



(A)teologias políticas democrático-radicais¹ Radical-democratic political (a)theologies

Andityas Soares de Moura Costa Matos²

Resumo: O presente artigo apresenta novas correntes da teologia política que, superando o legado schmittiano, são capazes de decriptar o poder político que, uma vez convertido em *potestas*, se mostra hoje como um tipo de idolatria tanto do mercado quanto do capital. Na introdução, se discute a formação do conceito moderno de teologia política devido a Carl Schmitt, indicando como se estrutura com base na ideia de soberania e conforma uma visão política autoritária. Na primeira seção são apresentadas teologias políticas críticas em relação à proposta de Schmitt, tais como aquelas desenvolvidas pelos pensadores judeus Walter Benjamin e Jacob Taubes. Aponta-se também para o encontro entre a filosofia pós-estruturalista e novas teologias de matriz crítico-radical. Na segunda seção, debate-se a teoria da encriptação do poder, entendendo-a como uma releitura radical do poder político centrada na ideia de *potentia*, a qual abre espaço para teologias políticas democrático-radicais cujas principais tendências, autores e orientações teóricas são discutidas na terceira seção. Nela comparecem correntes feministas (tanto do Sul quanto do Norte globais), negras e decoloniais. O texto se conclui com uma breve reflexão sobre o êxodo e a fraqueza divina, ideias capazes de potencializar as teologias políticas radicais em sua tarefa de construir sociedades verdadeiramente democráticas.

Palavras-chave: Teologias políticas. Pós-estruturalismo. Teoria da encriptação do poder. *Potestas* e *potentia*. *An-arquia*.

Abstract: This article presents some of the new currents in political theology that, overcoming Schmitt's legacy, are able to decrypt the political power that, once converted into *potestas*, is revealed today as a kind of idolatry of both the market and capital. In the introduction, I present the formation of the modern concept of political theology developed by Carl Schmitt, indicating how it is structured on the basis of the idea of sovereignty, thus shaping an authoritarian political vision. Subsequently, in the first section, political theologies critical of Schmitt's proposal are presented, such as those developed by the Jewish thinkers Walter Benjamin and Jacob Taubes. The encounter between post-structuralist philosophy and new critical-radical theologies is also noted. In the second section, the theory of the encryption of power is discussed, understanding it as a radical reinterpretation of political power centered on the idea of *potentia*, which opens up space for democratic-radical political theologies, whose main trends, authors, and theoretical orientations are discussed in the third section, in

1 Este artigo foi produzido no contexto da Bolsa de Produtividade do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, instituição à qual agradeço.

2 Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra.

which feminists (both from the Global South and North), Black, and decolonial currents appear. Finally, the text concludes with a brief reflection on exodus and divine weakness, ideas capable of potentiating radical political theologies in their task of building truly democratic societies.

Keywords: Political theologies. Post-structuralism. Theory of the encryption of power. *Potestas* and *potentia*. *An-archy*.

INTRODUÇÃO: *IN PRINCIPIO...*

Para compreendermos o que é teologia política, precisamos nos desembaraçar de imediato da ideia de que essa expressão tenha algo a ver com governos teocráticos ou com a simples influência da religião na política. Não se pode negar, evidentemente, que o suposto laicismo das democracias ocidentais é, no melhor dos casos, problemático, e no pior, uma farsa, mas isso não significa que elas sejam teocráticas. De fato, teocracia não se confunde com teologia política, dado que a teocracia indica uma forma de governo direto do divino em relação ao humano, sem representantes e, como tal, existiu (e existe) em casos raros, sendo o exemplo clássico o do povo judeu antes do reinado de Saul. Por seu turno, a teologia política envolve necessariamente dinâmicas representativas, não permitindo qualquer experiência direta – seja individual (misticismo) ou social (teocracia) – do divino.³

A teologia política atual consiste em um conjunto de dispositivos modernos que servem para justificar o poder em uma época na qual ele não pode mais ser legitimado de maneira unívoca e axiomática, como ocorria na Idade Média, quando a função social de cada ser humano estava definida de maneira inquestionável pela grande metanarrativa da Igreja católica. Com as guerras de religião dos séculos XVI e XVII, desapareceu o consenso até então existente na *Res Publica Christiana* – ou seja, na Europa – e as narrativas sociais começaram a se multiplicar, primeiro com os protestantismos e depois com a ciência, a opinião pública, as ideologias, dando lugar à percepção de que a ordem política não é natural nem determinada, mas, ao contrário, artificial e indeterminada, ou seja, infundada. Já não existia uma instância única decisória, de maneira que o caos e a contingência se tornaram estruturais. Segundo o polêmico jurista alemão Carl Schmitt, é nesse contexto que surge a teologia política, título de sua obra homônima de 1922 de enorme influência e cuja tese central afirma que os principais conceitos político-jurídicos modernos são conceitos teológicos secularizados (SCHMITT, 1996, p. 43).

Assim, segundo Schmitt, a noção de um Deus criador foi substituída pela ideia de soberania, do mesmo modo que o milagre, essa espécie de suspensão das leis naturais, encontrou o seu símile no estado de exceção, suspensão das leis jurídicas. Mas isso não significa que o Estado moderno seja, em sua essência, religioso. É exatamente o contrário. Por já não poder

3 A conceituação e a genealogia da teologia política são complexas e não podem ser tratadas neste breve artigo. Assim, remeto ao meu livro *Decrypting Political Theology: Genealogy, Tendencies, Antagonisms*, do qual o presente texto é uma versão muito resumida.

ser religioso, o Estado precisa desenvolver uma teologia política. Os dispositivos teológico-políticos não são religiosos em seus conteúdos, importando apenas a função que exercem, explica Schmitt, na medida em que ordenam um cenário estruturalmente desordenado e conflitivo, criando assim ilhas de ordem em um mar de desordem. Uma vez que construtos teológico-políticas como soberania, constituição e exceção só podem criar ordem de maneira provisória, sempre superada pelo movimento de entropia caótica de uma realidade que se esfacela em micronarrativas múltiplas e opositivas, Schmitt entende que o papel da teologia política na modernidade reside na legitimação precária da autoridade, que surge então mais como uma forma (frágil) do que como um conteúdo, devendo ser constantemente retomada e reconstruída diante de um mundo que ameaça se autodestruir, já que está inevitavelmente privado de fundamento último. Trata-se então, diz Schmitt citando Donoso Cortés – pensador contrarrevolucionário espanhol do século XIX –, de escolher entre a violência do punhal ou a da espada, quer dizer, diante da ameaça que a plebe revolucionária representa, é necessário reforçar e sustentar a soberania do Estado, inclusive lançando mão da ditadura. A teologia política schmittiana, a mais conhecida e influente do século XX, constitui assim um discurso legitimador da soberania, do Estado e da autoridade, entendidas como instâncias que, apesar de não serem divinas, realizam imperfeitamente a função ordenadora de Deus, impedindo, ainda que com o uso da exceção, que a sociedade mergulhe em uma violência total e se aniquile.

1 DESTITUINDO SCHMITT

O peso da teologia política schmittiana foi tão grande que para muitos ela parece ser a única teologia política possível, e por isso o discurso teológico-político foi associado a uma defesa conservadora e autoritária da soberania, típica de uma posição política de direita e, às vezes, de extrema direita. Todavia, mesmo na época de Schmitt existiam teologias políticas revolucionárias de esquerda, como aquelas propostas – digo propostas e não desenvolvidas porque elas são ainda mais crípticas do que aquela de Schmitt – por Walter Benjamin e Jacob Taubes, dois filósofos judeus complexos em todos os sentidos, tanto nas suas vidas quanto em suas obras.

Benjamin ataca Schmitt frontalmente ao se apropriar de um de seus principais conceitos teológico-políticos: a exceção. De fato, como Benjamin (1968, p. 257) expõe na oitava de suas teses *Sobre o conceito de história* – último texto que escreveu antes de se suicidar em 1940 para escapar dos nazistas – a exceção político-jurídica cara a Schmitt e que se traduzia na instituição da ditadura não é uma verdadeira exceção, já que ela apenas traz à luz e reforça uma constante histórica, uma regra segundo a qual os opressores sempre vencem os oprimidos. Para Benjamin, seria necessário preparar uma exceção efetiva capaz de fazer algo inédito, ou seja, destronar os senhores deste mundo que têm ao seu lado a política institucional e o direito. Tal somente pode ser realizado por meio da vinda do Messias, figura que Benjamin associa à revolução socialista. Em um texto de juventude publicado em 1921, *Sobre a crítica da violência*, Benjamin foi ainda mais radical, indicando a necessidade de uma violência pura

não estatal e não jurídica capaz de abrir espaço para novas experiências de sociabilidade, tratando-se de uma violência que não tem nenhuma finalidade nem se justifica, diferentemente da violência político-jurídica dos opressores. Para alguns estudiosos, a posição de Benjamin se aproxima do niilismo e do anarquismo, mas a mim me parece inegavelmente judaico-apocalíptica.

