim, a obra de Enrique Dussel representa uma síntese poderosa entre o campo teológico e a crítica decolonial, oferecendo uma base sólida para repensar as relações de poder globais. A crítica à modernidade, expressa tanto na TdL quanto na deconialidade, abre caminhos para uma

nova forma de pensar a história, a política e a teologia, centradas nas experiências dos povos subalternizados. A continuidade dessa intersecção teórica e prática é essencial para a construção de novos horizontes de justiça social e descolonização do saber.

Referências

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 491-491, 2016.

BOFF, Leonardo et al. El conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. Reflexiones a propósito de los 500 años. *Revista latinoamericana de teologia*, v. 9, no. 26, p. 23-41, 1992.

BOFF, Leonardo. Entrevista concedida a jornalista do Brasil de Fato Ana Carolina Caldas na 17ª Jornada da Agroecologia em Curitiba, 2018. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2018/06/07/e-preciso-refundar-o-brasil-defende-boff-em-novo-livro. Acesso em: 08 jan. 2025.

BORGES, Rafael Gonçalves. A crítica eurocêntrica no ensino de história da américa: abordagens sobre a retórica lascasiana. *Revista TransVersos*, n. 16, p. 98-124, 2019.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. *Balduino de Melo et al*, p. 32-51, 2014.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.) Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 25-34, 2005.

___. *Filosofia na América Latina*: *filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1977.

___. Meditações anticartesianas sobre a origem do discurso filosófico da modernidade. In. MENESES, M; SANTOS, B. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.

___. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Vozes, 1997.

___. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, jan./abr. 2016.

___. *1492 o encobrimento do outro a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.

GUTIERREZ, Gustavo. Em busca de los pobres de Jesus Cristo. *Revista de la Universidad*

Católica, n. 7/30, de junio de 1980.

LÖWY, Michael. A Teologia da Libertação: Leonardo Boff e Frei Betto. *Pravda.ru*, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas In. BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Autêntica, p. 27-54, 2019.

MARTINS, Paulo Henrique. *Teoria Crítica da Colonialidade*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2019.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017. DOI: 10.17666/329402/2017. Acesso em: 08 jan. 2025.

OURIQUES, Nildo D. Entrevista con Enrique Dussel. *Estudios Latinoamericanos*, v. 2, n. 4, p. 181-202, 1995.

PIKIELNY, Astrid. Enrique Dussel: "América Latina empezó una nueva historia, que yo creo irreversible." *La Nacion*, 16 de ago. 2025. [Entrevista de Dussel para Jornal]. Disponível: https://www.lanacion.com.ar/opinion/enrique-dussel-america-latina-empezo-una-nueva-historia-que-yo-creo-irreversible-nid1819005/. Acesso em: 08 jan. 2025.

PINTO, Simone Rodrigues; RAPOSO, Erivan. Política com paixão. A filosofia da libertação de Enrique Dussel. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 8, n. 2, p. 181-199, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

___. Colonialidade do poder e classificação social. In. MENESES, M; SANTOS, B. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.

SANTOS, Silmária Reis dos. *Uma decolonialidade à brasileira: perspectivas decoloniais entre historiadores(as) no Brasil*. 196f. Tese de Doutorado– Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.