

POR UMA MISSIOLOGIA DECOLONIAL: UM GIRO NECESSÁRIO NO DEBATE DA *MISSIO DEI*

MARCIO DIVINO DE OLIVEIRA

● Possui graduação em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (2001), graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Metodista de Piracicaba (2004) e graduação em Pedagogia pela Uninove (2021). É doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2021), mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2007) e especialista (Lato-Sensu) nas áreas de: Psicopedagogia Institucional pela Universidade Gama Filho (2011); Metodologia do Ensino Fundamental pela Universidade Federal de Goiás (2011); Planejamento, Implementação e Gestão da Educação a Distância pela Universidade Federal Fluminense (2012); Gestão de Pessoas e de Projetos Sociais pela Universidade Federal de Itajubá (2013); Design Instrucional para EaD Virtual pela Universidade Federal de Itajubá (2015); Mídias na Educação pela Universidade Federal de São João Del-Rei (2016); e Educação Empreendedora pela Universidade Federal de São João Del-Rei (2018).

BLANCHES DE PAULA

● Possui graduação em Teologia (1994) e Psicologia (1996) pela Universidade Metodista de São Paulo (1994), licenciatura e em Filosofia - Claretiano Centro Universitário (2021), mestrado (1997) e doutorado (2009) em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Especialização em Logoterapia com ênfase em educação pela Sociedade Brasileira de Logoterapia (2014). Pós doutorado em Teologia pela Candler School of Theology (Emory Atlanta, EUA 2016). Atuou como professora titular na pós graduação em Ciências da Religião, Psicologia da Saúde e no curso de graduação em Teologia e Psicologia. Coordenou o Lato sensu em Aconselhamento Pastoral e o Grupo de Pesquisa Teologia Prática e Aconselhamento na Universidade Metodista de São Paulo. É professora orientadora na Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial Frankliana - Sobral.

RESUMO

A teoria decolonial, desenvolvida pelo Grupo Modernidade/Colonidade – M/C. –, e que tem influências dos estudos pós-coloniais africanos e asiáticos, emerge como importante teoria epistemológica e metodologia teórico-analítica na atualidade. Deste modo, tem sido utilizada por diferentes áreas do conhecimento para construção de saberes que ajudem na compreensão de seus campos de estudos. Afinal de contas, a teoria decolonial é uma teoria explicativa que permite compreender a lógica da colonialidade (poder, do saber e do ser) moderna capitalista eurocentrada que mantém um processo de dominação histórica sobre povos colonizados, sobretudo, no continente latino-americano e Caribe. A presente pesquisa tem o objetivo de discutir a aplicação da teoria decolonial no campo da missiologia com vista a demonstrar a relevância de uma práxis missiológica no século XXI. Para tanto, tendo como horizonte a pesquisa bibliográfica, faz a análise do Plano Nacional Missionário 2017-2021 da Igreja Metodista interrelacionando suas propostas com as teorias decoloniais.

Palavras-chave: pós-colonial; teoria decolonial; cristianismo; Igreja Metodista; missiologia decolonial

ABSTRACT

The decolonial theory, developed by the Modernity/Colony Group – M/C. –, and which is influenced by African and Asian post-colonial studies, emerge as an important epistemological theory and theoretical-analytical methodology today. In this way, it has been used by different areas of knowledge to build knowledge that helps in understanding their fields of study. After all, decolonial theory is an explanatory theory that allows us to understand the logic of modern Eurocentric capitalist coloniality (power, knowledge and being) that maintains a process of historical domination over colonized peoples, especially on the Latin American and Caribbean continent. The present research aims to discuss the application of decolonial theory in the field of missiology with a view to demonstrating the relevance of a missiological praxis in the 21st century. To this end, with bibliographic research as its horizon, it analyzes the National Missionary Plan 2017-2021 of the Methodist Church, interrelating its proposals with decolonial theories.