Aliás, a apocalíptica é o terreno de Jacob Taubes, figura fascinante que escreveu poucoíssimo e morreu ditando um último, confuso e genial seminário em 1987 chamado *A teologia política de Paulo*. Taubes reconstrói a figura de Paulo de Tarso não nos termos clássicos dos autores que nele veem um apóstolo do universalismo cristão em luta contra o exclusivismo judaico. Ao contrário, o Paulo de Taubes é um feroz crítico do Império Romano universalista, advertindo-nos sobre a vacuidade de todo poder humano. Para Paulo, o poder residiria unicamente em Deus, sendo ilegítimas as tentativas de fundar a política secular na esfera teocrática, pois ela está afastada deste mundo. Por outro lado, em sua tese de Doutorado de 1947 intitulada *Escatologia ocidental*, o único trabalho de fôlego publicado por Taubes em vida, ele apresenta o povo judeu de que fala Paulo como um “não-povo”, o qual evocaria um lugar ausente de soberania e de território que, por isso mesmo, aparece enquanto símbolo do universal. Os judeus seriam um povo de tipo novo – e não uma seita primitiva e exclusivista fundada no pacto com Javé – que entra em contradição consigo mesmo e nega todos os aparatos do poder heterônomo.

Ainda que as ideias de autores como Benjamin e Taubes sejam muito potentes, o fato é que não conseguiram destronar a teologia política schmittiana, algo que só começou a ser feito no fim do século XX graças ao inusitado encontro entre teologia e pós-estruturalismo, processo que, como veremos, será aprofundado graças às teologias políticas feministas, negras e decoloniais que funcionam como verdadeiras decriptadoras do poder. Nesse contexto, inspirado pela obra de Jacques Derrida, Mark C. Taylor lança em seu livro *Errância: uma a/teologia pós-moderna* (1987) a noção de a/teologia, baseando-se na ideia de que o objeto da teologia se encontra em um jogo de presença e ausência, sendo, portanto, irrepresentável. Também baseado na filosofia de Derrida, o teólogo estadunidense John D. Caputo se pergunta o que Jesus desconstruiria hoje e como seria um pensamento teológico fundado não no poder soberano, mas na fraqueza divina, na humanidade sofredora de Cristo. Em *A fraqueza de Deus: uma teologia do evento* (2006), Caputo afirma que a imagem do Cristo ressuscitado deve ser levada a sério para a configuração de uma a/teologia política da fraqueza que determinaria a reorientação de todo o pensamento voltado para a compreensão do papel do poder nas sociedades humanas, opondo a fraqueza à onipotência, o gesto à verticalidade, os muitos ao Uno. O teólogo estadunidense Thomas J. J. Altizer vai ainda mais longe do que Caputo e Taylor ao afirmar que a morte de Deus não é uma metáfora, e sim a verdadeira comprovação do caráter satânico do Deus cristão transcendente. Sua ideia soaria gnóstica se Altizer não explicasse que a morte de Deus constitui a única possibilidade de se pensar a teologia hoje, pois com ela se nega a transcendência, permitindo que a imanência profana surja enquanto a consequência mais verdadeira da encarnação. Assim, os cristãos devem se alegrar com a morte de Deus, não lamentá-la. Conforme Altizer afirma em *O evangelho do ateísmo cristão*

(1966), não há lugar para a ressurreição, pois o Deus transcendente precisa permanecer morto, indicando com isso o cumprimento total do cristianismo, a realização de sua finalidade anunciada em várias passagens dos *Evangelhos* que Altizer lê com a lente de William Blake, compondo uma obra teológica surpreendente. Segundo explica em *O novo apocalipse: a versão cristã radical de William Blake* (2000), Jesus recusa todo título, todo nome, todo desejo de poder, e a teologia corresponde à repetição ritualizada e quase automatizada da afirmação do caráter absoluto de Deus, que assim é esvaziado e exorcizado. Teologias radicalíssimas de figuras como Altizer não se calam depois da morte de Deus, preferindo celebrá-la enquanto evento recorrente e sempre presente que abre espaço para a pura imanência da presença, da pobreza e da redenção *neste* mundo.

2 TEOLOGIA E ENCRIPTAÇÃO DO PODER

Ainda que muitas das teologias expostas na seção anterior sejam libertárias, elas ainda não são teologias *políticas* democrático-radicais. Para tanto, é preciso extrair as consequências últimas de um contexto político determinado, e não abstrato e geral, eis que toda teologia política democrático-radical é situacional, nunca universal. Somente o pensamento teológico de feição medieval aspira à universalidade. A teologia política, enquanto figura eminentemente moderna, não pode deixar de ser plural e situada, singular e relativa a certa dimensão epocal não apenas específica, mas conflitiva e concreta. É evidente que hoje tal dimensão se radica em questões de raça, gênero e exploração material e colonial, de modo que uma teologia política democrático-radical deve partir dessas realidades, assim como no século passado Schmitt, Benjamin e Taubes partiram da soberania para justificá-la ou destitui-la.

Assumir uma reflexão (a)teológico-política não significa sustentar de forma simplista que o fundamento da política reside na teologia ou inverter a equação schmittiana para dizer que a teologia deriva da política, como faz o egiptólogo alemão Jan Assmann em *Dominação e salvação* (2000), mas compreender que qualquer prática política só pode ser compreendida e efetivada no horizonte de uma idealidade que não se deixa traduzir integralmente em estruturas empíricas. Abandonar a experiência política aos dados imediatos do poder significa encriptá-lo, torná-la impensável e, portanto, inquestionável. Pretender falar “fora” ou “depois” da teologia política exige a pressuposição de um “dentro” e um “durante”, quer dizer, exatamente a realidade encriptada da qual se deseja escapar. Nesse sentido, libertar o pensamento da influência da teologia política (schmittiana) consiste em uma tarefa que precisa ser realizada radicalmente, ou seja, dentro da própria teologia política (democrático-radical). Tal somente me parece possível se soubermos levar seus mecanismos tradicionais e conservadores à exaustão, desativando seus dispositivos produtores de sujeições baseadas nas figuras do soberano, do pai e da representação, todos eles frutos de um processo que pode ser chamado de encriptação do poder.

De fato, encriptar constitui uma das funções mais importantes da teologia política. De maneira sucinta, pode-se definir a encriptação como um processo que interdita a política – entendida como diferença e imanência – por meio da imposição de um léxico fechado,

universalizante e voltado para o poder enquanto *potestas*. Nesse sentido, a encriptação impede a comunicação, pois comunicar significa antes de tudo comunicar diferença (SANÍN-RESTREPO, 2018, p. xiv), o que se aproxima da noção de poder enquanto *potentia*. Já a *potestas*, que não deve ser lida simplesmente como sinônimo de atualidade, indica uma dimensão de solidez do poder, de inultrapassabilidade e de fossilização e, nesse sentido, se refere a uma dimensão encriptada, falseada, pois o poder não é uma entidade, uma coisa dura que se pode ter ou ser, e sim um processo (SANÍN-RESTREPO, 2016, p. 110-111). Por isso a *potestas* corresponde ao encobrimento, à encriptação, à corrupção, ao falseamento ontológico da *potentia*.

Para entender essa ideia é importante visualizar as duas dimensões do poder, que se mostra ora enquanto *comando* (*potestas*) ora como *capacidade coletiva de autoinstituição* (*potentia*) (KALYVAS, 2018). No primeiro caso, tem-se o poder enquanto *potestas*, ou seja, o poder-domínio que bloqueia a diferença (SANÍN-RESTREPO, 2016, p. 71). Esse é o modelo dominante em nossa tradição, tendo sido pensado por autores como Bodin, Hobbes e Schmitt, os quais veem o poder como se fosse uma “coisa”, uma “entidade” metafísica que, estando no princípio, é também o governante, conformando assim uma visão do poder enquanto *arkhé*. A *potestas* corresponde à negação da *potentia* mediante a estratificação e a monopolização das condições de exercício do poder, solidificando-o em estruturas fechadas, violentas e autossuficientes (SANÍN-RESTREPO, 2018, p. xvi).

Mas, como dito, há uma outra tradição que não enxerga no poder uma experiência de comando e, assumindo o sentido literal dessa palavra não enquanto um substantivo (o poder), mas como um verbo (o que nós podemos), o entende como capacidade de agir, de atuar, ou seja, *potentia*. Todavia, a diferença entre *potestas* e *potentia* não se limita apenas a um ponto de vista, de modo que alguns poderiam interpretar o poder como *potestas* e outros enquanto *potentia*. Não se trata – e isso talvez corresponda ao núcleo central da teoria da encriptação do poder – de uma problemática meramente linguística, e sim de uma questão ontológica, dado que o poder-*potestas* não passa de uma forma encriptada do poder-*potentia*. Aqui cabe perguntar mais uma vez o que a encriptação encripta, o que ela esconde e, ao esconder, modifica. A resposta só pode ser: a experiência *an-árquica* e coletiva de construção de sentido social que se dá na imanência e tem por condição de possibilidade a diferença. Contudo, quando está é encriptada e codificada sob a forma de dispositivos universais – soberania, Constituição, povo – o poder se solidifica e aparece enquanto fundamento das teologias políticas tradicionais.

A *potentia* indica não uma experiência originária em sentido substancialista, mas a condição mesma de toda ação humana. Daí porque decriptar não equivale a buscar uma origem mais originária ou uma realidade mais real, dado que não há nada para além da *potentia*. Ela é um tipo de constante presença que permanece circulando no Ser, não se tratando de um passado cronológico, mas, ao contrário, se revela enquanto um tipo de contemporaneidade, como o embrião que continua a agir no organismo adulto e a criança que permanece atuante na psiquê do adulto (AGAMBEN, 2023, p. 97). A potência só pôde ser vista pela tradição

enquanto uma entidade – e não um processo – porque foi linguisticamente convertida em *arkhé*, palavra grega derivada do verbo *archō*, que evoca ao mesmo tempo “comandar” e “iniciar”. Assim, em termos áρχicos, ordenar significa também ser o primeiro: *princeps* coincide assim com *principium*. Ao contrário, a teoria da encriptação do poder é profundamente *an-árquica*, dado que ela nega ao mesmo tempo o comando e o início ínsitos à *potestas*, já que a *potentia* que ela decripta não tem começo, é desde sempre existente e instituinte. Com efeito, “[...] *we are wrong to state that anarchy is simply the lack of power. Anarchy literally means the lack of principle, the lack of a transcendent model that directs action*” (SANÍN-RESTREPO, 2018, p. xvi).

Entretanto, a *potentia* é continuamente encriptada enquanto *potestas*, com o que o instituinte passa a aparecer sob a forma do constituído, cuja expressão mais perfeita é a Constituição. De fato, “Constituição” é um conceito de origem teológico-político que pressupõe a ideia da criação *ex nihilo* em que os sujeitos constituintes – seja Deus na Idade Média ou o povo na contemporaneidade – preexistem em relação ao processo instituinte e lhe são exteriores. Ao contrário, nos processos instituintes as singularidades que os tornam possíveis são internos, nascendo das próprias dinâmicas que visam dar forma à vida, de maneira a protegê-la e a promovê-la (ESPOSITO, 2023).

Encriptar, portanto, não equivale a negar acesso a uma realidade mais original, tal como se poderia pensar a partir de uma leitura de matriz teológico-política tradicional, mas impedir que as diferenças que continuamente instituem e desconstituem o Ser venham à tona tanto como linguagem quanto como prática social. Para tanto, se encripta o poder pressupondo uma *arkhé* que funciona sob uma lógica metarrepresentativa que serve de modelo para toda e qualquer experiência política (SANÍN-RESTREPO, 2018, p. xxii). O que a encriptação esconde é o fato de que todo poder surge de jogos de linguagem e que é impossível “ter” o poder (SANÍN-RESTREPO, 2018, p. xvi), dado que ele não é uma coisa, mas uma relação coletiva, um processo sempre contingente, imanente e diferencial. Da mesma maneira, a encriptação veta a possibilidade de reconhecer a variabilidade, a diferença e a imanência de linguagens outras que não sejam aquelas institucionalizadas e tornadas “sólidas”, “sérias”, “objetivas”, “científicas”, “sagradas” etc. E, ao impedir linguagens outras, impede outras formas-de-vida, dado que Ser, linguagem e política estão imbrincados e só podem ser separados mediante a violenta transformação da *potentia* em *potestas*. Tal transformação não é uma mera ilusão, e sim um processo real que tem no imperialismo, no colonialismo, no machismo, no racismo, nas guerras e, evidentemente, na teologia política tradicional, as suas concreções empíricas. Assim, se encriptar significa despotencializar, empobrecer, fechar e determinar a experiência de autoinstituição imanente e contingente do Ser mediante um tipo de linguagem áρχico, decriptar equivale à liberação do Ser *com* e *na* linguagem, sem a pressuposição de nenhum tipo de universalismo.

A decriptação do poder político nos permite acordar dos sonhos – e do sono – da razão e entender que a riqueza de uma comunidade, que a riqueza de uma espécie não está naquilo que ela fez, mas propriamente naquilo que ela *ainda não fez*, naquilo que ela *pode* fazer, no

fato de que nenhum caminho está vedado por Deus ou pela natureza, mas antes por nossos próprios preconceitos, medos e comodismos diante de um mundo que implode. Para tanto, se faz necessário decriptar o centro glorioso do poder que reside na teologia política, mas não para abandoná-lo e ridicularizá-lo como se fosse uma curiosa velharia medieval, e sim levando a sério a *boutade* de Heidegger (1981), para quem só um Deus pode nos salvar. Sim, só um Deus pode nos salvar. Mas hoje esse deus é múltiplo, contingente e imanente. É negro e feminino, é latino-americano, africano e asiático, é o próprio processo de autoinstituição da potência *an-árquica* do real: *Deus sive demokratia*.

3 TEOLOGIAS POLÍTICAS DEMOCRÁTICO-RADICAIS CONTEMPORÂNEAS

3.1 TEOLOGIAS POLÍTICAS FEMINISTAS

As teologias feministas já são imediatamente políticas, dado que atuam em um terreno tradicional que durante séculos foi monopolizado pelo modelo masculino e controlado pelo poder patriarcal, reflexão que, de certo modo, também vale para as teologias negras e decoloniais. Exponho essas três vertentes da teologia política democrático-radical em subseções separadas não porque sejam autônomas e independentes, e sim em razão da necessidade didática de destacar os principais construtos teóricos em cada campo e assim tornar mais fácil a pesquisa daqueles que se interessam por algum tema específico. Não há dúvida, como se verá nas próximas seções, que as teologias políticas feministas, negras e decoloniais são fortemente ligadas e interseccionais, sendo às vezes muito difícil ou mesmo impossível dizer onde, por exemplo, termina uma temática teológico-política feminista e se inicia uma negra.

De acordo com muitas teólogas feministas como a alemã Dorothee Sölle (1971), a reflexão teológico-política atual não deve tomar a *Bíblia* enquanto paradigma absoluto que grava acima de suas vicissitudes, interpretações e condicionamentos históricos, sendo urgente introduzir uma forte carga de relatividade e de historicidade na compreensão do texto. Dessa maneira, o caráter patriarcal e machista que dele deflui pode ser posto de lado em nome de uma leitura mais autêntica que considere não as inevitáveis referências de Cristo às instituições e aos costumes de seu tempo, mas que saiba perceber a novidade de sua mensagem e como ela soava (e ainda soa) revolucionária. Nessa perspectiva, o trabalho da teóloga política contemporânea efetivamente comprometida com o pensamento cristão – que é aquele dos fracos e dos dominados pelo poder político encriptado enquanto *potestas* – consiste em depurar os textos vistos como sagrados de seus condicionantes históricos, ao mesmo tempo em que precisa deixar de encarar tais condicionantes enquanto verdades a-históricas, submetendo-os à crítica e assumindo que Jesus Cristo não é absoluto nem todo-poderoso. Sua encarnação corresponde a um processo potente, constante e inacabado que só se realiza mediante a participação de todos os cristãos no trabalho de hermenêutica crítica aplicada ao legado espiritual que chegou até os dias atuais.

Trata-se de uma tarefa que envolve enormes dificuldades diante da necessidade de unidade que sempre inspirou as teologias políticas tradicionais, já que os modelos unidimensionais

– masculino e branco, por exemplo – que a tradição legou, hoje já não são considerados universais, passando a disputar com outras (teo)lógicas um espaço plural e tensionado. De fato, pergunta-se a teóloga Petra Carlsson Redell (2014, p. 5), como pensar seriamente uma teologia fundada na ideia de Deus Pai após o feminismo? É admissível uma teologia centrada historicamente na Europa depois das massivas críticas feitas pelo pensamento decolonial? Por outro lado, como uma teologia pode aceitar a abertura radical de seus padrões teóricos sem cair em um tipo de universalismo abstrato? Com isso ela não se autodestruiria graças a um movimento inclusivo que tornaria impossível pensar mediante critérios especificamente teológicos?

São perguntas similares a estas que animam as variadas teologias políticas feministas atuais, das quais apresento apenas um vislumbre, tendo em vista os limites deste artigo. Antes de mais, é necessário compreender que todas as teologias políticas afetadas pelo encontro com o pós-estruturalismo, e não apenas as feministas, se negam a aceitar o sujeito universal e abstrato típico das teologias políticas tradicionais, assumindo, ao contrário, posições de sujeito historicizadas, concretas e determinadas. Hoje inclusive se fala em teologias micropolíticas (CHEN, 2022), em referência à microfísica do poder proposta por Foucault, filósofo que vê no poder não uma substância ou uma instituição, mas uma complexa rede de relações que atravessa, constitui e pode inclusive destituir os sujeitos, compreendidos estes em sua historicidade e materialidade concretas. Dessa maneira, para me aproximar das teologias políticas feministas, adoto um recorte que diferencia suas vertentes do Sul e as do Norte global, eis que as vivências teológico-políticas das mulheres são muito diversas nesses espaços geopolíticos.

No que se refere ao Sul global, os principais problemas denunciados por suas teólogas-políticas não se limitam a temas liberais como representação e participação no poder estatal, algo comum no feminismo do Norte global. No Sul, as questões centrais dizem respeito a uma crítica muito mais ampla da sociedade, incluindo elementos de raça, de classe, culturais e socioambientais, tais como explicam a teóloga filipina Virginia Fabella e a teóloga ganense Mercy Amba Oduyoye (1988, p. xi). Isso não equivale, contudo, a um retorno ao universalismo abstrato típico da teologia política tradicional, dado que as teologias políticas feministas do Sul não desconsideram a especificidade de suas culturas e territórios.