Keywords: postcolonial; decolonial theory; Christianity; Methodist Church; decolonial missiology

RESUMEN

La teoría decolonial, desarrollada por el Grupo Modernidad/Colonidad – M/C. –, y que está influenciado por los estudios poscoloniales africanos y asiáticos, emerge hoy como una importante teoría epistemológica y metodología teórico-analítica. De esta manera, ha sido utilizado por diferentes áreas del conocimiento para construir conocimientos que ayuden a comprender sus campos de estudio. Después de todo, la teoría decolonial es una teoría explicativa que permite comprender la lógica de la colonialidad capitalista eurocéntrica moderna (poder, conocimiento y ser) que mantiene un proceso de dominación histórica sobre los pueblos colonizados, especialmente en el continente latinoamericano y Caribeño. La presente investigación tiene como objetivo discutir la aplicación de la teoría decolonial en el campo de la misionología con miras a demostrar la relevancia de una praxis misilógica en el siglo XXI. Para ello, teniendo como horizonte la investigación bibliográfica, analiza el Plan Misionero Nacional 2017-2021 de la Iglesia Metodista, interrelacionando sus propuestas con las teorías descoloniales.

Palabras clave: pós-colonial; teoría decolonial; cristianismo, iglesia metodista; misionología decolonial

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre o pensamento decolonial crescem na América-Latina em diferentes áreas do conhecimento. E não é diferente no campo da teologia e das ciências da religião que procura expandir esses estudos e correlacioná-los com suas áreas de saber. Antes de aprofundar o conceito de pensamento decolonial e seus impactos na América-Latina é importante perguntar pela sua origem. Isto exige lembrar dos pensadores clássicos sobre o tema, que se dedicaram a pensar a questão da colonização e o desafio do pós-colonialismo na Ásia e África no período de 1940 a 1950.

De acordo com Baptista (2016, p. 494), na lista figuram teóricos como Aimé Césaire (Martinica), com o livro “Discurso sobre o colonialismo” (1950); Albert Memmi (Tunísia), com o “Retrato do colonizado precedido de retrato de colonizador” (1957); Franz Fanon (Martinica) e o seu “Os condenados da terra” (1961). Ballestrin (2013) compartilha também da ideia da importância de Césaire, Memmi e Fanon para os estudos do pós-colonialismo. Outro pensador que aparecerá mais tarde ao período indicado é Edward Said (Palestino), com sua obra “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente” (1978).

215

É preciso ainda incluir nessa lista os intelectuais indianos ligados aos Estudos Subalternos, da década de 1970, como Rajajit Guha, dissidente da visão marxista, e seus companheiros do pós-colonialismo Partha Chaherjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016).

Ballestrin (2013) e Baptista (2016) ressaltam que a gênese dos estudos decoloniais na América-Latina são devedores desses autores pós-coloniais africanos e asiáticos, todavia é possível encontrar no próprio continente latino-americano vozes de lideranças que perceberam o antagonismo entre colonizador e colonizado tanto no século XIX quanto em períodos anteriores: “Bolívar, Martí, Rodó, Mariatégui e Bonfim; Las Casas. Muitos torturados, silenciados e assassinados na América Latina e Caribe, em Abya Yala” (Baptista, 2016, p. 495).

Deste modo, os estudos decoloniais ganham importante relevância para as áreas das ciências da religião e da teologia no que tange ao desenvolvimento de conhecimentos nesses campos. Assim, a presente pesquisa, de cunho teórico, analisa as contribuições das teorias decoloniais no campo da missiologia, área teológica que se dedica a reflexão e práxis da missão da igreja. Em especial, discute a relevância da reflexão sobre uma missão decolonial na contemporaneidade, tendo com o objeto da pesquisa a Igreja Metodista e seu plano missionário.

O artigo está dividido em três seções. Na primeira seção se investiga a inserção das teorias decoloniais na América-Latina e suas contribuições as diferentes áreas do saber. Na segunda, se discute a necessidade da construção de uma missão decolonial na contemporaneidade. E, por fim, na terceira seção se apresenta exame de possibilidades de aplicação de uma missiologia decolonial a partir da análise do Plano Nacional Missionário da Igreja Metodista.

O esforço por aplicação da teoria decolonial no campo da missiologia é importante para ampliação do debate teológico sobre o tema e iluminação de sua práxis.

O PENSAMENTO DECOLONIAL, SUA GÊNESE E RELAÇÃO COM A AMÉRICA-LATINA

O marco histórico e teórico do pensamento decolonial latino-americano e Caribenho, ou seja, sua gênese pode ser situada a partir das produções teóricas do Grupo Modernidade/Colonidade – M/C –, a partir de 1998. Esse grupo nasce do “Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos, criado nos Estados Unidos da América (1990), que por sua vez foram inspirados nos Estudos Subalternos asiáticos” (Baptista, 2016, p. 495). Integram esse grupo figuras importantes do pensamento decolonial latino-americano: Mignolo (2010), Dussel (1993; 2013) e Quijano (2005).