Na América Latina, as teologias políticas feministas nasceram a partir do movimento geral da teologia da libertação, apresentando, portanto, uma temática inicialmente marxista. Todavia, elas logo evoluíram para incluir questionamentos teológicos diante do racismo e do machismo, percebendo que a teologia sexual do colonialismo é não apenas sexista, mas heterossexista (ALTHAUS-REID, 2001), opondo ao modelo do *macho*, dominante no cenário religioso da região, o que a teóloga cubana Ana María Isasi-Días (1993) chama de teologia *mujerista*. Já na Ásia e na África, as teólogas centram sua visão no papel das deusas tradicionais que, perseguidas e negadas pelo cristianismo de matriz colonialista, são hoje revalorizadas graças a leituras que privilegiam o sincretismo, traço cultural importante no Extremo Oriente e no continente africano. Além disso, as teólogas políticas asiáticas e africanas criticam a legitimação religiosa da submissão feminina característica de suas culturas, fenômeno

milênar que encontrou apoio e justificação na visão patriarcal e colonial do cristianismo imposto naquelas terras. Desse modo, as teólogas orientais e africanas se dedicam, entre outras tarefas críticas, a denunciar o papel das missões cristãs que usavam a *Bíblia* como dispositivo de opressão, a desmistificar a hierarquia racial e de gênero e a defender práticas religiosas de hibridação e resistência (KWOK, 2019, p. 194). Entretanto, é preciso frisar que as teólogas do Sul global pensam dentro de suas específicas condições, razão pela qual práticas religiosas envolvendo poligamia, circuncisão e ritos de passagem femininos, que podem parecer inaceitáveis para teólogas políticas do Norte global, se tornam no Sul temas de discussões teológico-políticas bem mais multifacetadas e complexas (ODUYOYE, 1992).

Por fim, as teologias políticas do Sul global releem algumas figuras bíblicas clássicas, a exemplo de Maria, cuja virgindade é entendida não como um símbolo de submissão ao homem, e sim enquanto uma dimensão de escolha derivada de sua autonomia (KYUNG, 1990, p. 74-84). É notável a reapropriação de sua figura, em especial na América Latina, que desde o século XVI opõe à Maria branca e dócil dos conquistadores uma Maria mestiça e indígena, Nossa Senhora de Guadalupe, vista como mãe justiceira e defensora dos fracos (BINGEMER; GEBARA, 1989). De maneira semelhante, Jesus é esvaziado de sua divindade e masculinidade. A teóloga brasileira Ivone Gebara enxerga nele a marca da precariedade, da pobreza e de um encontro entre a humanidade e a natureza capaz de destituir as dicotomias entre Deus/criação, masculino/feminino, mente/corpo, entre muitas outras (GEBARA, 1999). Outra personagem bíblica que foi ressignificada pelas teólogas do Sul global é Hagar, a serva com quem Abraão teve seu primeiro filho e depois foi repudiada. Segundo a leitura da teóloga mexicana Elsa Tamez, Hagar, essa “mulher que complicou a história da salvação”, traz à tona no mundo de hoje temas relativos aos direitos reprodutivos e aos direitos das minorias – Hagar era uma escrava egípcia entre judeus –, questões especialmente importantes na América Latina (TAMEZ, 1996).

No que toca aos movimentos teológico-políticas feministas do Norte Global, tem-se que acompanham, em certa medida, as chamadas “ondas” do feminismo, com todos os problemas que isso traz. Nada obstante, é interessante notar, com a teóloga britânica Elaine Graham, que mesmo antes do surgimento do feminismo havia uma tradição de igualitarismo em movimentos cristão radicais de dissenso, tais como entre os batistas, os *levellers* e em várias seitas puritanas dos EUA e da Europa do século XVII, tendência que se aprofundou nos séculos XVIII e XIX graças à introdução de ideias relativas à necessidade de reformas sociais. Já no século XX, a abertura da Igreja graças ao II Concílio do Vaticano (1962-1965) e o aprofundamento dos movimentos de contestação social nos anos 1960 e 1970, tornou possível o surgimento, no Norte Global, de uma primeira geração de teólogas e acadêmicas, a exemplo de Valerie Saiving, Mary Daly, Margaret Brackenbury Crook, Catharina Halkes, Elisabeth Gossmann, Kari Elisabeth Børreson e Dorothee Sölle (GRAHAM, 2019, p. 208). Essas e muitas outras autoras criticaram duramente as instituições androcêntricas e patriarcais do cristianismo e exigiram, com algum sucesso, a inserção das mulheres na vida intelectual, eclesial e pastoral da Igreja, que durante séculos falhou em sua missão supostamente universalista ao deixar de incorporar as experiências das mulheres, distorcendo assim a mensagem

evangélica e construindo estereótipos femininos de submissão, abnegação e superficialidade (MILLER-MCLEMENT, 2000, p. 239-241).

A segunda geração de teólogas do Norte deu um passo a mais e afirmou não ser suficiente a mera inserção da mulher na Igreja, no cristianismo e nas religiões em geral, dado que suas estruturas foram construídas segundo modelos masculinos e, portanto, precisam ser criticadas e desconstruídas (FIORENZA, 1996, p. 167). Nesse sentido, a teóloga judia Judith Plaskow aduz que não basta superar as proibições religiosas impostas às mulheres no judaísmo, uma vez que a verdadeira questão é teológica, dizendo respeito a uma inteira crítica da linguagem e dos simbolismos religiosos que, por exemplo, impedem a mulher de se ver à imagem de Deus (PLASKOW, 1983). Trata-se então de efetivar uma verdadeira *exegesis*, ou seja, uma interpretação que, de dentro dos conceitos teológicos tradicionais, seja capaz de reestruturá-los e abri-los para um fora feminino, afastando-se desse modo da *esegesis* que comumente se faz, quer dizer, uma interpretação de fora para dentro, que apenas inclui as mulheres no milénar aparato teológico-político sem modificá-lo (WOODHEAD, 1997). Claro que não é possível nem desejável que toda a tradição (textos, fontes, instituições etc.) da teologia seja abandonada e culpabilizada, como se as teólogas feministas devessem atingir certo grau de pureza, tratando-se antes, conforme ensina a teóloga estadunidense Kathryn Tanner, de uma tarefa de reapropriação e de realinhamento por meio da qual se reconheça que a própria tradição teológica é fluida (TANNER, 1997). Ademais, interpretá-la mediante novas ideias significa não apenas ler de outro modo os textos canônicos, mas também delimitar a “tradição utilizável” e nela incluir elementos e práticas de ontem e de hoje vistas como heréticas ou marginais (RUETHER, 1983, p. 21). Aliás, segundo a teóloga estadunidense Rebecca Chopp, a antiga distinção entre teoria e prática teológicas constitui um dualismo tipicamente patriarcal, devendo ser superada em favor do entendimento da teologia enquanto um pensamento e uma práxis inseparáveis que não podem deixar de ser, ambas, críticas (CHOPP, 1995; 1996).

Finalmente, ainda que várias teologias feministas tenham certa dificuldade de lidar com filósofas contemporâneas como Donna Haraway e Judith Butler que, depois da terceira onda feminista, criticam e desconstróem a ideia substancial de mulher, passos importantes – mas ainda tímidos, segundo me parece – estão sendo dados nessa direção ao se compreender o feminino não enquanto uma essência, mas como um construto histórico. Nessa perspectiva, a teóloga estadunidense Sheila Briggs entende que cabe às teologias feministas uma dúplici tarefa de crítica e de reconstrução traduzida em três momentos: destruição das bases patriarcais da teologia, recuperação das tradições femininas invisibilizadas pela história oficial e transformação das instituições religiosas do presente e do futuro (BRIGGS, 1997). Na mesma linha, a teóloga romena Elizabeth Fiorenza discorre sobre a necessidade de se criar uma hermenêutica teológico-feminista da suspeita em relação aos construtos patriarcais muitas vezes imperceptíveis, devendo-se, ademais, rememorar o papel central que a mulher teve na história da teologia, algo que as teologias políticas tradicionais jamais reconheceram. Com isso se busca transformar a tradição, de modo que a “igreja das mulheres”

(*ekklesia gynaikeia*) que sempre existiu possa se manifestar de maneira concreta na atualidade (FIORENZA, 1996, p. 340).

3.2 TEOLOGIAS POLÍTICAS NEGRAS

Boa parte do que foi dito sobre as teologias políticas feministas serve também para as teologias políticas negras, uma vez que ambas partem da necessidade de crítica e superação de várias ideias e práticas centradas em um sujeito que se quer universal, mas que, historicamente, se apresenta ao mesmo tempo como homem e como branco. Entretanto, ainda que o pano de fundo seja muito similar ao das teologias políticas feministas, parece-me aqui indispensável indicar ao menos alguns autores e teorizações específicas na seara das teologias políticas negras, de maneira a singularizá-las e lhes dar voz própria.⁴

Dessa feita, as teologias políticas negras trazem à tona a dimensão racial da opressão que muitas vezes é invisibilizada em debates mais gerais sobre gênero. Buscando tecer pontes entre o marxismo e a teologia política negra, Cornel West (1982) demonstra, por um lado, como as experiências da escravidão, da segregação e do racismo estrutural moldaram profundamente a espiritualidade negra e a teologia e, por outro lado, propõe uma teologia que se comprometa com a luta por justiça social e racial. Por seu turno, autoras negras como Katie Geneva Cannon (1987) e Emilie M. Townes (1989) oferecem perspectivas cruciais sobre a intersecção de raça, gênero e sexualidade na teologia centradas na ideia de “*womanism*”, contribuindo assim para a construção de uma teologia negra feminista que desafia tanto o racismo quanto o patriarcado, não se limitando exclusivamente a temas de gênero, apesar de Cannon afirmar que as mulheres aparecem na história de opressão do povo negro como “guias morais”. Nada obstante, Townes parece contrabalançar essa tendência algo substancialista ao propor uma reinterpretação da figura de Jesus em termos feministas, relativizando e complexificando a sua masculinidade e branquitude, que assim aparecem como dimensões contingentes e não substanciais.

Conforme Shaw Copeland (2019), as teologias políticas negras se desenvolveram a partir do fim dos anos 1960 e do começo dos anos 1970, tanto nos EUA quanto na África do Sul e na Inglaterra. A vertente inglesa da teologia política negra se deve a imigrantes caribenhos e, embora importante, não será objeto de minha análise, tendo em vista que as suas principais ideias derivam das teologias negras estadunidenses e sul-africanas, mesclando-se ainda com temas próprios das teologias políticas decoloniais. Para uma visão geral da corrente britânica, são úteis as obras de Beckford (1998) e de Jagessar (1998), além dos artigos publicados no periódico *Black Theology in Britain: A Journal of Contextual Praxis*.

Nada obstante, eu não poderia deixar de fazer uma rápida referência a uma das contribuições mais interessantes e radicais no campo das teologias políticas negras na Inglaterra. Trata-se do trabalho do teólogo britânico Robert Beckford, que investiga e denuncia as

4 Sobre o tema das teologias políticas negras em geral, cf. CLEAGE Jr., 1998; CONE, 1970 e 1997; COPELAND, 2004; HOPKINS, 2005; KATONGOLE, 2010; JONES, 1998; ROBERTS, 1974 e SILVA, 1998.

condições prisionais a que os negros são submetidos no mundo inteiro, de maneira a compreender, a partir de um ponto de vista teológico-político, a raiva – *rahtid*, termo jamaicano para “ira”, derivado de fontes bíblicas – que os encarcerados sentem e que pode ser convertida em uma forma de “vingança redentora” (BECKFORD, 2001). Evidentemente, o projeto de Beckford, que leciona e exhibe filmes em prisões com o objetivo de ressignificar a ira dos detentos e lhe dar um sentido político, histórico e comunitário, é inaceitável para o *establishment* acadêmico. Seus documentários não se limitam ao tema prisional, dizendo respeito ainda ao tráfico de escravos, ao colonialismo, ao imperialismo e à cumplicidade das igrejas protestantes e católica em relação a essas práticas. Considerando que o ideal cristão foi corrompido, Beckford afirma que seus filmes equivalem a um tipo de exorcismo que busca cicatrizar feridas teológico-políticas (BECKFORD, 2014, p. 192).

Nos EUA, as teologias políticas negras se ligaram aos movimentos negros de luta pelos direitos civis e têm entre os seus mais importantes teóricos Albert Cleage Jr., J. Deotis Roberts e o influente teólogo James H. Cone. É importante notar que os textos seminais de Cone, *Teologia negra e poder negro* (1969) e *Uma teologia da libertação negra* (1970), são anteriores à *Teologia da libertação* (1971) do teólogo peruano católico Gustavo Gutiérrez, um dos fundadores da teologia da libertação, movimento que comentarei na próxima subseção. Cone desenvolveu vários construtos teóricos influentes, a exemplo da compreensão da negritude não como um dado ontológico, racial ou individual, eis que ser negro significa se colocar de corpo e alma ao lado dos despossuídos, posição extremamente avançada para a época e que foi retomada por Achille Mbembe (2015) nos dias atuais. No terreno teológico-político, Cone afirma que Jesus foi o primeiro linchado, aquele que precedeu os corpos negros torturados nos EUA, o que, para Cone, invalida a fé de todas as igrejas brancas complacentes ou indiferente diante dos linchamentos que caracterizaram a história estadunidense (CONE, 2011, p. 158-159).

Já na África do Sul, o odioso regime de *apartheid* inspirou um grande florescimento teológico-político, com nomes como Allan Boesak, Frank Chikane, Manas Buthelezi e Simon Maimela, todos eles críticos em relação às igrejas e teologias brancas que não só aceitavam, mas também justificam o regime de segregação racial e de dominação branca, baseando-se, por exemplo, no mito bíblico de Babel, o qual “provaria” que teria sido o próprio Deus a separar as raças (MOSALA, 1989). Contra essa leitura absurda, Buthelezi (1976) e Boesak (1976) afirmavam que o *apartheid* representava uma clara violação do mandamento do amor universal (*agápe*) pregado por Cristo, tratando-se, ademais, de um pecado evidente, conforme aduz Maimela (1981). Por seu turno, na qualidade de Secretário Geral do Institute for Contextual Theology, Chikane liderou os trabalhos de teólogos negros e brancos que daria à luz em 1985 ao *Documento Kairós*, texto coletivo que, interpretando uma passagem da carta de Paulo aos romanos (13:1-7), denuncia a participação de igrejas e teologias brancas na manutenção do *apartheid*, indicando três orientações teológico-políticas básicas na África do Sul: a primeira – oficial, estatal e branca – apoiava e defendia o *apartheid*; a segunda era integrada por aqueles que buscavam uma paz abstrata sem qualquer necessidade de crítica, transformação social ou medidas restaurativas; por fim, a terceira vertente, de natureza

profética e voltada para a transformação social, via a práxis cristã enquanto busca por justiça, em especial no contexto de um regime extremamente iníquo como o que então se vivenciava.

Desde o seu nascedouro, as teologias políticas negras se voltaram para a humanidade como um todo, porém com especial atenção dedicada ao povo negro, pardo, mestiço e chicano. Nessa perspectiva, o teólogo estadunidense Vincent Lloyd chama a atenção para o ofuscamento da luta antirracista graças ao discurso multiculturalista abstrato típico da globalização neoliberal, sendo necessário, segundo lhe parece, reconhecer que a crítica ao supremacismo branco constitui a mais relevante e urgente tarefa das teologias políticas negras (LLOYD, 2012). De maneira consequente, Lloyd convoca *todas* as teologias políticas – e não apenas as negras – para a crítica e a destituição da ideologia da branquitude que, na verdade, é uma forma de idolatria (LLOYD, 2016). Em uma linha semelhante, J. Kameron Carter se refere ao embranquecimento imposto a Jesus Cristo, que só pôde ser transformado no símbolo religioso do Ocidente depois de um processo de desracialização por meio do qual as suas raízes judias e semitas foram negadas e esquecidas (CARTER, 2008, p. 372).

3.3 TEOLOGIAS POLÍTICAS DECOLONIAIS

Sem poder aprofundar aqui a discussão, é preciso desde já frisar que utilizo o termo “decolonial”, e não “pós-colonial”, porque o considero mais potente em termos de crítica filosófica, na esteira de autores como Catherine Walsh (2009), Aníbal Quijano (1982), e Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (2007), que veem na dimensão pós-colonial um sentido histórico-político importante, mas limitado, eis que diz respeito à supressão formal do colonialismo enquanto estrutura político-jurídica e econômica. Todavia, o conceito de colonialidade pensada pelo decolonialismo se refere a uma metaestrutura muito mais abrangente, capilarizada e subjetivante, envolvendo ao mesmo tempo elementos linguísticos, materiais e simbólicos que permanecem atuantes nos territórios descolonizados, reproduzindo dominações ontológicas, epistêmicas e materiais em todos os níveis. Há uma colonialidade do poder, do saber e do ser que até hoje separa o mundo em centro e periferia, e é contra esse plexo de dominações que surge a crítica decolonial. Nesse sentido, a teoria da encriptação do poder acerta ao ver na colonialidade o lugar da divisão estanque entre *potestas* e *potentia*, impondo a primeira à segunda de maneira a encriptar o poder e constituir uma realidade naturalizada e fixa na qual a democracia aparece, sob a forma representativa, apenas como simulacro (SANÍN-RESTREPO, 2016, p. 106).

Friso também que me afasto das teorias pós-coloniais de pensadores como Homi K. Bhabha e Gayatri Spivak porque, por um lado, estão distantes da realidade latino-americana que pretendo discutir com mais detalhes e, por outro, não dedicam reflexões relevantes à temática teológico-política, dado que o pós-colonialismo, desde a sua fundação por Frantz Fanon, não se interessa primordialmente por temas religiosos (SUGIRTHARAJAH, 2004, p. 2), muitas vezes vistos enquanto simples construtos ideológicos coloniais. Ademais, segundo o teórico sul-africano Gerald West, o pós-colonialismo “não é suficientemente atento em relação às dimensões estruturais e sistêmicas do poder, em especial no nível macroeconômico

do capitalismo neoliberal global” (WEST, 2008, p. 153). Conforme se verá, essa censura não se aplica de maneira alguma às teologias políticas decoloniais, cujas principais vertentes se ligam à chamada teologia da libertação pensada por teólogos católicos como o peruano Gustavo Gutiérrez, os brasileiros Leonardo Boff e Frei Beto, o uruguaio Juan Luis Segundo, o salvadorenho Jon Sobrino e o equatoriano Leonidas Proaño. Entre os protestantes, há o brasileiro Rubem Alves e o argentino José Míguez Bonino.