Em um primeiro momento os estudos desse grupo, M/C, estiveram aliados aos pensamentos pós-coloniais asiáticos, todavia paulatinamente há um deslocamento desses estudos, observando a construção de um pensamento decolonial ligado a realidade da América-Latina (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016). Exercerá papel importante nesse deslocamento, isto é, o enfoque dos estudos pós-coloniais a partir de referenciais latino-americanos, o estudioso Walter Mignolo (2010). Ele indica, entre muitas contribuições, como o processo de colonização latino-americano foi distinto do asiático.

Os integrantes do Grupo Modernidade/Colonidade – M/C –, a partir do campo das ciências sociais, em um trabalho reflexivo, coletivo e transdisciplinar demonstram como a relação entre colonialismo e a modernidade e sua racionalidade subsiste de forma contínua nos povos colonizados, em especial, na cultura latino-americana (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016). Portanto, não existe modernidade sem colonialidade, ambas realidades estão associadas indistintamente.

Portanto, a colonialidade tem correlação com a estrutura e mentalidade de poder que se mantém ativa, presente e/ou em operação na modernidade, mesmo com o fim formal da colonização. Sua lógica e *modus operandi* de controle violento atinge os corpos, a subjetividades, as culturas, os conhecimentos e diferentes instâncias da vida de pessoas e grupos sob sua influência na modernidade eurocentrada-capitalista-neoliberal. E realiza isso sobre diversos aspectos.

O grupo M/C descreve como a América Latina e Caribe sofreu com esse processo violento e sustentou as bases do capitalismo moderno eurocentrado. Neste sentido, Quijano (2005) demonstra como esse processo de dominação contou com dinâmicas bastantes articuladas no continente:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (Quijano, 2005, p. 107).

Assim, a identidade da América-Latina está vinculada à constituição do capitalismo e da modernidade, como parte do complexo processo sistema-mundo moderno de Immanuel Wallerstein ou, como reclassificado pelos teóricos da M/C, sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Grosfoguel (2008, p. 113) estende essa categoria e, de forma crítica, identifica essa lógica de colonialidade como parte do “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal”, com inúmeras implicações ao cotidiano das vítimas desse sistema.

Como visto em Quijano (2005), a (re)classificação racial/étnica dos povos a partir de diversas categorias de subalternidade servirá de lógica normatizadora e instrumental para a perpetuação da dominação na América-Latina. Assim como diferentes partes do mundo em que o capitalismo-moderno eurocentrado colonial estendeu seu poder. Pois reeditará as anti-

gas práticas e relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados a partir de criativa reclassificação raça, como indica Cunha:

Com a ideia de raça produzida na América, além da classificação indígena, surgiram também novas identidades sociais como, negros e mestiços, assim como, surgiu a denominação espanhola, portuguesa e europeia. As categorias utilizadas geograficamente como forma de identificar a origem do indivíduo passaram a ser uma característica determinante para a construção identitária dos novos grupos sociais. Com isso nasce o primeiro sistema de classificação social global da história: branco, índio, negro, mestiço e outros, vítimas da racialização, e uma nova terminologia geográfica do poder imposta ao restante do planeta (Cunha, 2018, p. 312).

No continente latino-americano os resquícios dessa forma de colonialidade de poder que produziu dominação a partir da classificação racial/étnica dos povos estão na base do atraso econômico, na perpetuação de estigmas de enfermidade da população em relação as chamadas “grandes potências mundiais” e predominâncias de relações desiguais e/ou de preconceitos raciais, de gênero, social; entre outros.

218

É testemunha dessa lógica de colonialidade de poder, que persiste na América-Latina e países colonizados, inúmeras populações indígenas, negras, mulheres, pobres e demais grupos marginais/subalternos/vulneráveis/invisibilizados/as de nosso continente. Pois sentem em seus corpos e mentes as relações assimétricas que os lança diariamente a condições estruturais desiguais, por exemplo, em termo de emprego, formação escolar, ascensão social; entre outras formas de desigualdades.