Parece-me significativo notar que, mesmo de maneira inconsciente e pouco desenvolvida, foi o pensamento decolonial que surgiu do cenário teológico, e não o contrário. Com efeito, uma das primeiras e mais legítimas manifestações decoloniais na América Latina, muito antes que a ideia de decolonialidade fosse forjada no cenário acadêmico atual, se deu a partir do final dos anos 60 graças à teologia da libertação, recepcionada na Europa sob a rubrica de “teologia da revolução”.⁵ Ainda que a denominação “teologia da libertação” só tenha se popularizado a partir da obra de Gutiérrez de 1971,⁶ julgo no mínimo curioso que uma experiência de crítica teológico-política nascida na América Latina sob o signo da libertação tenha precisado ser traduzida pela palavra “revolução” para ser reconhecida na Europa, dado que tal conceito é facilmente encaixável no léxico oficial marxista, enquanto a ideia de “libertação” tem conotações teológicas mais complexas e difíceis de se adaptar a um pensamento político laico.

Para além dessas miudezas, a teologia da libertação pode ser definida como um amplo movimento cristão latino-americano que desenvolveu teorias e práticas teológico-políticas voltadas para a compreensão e o enfrentamento das desigualdades sociais e econômicas da região, muitas vezes fundindo construções teológicas com teorias marxistas, o que foi facilitado pelo II Concílio do Vaticano. Posteriormente, em 1984 e 1986, o movimento foi condenado pela Igreja Católica mediante a ação do órgão que substituiu a inquisição medieval e hoje se chama Congregação para a Doutrina da Fé, à época chefiada pelo Cardeal Joseph Ratzinger, que se tornaria o Papa Bento XVI. Todavia, a maior ameaça que os sacerdotes e os estudiosos ligados à teologia da libertação enfrentaram se radicou não em Roma, mas nas ditaduras latino-americanas dos anos 1960 a 1980 que, vendo neles agitadores marxistas, os perseguiram, torturaram e assassinaram. Um célebre e triste exemplo é o massacre de seis jesuítas perpetrado em 16 de novembro de 1989 pela ditadura militar de El Salvador na residência da Universidade Central Americana, ocasião em que também foram mortas a funcionária da residência e sua filha de apenas quinze anos. Entre os assassinados estava o reitor da Universidade, Ignacio Ellacuría, um dos mais brilhantes pensadores da teologia da libertação, responsável, junto com Jon Sobrino, por um texto que, apesar de seu nome em

5 Eis dois exemplos de antologias e análises de textos de autores da teologia da libertação que foram englobados na Europa sob o título – muito mais comercial e vendável, evidentemente – de “teologia da revolução”: TÖDT; RENDTORFF (1968, que não se limita à teologia da libertação latino-americana) e VACCARI, 1969.

6 Nada obstante, Rubem Alves já usara a expressão em sua tese de doutorado de 1968, defendida no Seminário Teológico de Princeton e intitulada *Rumo a uma teologia da libertação: uma exploração do encontro entre as linguagens do messianismo humanístico e do humanismo messiânico*, posteriormente publicada como *Uma teologia da esperança humana* (1969).

latim, *Mysterium liberationis*, se dirige ao grande público para discutir temas como criação, graça, escatologia, sacramentos e cristologia

As teses fundacionais aparentemente contraditórias da teologia da libertação foram expostas na obra de 1971 de Gutiérrez, para quem Deus ama todos de maneira igual e gratuita, mas ama os pobres *preferencialmente*. Assim, cabe aos cristãos promoverem a libertação dos oprimidos – e também dos opressores, que se desumanizam em suas ações de exploração da vida e do trabalho alheios – em três níveis: libertação política, libertação psicológica-antropológica e libertação do pecado (GUTIÉRREZ, 1971). Interpretando as ideias de Gutiérrez, Roberto Goizueta nelas não vê nenhuma incoerência, pois o amor universal de Deus não é neutro. De fato, Ele não é uma abstração a-histórica, e sim uma presença que se manifesta na conturbada e injusta história dos seres humanos. Por isso Deus toma o partido dos pobres. Do contrário, caso se mantivesse neutro, Ele legitimaria as injustiças do mundo. Ademais, apenas amando preferencialmente os pobres – e trabalhando em seu favor, pois a teologia da libertação não hierarquiza a contemplação, a prece e o serviço – se pode amar todas as pessoas. A preferência pelos pobres é, literalmente, *preferencial*, e não exclusiva.

Segundo Gutiérrez, não há uma dimensão ontológica de pobreza – seja material ou espiritual –, razão pela qual a teologia da libertação se volta para os pobres não porque eles sejam “melhores” do que os poderosos, e sim tendo em vista exigências teológicas que se mostram claramente nas Escrituras, as quais revelam que Deus se encarnou, cresceu e morreu neste mundo entre os despossuídos (GOIZUETA, 2019, p. 282-283). Dessa maneira, a preferência pelos pobres é teocêntrica, explica Gutiérrez em um importante livro sobre Jó, figura teológico-política arquetípica, evocadora da aparente injustiça cósmica imposta aos inocentes (GUTIÉRREZ, 1987, p. 94). Nessa perspectiva, o espírito da teologia da libertação pode muito bem ser representado pelo dito de Jon Sobrino, teólogo espanhol que vive em El Salvador desde 1957. Desviando ao estilo marxiano uma sentença de Orígenes e Cipriano – para os quais “*extra ecclesiam nulla salus*” (“fora da igreja não há salvação”) –, ele afirma que “*extra pauperes nulla salus*”, ou seja, “fora dos pobres não há salvação” (SOBRINO, 2008, p. 69).

Há três gerações de teólogos da libertação. A primeira é a dos “pais fundadores” latino-americanos já mencionados, frequentemente envolvidos em trabalhos de base com comunidades pobres e marginalizadas e leitores assíduos de pensadores marxistas. A segunda geração se compõe de teólogos que estudaram com os fundadores e inclui nomes como a mexicana Elsa Tamez e o chileno Pablo Richard, tratando-se de autores que vão além do marxismo para construir suas críticas teológico-políticas, iniciando um movimento de aproximação com as teologias negras e feministas que será intensificado pela terceira geração, inserida em um contexto filosófico pós-estruturalista e hermenêutico muito mais radical.

Os teólogos da libertação da terceira geração não se limitam ao terreno eclesiástico e universitário, envolvendo-se com ONGs, movimentos sociais e formações mais amplas da sociedade civil (AGUILAR, 2019, p. 294-295). Ademais, seus vínculos com a teoria decolonial

e o pensamento pós-estruturalista são intensos, desenvolvendo construções pós-fundacionais que se relacionam à ausência de fundamento último e fixo para se pensar o sagrado (PANOTTO 2016a e 2016b). Assim, por exemplo, a argentina Marcella Althaus-Reid reivindica no contexto de seus trabalhos sobre gênero uma teologia da libertação *queer* que seja indecente, ou seja, que se oriente pelo direito de não ser normal (ALTHAUS-REID, 2005, p. 33). Em uma linha semelhante, o teólogo argentino Ivan Petrella afirma que a teologia da libertação deve abandonar a Igreja e a academia, buscar fontes não canônicas e se engajar na construção de políticas identitárias, colocando-se contra o sistema econômico capitalista vigente (PETRELLA, 2004). Tal proposta é aprofundada por Jun Mo Sung, teólogo coreano católico radicado no Brasil desde 1966, para quem a fé no mercado capitalista contradiz os valores do reino de Deus, dado que a dignidade do ser humano não pode depender de sua participação no mercado (SUNG, 1998).

Segundo Luis Martínez e Nicolás Panotto, o específico contexto sociopolítico que deu origem à teologia da libertação na América Latina dos anos 1960 e 1970 já não existe mais, o que não significa que a corrente tenha perdido a sua atualidade. Ao contrário, considerando que o padrão de dominação colonial se aprofundou nos últimos anos, as construções da teologia da libertação se mostram não apenas teoricamente corretas, mas socialmente urgentes, em especial quando se ligam ao pensamento decolonial para denunciar: a reconfiguração da colonialidade do poder tanto no discurso teológico quanto no científico-social; o fortalecimento do racismo capitalista, do machismo e do patriarcalismo; as dinâmicas necropolíticas de destruição do meio ambiente; e a consolidação da cultura consumista neoliberal. Surge assim a possibilidade de uma teologia da libertação decolonial que aprofunda e profana a percepção schmittiana segundo a qual todo pensamento teológico é determinado por específicas condições espaço-temporais. Ora, hoje parece imprescindível atualizar categorias como a de “pobreza”, que atualmente não se relaciona apenas à falta de recursos econômicos, mas também a cenários de gênero, raça e antropocêntricos, de maneira que a opção preferencial pelos pobres característica da teologia da libertação agora significa lutar também pelas mulheres, pelos negros e pelo planeta (MARTÍNEZ; PANOTTO, 2023, p. 2-3).

Talvez o melhor exemplo do encontro entre as teologias políticas decoloniais e a teologia da libertação seja a obra do filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, recentemente falecido em seu exílio no México. Dussel alia seus conhecimentos teológicos a uma aguda crítica da Modernidade, indicando que se trata de uma categoria fabricada pelos europeus em detrimento dos povos conquistados na América Latina, que sustentaram as colônias não apenas materialmente, mas também no terreno epistemológico e ontológico. Na obra *Política da libertação*, Dussel relê a história de maneira crítica para rejeitar a sua centralização na Grécia e na Europa em geral, denunciando ainda a sua divisão em períodos conforme critérios europeus, bem como o colonialismo e o secularismo (DUSSEL, 2007). No terreno propriamente teológico-político, Dussel argumenta em vários de seus livros que a teologia e a filosofia posteriores à Segunda Guerra eram não apenas reformistas, dado que não atacavam as bases do capitalismo, mas também deslegitimavam as críticas radicais ao sistema por ver nelas exemplos de utopias anárquicas e fanáticas. Ao contrário, afirma Dussel, uma leitura

dos *Evangelhos* demonstra a necessidade de se colocar ao lado da maioria da humanidade e denunciar o que ele chamou de “ética das minorias hegemônicas”. Esta se funda em dispositivos filosóficos que, a exemplo da teoria da argumentação, visariam produzir “consenso” sem incluir nas comunidades comunicativas dominantes as vítimas da Modernidade europeia, que dividiu o mundo entre centro e periferia em um processo no qual a identidade e o consenso se deram – e ainda se dão hoje – mediante processos de exclusão em que ao mesmo tempo se produz e se oprime o “Outro” (DUSSEL, 1973, p. 97-156 e 2013, p. 309-311).

Dussel defende uma teologia “bárbara” e impura, capaz inclusive de reler a tradição – tal como ele próprio fez com Marx – para construir formas de libertação social no sentido sociopolítico, pedagógico e sexual, com especial atenção ao papel das mulheres. O cristianismo de Dussel se orienta por um elemento profético e libertador que, com o auxílio da teoria marxiana sobre o fetichismo da mercadoria, vê no capitalismo uma idolatria similar àquela denunciada pelos antigos profetas de Israel.

Posições como as de Petrella, Sung e Dussel são especialmente relevantes e urgentes no cenário atual, quando desponta com grande força uma teologia política neoliberal, muito influente no contexto dos vários neopentecostalismos e que, ao contrário de fazer uma opção preferencial pelos pobres, vê no poder e na riqueza índices teológicos de salvação, e na pobreza uma forma de danação, desenvolvendo assim processos de subjetivação individualistas, anticomunitários, autoritários e aporofóbicos.

Por fim, tendo em vista que as teologias políticas decoloniais não se limitam à teologia da libertação, parece-me necessário um brevíssimo aceno às suas outras vertentes (RABINOVICH, 2023), sendo que muitas delas se inserem interseccionalmente nas teologias políticas feministas e negras já comentadas. Com efeito, sem poder efetivar uma análise detalhada dos vários autores e autoras hoje comprometidos com teologias políticas decoloniais, parece-me interessante ao menos indicar as linhas gerais de suas contribuições, que partem de uma necessária crítica aos “pais fundadores” da corrente, tal como Gutiérrez, que teriam universalizado e homogeneizado os pobres enquanto categoria. Todavia, cada estrato humano, ainda que oprimido por condições econômicas similares, se organiza social, religiosa e politicamente de maneiras diversas, constituindo assim específicas e variadas tradições dos oprimidos, e não uma única. Daí nasce também a necessidade de se descentralizar a reflexão teológico-política que toma a *Bíblia* e o cristianismo como um *a priori* ao qual as crenças indígenas ou *mestizas*, por exemplo, devem se adaptar mediante processos desiguais de sincretismo.

Nesse horizonte, a teóloga feminista botsuana Musa Dube sugere buscar na tradição teológico-política bíblica já estabelecida o que ela chama de “zonas de contato”, questionando de que modo se efetivam as relações entre elas, como nelas se articulam ideologias e questões de gênero, classe, idade, raça etc. e quais são as possíveis reinterpretações capazes de construir uma verdadeira interdependência cultural nessas zonas (DUBE, 2010, p. 374). A leitura contrapontística baseada na teoria musical e propugnada pelo teórico palestino Edward Said me

parece ainda mais potente, pois no contraponto não há uma voz dominante e sim um constante entrelaçamento entre as diferentes vozes que compõem a peça musical (SAID, 1993). O hermeneuta bíblico cingalês Rasiah Sugirtharajah se baseia nessa ideia para sugerir a leitura da vida de Jesus em estreito diálogo com a do Buda (BRAZAL, 2019, p. 518), de maneira que uma narrativa possa complementar, criticar e potencializar a outra. Em síntese, cabe às teologias políticas decoloniais contemporâneas quatro tarefas inseparáveis (BRAZAL, 2019, p. 519-521): *desconstrução*, *reconstrução* e *crítica* das leituras dominantes produzidas pelo Norte Global, sempre se comprometendo com a *resistência* aos modelos teológico-políticos baseados na soberania e no mercado.

CONCLUSÃO: FRAQUEZA E ÊXODO

O (a-) privativo que coloco antes da palavra “teologia” indica o caráter indecível característico da política atual, quando a falta de fundamento do poder se relaciona a uma ontologia da abertura e da indeterminação. Mais do que se debater em uma infrutífera legitimação teológica ou ateológica do governo, o que exigiria uma compreensão exterior e separada do poder político, entendo que a (a)teologia se revela enquanto esforço e espaço de ruptura em relação aos dualismos e binarismos típicos das visões hierarquizadas do mundo social. Sem abrir mão da morte de Deus, mas também sem dela derivar qualquer dogmatismo – seja crente ou laico –, as (a)teologias políticas buscam superar o modelo encriptado centrado na noção de decisão soberana, unificada e representativa.

Assim, as (a)teologias políticas democrático-radicalistas feministas, negras e decoloniais assumem a responsabilidade de pensar os lugares do poder constituinte e destituente do “povo oculto” encriptado pela *potestas*, revelando a democracia enquanto instanciamento política da morte de Deus graças às ideias de *êxodo* – fuga da exploração – e *fraqueza de deus* – oposta à soberania onipotente. Nesse sentido, formas de auto-organização popular se tornam efetivamente democráticas quando assumem a dispersão e a difusão do poder político enquanto dado *an-árquico* originário, não se deixando capturar pelos mecanismos que, semelhantes à representação política, reduzem a pluralidade à regra teopolítica do Uno.

Uma (a)teologia que se queira ao mesmo tempo política e democrático-radical precisa se descolar deste mundo e de sua justificação, exatamente como fez o Cristo, cumprindo assim uma função crítica e negativa. A partir da consideração de um deus fraco que se comunica com os humilhados e explorados, pode-se estruturar outra concepção do político, centrada na sociabilidade, no encontro e na multiplicidade, atualizando assim uma das mais misteriosas teses teológico-políticas de Benjamin, que nos fala de “uma fraca força messiânica” (BENJAMIN, 1991, I, p. 694) que, contudo, se revela potente na luta contra a exceção fascista tornada regra, promovendo, por meio da retomada da tradição dos oprimidos, uma exceção efetiva capaz de redimir a história. *Comum* – ou seja, não elitista, não separadora – é a experiência da democracia, mas também a da linguagem, que traz de imediato possibilidades de partilha e contato que não se declinam sob a sombra da soberania. Põe-se com isso um desafio infinito, perigoso e vital diante dos seres humanos que pretendem se autoinstituírem

enquanto comunidades políticas inessenciais; mas com a apreciável vantagem, que somente as (a)teologias políticas democrático-radicais oferecem, de contarem para tanto com uma linguagem comum – e, portanto, com uma práxis política – que não separa, não hierarquiza, não domina. Em suma: não comanda. É *an-árquica*. Entregue a si mesma. “Pois a lei produz ira; e onde não há lei, também não há transgressão” (*Romanos*, 4:15).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. “Creazione e Salvezza.” In: AGAMBEN, Giorgio. *La Mente Sgombra: Profanazioni. Nudità. Il Fuoco e il Racconto*. Torino: Einaudi, p. 81-89, 2023.
- AGUILAR, Maio I. Liberation Theology 2: Developments and Reception. In: *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter Scott. Oxford: Blackwell, p. 293-305, 2019.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender, and Politics*. London: Routledge, 2001.
- ALTHAUS-REID, Marcella. From Liberation Theology to Indecent Theology: The Trouble with Normality in Theology. In: *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, edited by Ivan Petrella. New York: Orbis, p. 20-38, 2005.
- ALTIZER, Thomas J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. Louisville: Westminster John Knox, 1966.
- ALTIZER, Thomas J. J. *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*. Aurora: The Davies Group, 2000.
- ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington: Corpus, 1969.
- ANDRADE, Luis Martínez; PANOTTO, Nicolás (eds.). *Decolonizing Liberation Theologies: Past, Present, and Future*. London: Palgrave Macmillan, 2023.
- ASSMAN, Jan. *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. München: Hanser, 2000.
- BECKFORD, Robert. *Jesus is Dread: Black Theology and Black Culture in Britain*. London: Darton, Longman & Todd, 1998.
- BECKFORD, Robert. *God of the Rahtid: Redeeming Rage*. London: Darton, Longman & Todd, 2001.
- BECKFORD, Robert. *Documentary as Exorcism: Resisting the Bewitchment of Colonial Christianity*. London: Bloomsbury, 2014.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*, edited by Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 1968.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Vols. I, II, IV e VI, edited by Hermann Schweppenhäuser, Rolf Tiedemann and Tillman Rexroth. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991.
- BINGEMER, Maria Clara, and Gebara, Ivone. *Mary: Mother of God, Mother of the Poor*. New York: Orbis, 1989.
- BOESAK, Allan. *Farewell to Innocence*. New York: Orbis, 1976.
- BRAZAL, Agnes M. Postcolonialism. In: *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter Scott. Oxford: Blackwell, p. 516-530, 2019.

BRIGGS, Sheila. A History of Our Own: What Would a Feminist History of Theology Look Like? In: *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, edited by Rebecca Chopp and Sheila Greeve Davaney. Minneapolis: Fortress, p. 165-178, 1997.

BUTHELEZI, Manas. Toward Indigenous Theology in South Africa. In: *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, edited by Sergio Torres and Virginia Fabella. New York: Orbis, p. 56-75, 1976.

CANNON, Katie Geneva. *Black Womanist Ethics*. Oxford: Oxford University, 1988.

CAPUTO, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

CARTER, J. Kameron. *Race: A Theological Account*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones Para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre/IESCO/Pensar, 2007.

CHEN, Yin-An. *Toward a Micro-Political Theology: A Dialogue Between Michel Foucault and Liberation Theologies*. Pickwick, 2022.

CHOPP, Rebecca S. Feminist Queries and Metaphysical Musings. *Modern Theology*, v. 11, n.1, p. 47-63, 1995.

CHOPP, Rebecca S. Theological Methodology. In: *Dictionary of Feminist Theologies*, edited by J. Shannon Clarkson and Letty M. Russell. Louisville: Westminster John Knox, p. 180-82, 1996.

CLEAGE Jr., Albert B. *The Black Messiah*. New York: Sheed & Ward, 1968.

CONE, James H. *Black Theology and Black Power*. New York: Seabury, 1969.

CONE, James H. *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: Lippincott, 1970.

CONE, James H. *The Cross and the Lynching Tree*. New York: Orbis, 2011.

COPELAND, M. Shawn. Black Political Theologies. In: *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter Scott. Oxford: Blackwell, p. 271-287, 2019.

DUBE, Musa. Intercultural Biblical Interpretations. *Swedish Missiological Themes*, v. 98, n. 3, p. 361-388, 2010.

DUSSEL, Enrique. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, Enrique. *Política de la Liberación: Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Buenos Aires: Docencia, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Vitam Instituere*. Torino: Einaudi, 2023.

FABELLA, Virginia; ODUYOYE, Mercy Amba (eds.). *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*. New York: Orbis, 1988.

FIorenza, Elizabeth Schüssler. *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. New York: Orbis, 1996.

GEBARA, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress, 1999.

GOIZUETA, Roberto S. Liberation Theology 1: Eduardo Gutiérrez. In: *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter Scott. Oxford: Blackwell, p. 280-292, 2019.

- GRAHAM, Elaine. Feminist Theology, Northern. In: *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter Scott. Oxford: Blackwell, p. 210-226, 2019.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Lima: CEP/Universitaria, 1971.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*. New York: Orbis, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. Only a God Can Save Us. In: *Heidegger: The Man and the Thinker*, edited by Thomas Sheehan. Translated by William J. Richardson. Chicago: Precedent, p. 45-67, 1981.
- HOPKINS, Dwight N. *Black Theology. USA and South Africa: Politics, Culture, and Liberation*. Eugene: Wipf & Stock, 2005.
- ISASI-DIAZ, Ana María. En la Lucha/*In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- JAGESSAR, Michael N.; REDDIE, Anthony (eds.). *Black Theology in Britain: A Reader*. London: Routledge, 2014.
- JONES, William R. *Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology*. Boston: Beacon, 1998.
- KALYVAS, Andreas. Constituent Power. In: *Political Concepts: a Critical Lexicon*, edited by J. M. Bernstein, Adi M. Ophir, and Ann Laura Stoler. New York: Fordham University Press, p. 87-117, 2018.
- KATONGOLE, Emmanuel. *The Sacrifice of Africa: A Political Theology for Africa*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- KWOK, Pui-Lan. Feminist Theology, Southern. In: *The Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter Scott. Oxford: Blackwell, p. 194-209, 2019.
- KYUNG, Chung Hyun. *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. New York: Orbis, 1990.
- LLOYD, Vincent (ed.). *Race and Political Theology*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- LLOYD, Vincent (ed.). *Race and Secularism in America*. New York: Columbia University Press, 2016.
- MAIMELA, Simon. Man in "White" Theology. *Journal of Theology for Southern Africa*, n. 36, p. 64-78, 1981.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la Raison Nègre*. Paris: La Découverte, 2015.
- MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. How Sexuality and Relationships Have Revolutionized Pastoral Theology. In: *Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, edited by In: Stephen Pattison and James Woodward. Oxford: Blackwell, p. 233-247, 2000.
- MOSALA, Itumeleng. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- ODUYOYE, Mercy Amba. Women and Ritual in Africa. In: *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, edited by Musimbi R. A. Kanyoro and Mercy Amba Oduyoye. New York: Orbis, p. 9-24, 1992.
- PANOTTO, Nicolás (ed.). *Indecent Theologians: Marcella Althaus-Reid and the Next Generation of Postcolonial Activists*. Borderless, 2016a.
- PANOTTO, Nicolás. *Religión, Política y poscolonialidad en América Latina: Hacia una Teología Posfundacional de lo Público*. Buenos Aires: Mino y Dávila, 2016b.

- PETRELLA, Ivan. *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2004.
- PLASKOW, Judith. The Right Question is Theological. In: *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, edited by Susannah Heschel. New York: Schocken, p. 223-233, 1983.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. In: *Los Conquistados*, edited by Heraclio Bonilla. Bogotá: Tercer Mundo/FLACSO, p. 437-449, 1992.
- RABINOVICH, Silvana. *Notes for a Decolonial Political Theology*. London: Routledge, 2023.
- REDELL, Petra Carlsson. *Mysticism as Revolt: Foucault, Deleuze and Theology Beyond Representation*. Aurora: The Davies Group, 2014.
- ROBERTS, J. Deotis. *A Black Political Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 1974.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. London: SCM, 1983.
- SAIDE, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus, 1993.
- SANÍN-RESTREPO, Ricardo. *Decolonizing Democracy: Power in a Solid State*. London: Rowman & Littlefield, 2016.
- SANÍN-RESTREPO, Ricardo. Introduction: the Meaning of the Encryption of Power as the Razor's Edge of Politics. In: *Decrypting Power*, edited by Ricardo Sanín-Restrepo. London: Rowman & Littlefield, p. ix-xxx, 2018.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- SILVA, Antônio Aparecido da (ed.). *Existe um Pensar Teológico Negro?* São Paulo: Paulinas, 1998.
- SOBRINO, Jon. *No Salvation Outside the Poor: Prophetic-Utopian Essays*. New York: Orbis, 2008.
- SÖLLE, Dorothee. *Politische Theologie: Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart: Kreuz, 1971.
- SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, and Practice*. Chichester: Wiley Blackwell, 2012.
- SUNG, Jung Mo. *Desejo, Mercado e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TAMEZ, Elsa. The Woman Who Complicated the History of Salvation. In: *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*, edited by Jonh S. Phobee and Barbel von Wartenberg-Potter, Barbel. Oak Park: Meyer Stone, p. 5-17, 1986.
- TANNER, Kathryn. Social Theory Concerning the “New Social Movements” and the Practice of Feminist Theology. In: *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition, and Norms*, edited by Rebecca Chopp and Sheila Greeve Davaney. Minneapolis: Fortress, p. 179-197, 1997.
- TAUBES, Jacob. *Abendländische Eschatologie*. München: Matthes & Seitz, 1991.
- TAUBES, Jacob. *La Teología Política de Pablo*. Translated by Miguel García-Baró López. Madrid: Trotta, 2007.
- TAYLOR, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- TOWNES, Emilie M. Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 5, n. 2, p. 83-112, 1989.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2009.

WEST, Cornel. *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*. Louisville: Westminster John Knox, 1982.

WEST, Gerald. Doing Postcolonial Biblical Interpretation @Home: Ten Years of (South) African Ambivalence. *Neotestamentica*, v. 42, n. 1, p. 147-164, 2008.

WOODHEAD, Linda. Spiritualising the Sacred: A Critique of Feminist Theology. *Modern Theology*, v. 13, n. 2, p. 191-212, 1997.

Artigo Submetido em 12.10.2025 e aprovado em 01.11.2025.

Andityas Soares de Moura Costa Matos é Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015-2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021-2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do CNPq — Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Autor de mais de 40 livros e 100 artigos científicos publicados no Brasil, Argentina, México, Estados Unidos da América, Espanha, Portugal, Inglaterra, Alemanha, Itália, Holanda, Hungria, Romênia etc., dentre os quais se destacam os seguintes livros: *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado* (Belo Horizonte: Fino Traço, 2022), *Contrapolíticas de la alquimia* (Barcelona: NED, 2024), *Kabbalah antision* (São Paulo: sobinfluencia, 2025) e *Decrypting political theology: genealogy, tendencies, antagonisms* (London: Bloomsbury, 2025). Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/0041020568775520>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4249-4320>. E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br

Endereço: Av. João Pinheiro, 100 - Centro, Belo Horizonte - MG, 30130-180

Editor: Dr. Geraldo Luiz de Mori

Avaliadores: Maria Cecília Pedreira de Almeida e Patrícia Carvalho Reis.