Como lembra Magnolo (2010, p. 12), a colonialidade do poder em curso, na modernidade capitalista colonial, é “uma estrutura complexa de níveis entrelaçados”; com diversas implicações e desdobramentos, a saber: controle da economia, controle da autoridade, controle da natureza e dos recursos naturais, controle do gênero e da sexualidade, controle da subjetividade e do conhecimento (Ballestrin, 2013). Em síntese, colonialidade do poder, coloniedade do saber e colonialidade do ser, como argumenta Baptista:

Superando a discussão sobre determinação cultural/determinação econômica ou vice-versa, o M/C concebe que a colonialidade é um processo complexo. Por isso, a decolonialidade deverá enfrentar a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), tanto econômica quanto política; do saber/conhecer (LANDER, 2005), superando o eurocentrismo, com seu universalismo e visão de totalidade; a epistemologia do norte e sua geopolítica de produção científica, com seus mitos da neutralidade e objetividade; a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), a partir da questão de gênero, sexualidade, etnia, subjetividade; e da natureza, pela sua coisificação e redução a recurso (colonialidade ainda pouco desenvolvida pelo M/C). (Baptista, 2016, p. 495).

E por isso que os teóricos da M/C defendem que para a superação dessa lógica da colonialidade da modernidade é necessário realizar a operação de um “Giro Decolonial”. Segundo Ballestrin (2013, p. 105), “Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade.” Isso inclui, entre outras questões, operar uma “desobediência epistêmica”, o pensar de novas formas saberes e sua construção, não submetidos e/ou dependentes das epistemologias de matrizes hegemônicas ocidental/europeu, mas que considere os conhecimentos silenciados das culturas e povos subalternizados.

Por fim, o movimento decolonial, conforme defendido pelo grupo M/C, não se resume a uma posição romantizada de superação total da colonialidade ou abandono das contribuições e/ou legados conquistados pela modernidade. Porém se apresenta como uma teoria com forte capacidade explicativa, que levanta a importância da compreensão das estruturas de poder (colonialidade do poder, do saber, do ser) presente na modernidade e suas consequências aos povos colonizados, em particular, os latino-americanos.

A NECESSIDADE DA CONSTRUÇÃO DE UMA MISSIOLOGIA DECOLONIAL: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DA IGREJA METODISTA

É próprio do cristianismo expandir sua fé, a prática missionária está na sua vocação. Na América-Latina, assim como certas partes do mundo, apesar de não ser unívoco a presença do(s) cristianismo(s) em todos os lugares/culturas, essa expansão missionária significou, tanto em âmbito católico como protestante, uma reprodução de lógicas coloniais. A colonização cristã significou o sequestro dos corpos, da subjetividade, do conhecimento, da cultura e da visão de Deus que os povos latino-americanos tinham (Silva, 2010).

Magnolo (2003) lembra que o cristianismo, ao lado do liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo carrega uma lógica de colonialidade na modernidade/cultura ocidental. Deste modo, como a missão é próprio da vocação do cristianismo, urge pensar formas de desenvolver uma missão que não seja reprodutora de colonialidades, como alerta Gonçalves:

A missão na América Latina, empreendida tanto por católicos como por protestantes/evangélicos, segue encontrando resistência quando o modelo misiológico é colonizador ou neocolonial. Ainda assim, é possível perceber uma narrativa missionária que tem no seu discurso um tom ainda colonizador, com uma prática misiológica que dá certa ênfase ao aspecto doutrinário nos mesmos *modus operandi* da teologia ocidental marcada por um universalismo pretensioso (Gonçalves, 2020b, p. 220).

A segunda metade do século XX foi marcada por intensos debates teológicos sobre a missão, seja em contextos do protestantismo (evangelical e ecumênico) ou meios católicos. Assim, após ampla discussão, chegou-se ao consenso nos meios cristãos de que a missão é de Deus – *missio Dei* – e a igreja importante colaboradora na missão de Deus. A evangelização, anúncio das boas novas do evangelho, é parte da missão transformadora de Deus (Bosch, 2002; Padilha, 2012; Suess, 2004; Zwetsch, 2008).

As teologias contextuais emergidas na América Latina, tanto de libertação quanto de missão integral, se notabilizaram por oferecer críticas aos processos coloniais presentes na evangelização do continente e suas consequências para a práxis misiológica (Bosch, 2002;

Padilha, 2012). Assim, o debate sobre a missão de Deus (*missio Dei*) e as formas de cumpri-la ganha vários contornos na atualidade. Isso exige da Igreja Cristã, colaboradora na missão de Deus, discernir o que Deus está fazendo no mundo e como participar de Sua missão libertadora e transformadora no tempo presente (Bosch, 2002; Padilha, 2012; Suess, 2004; Zwetsch, 2008).

Missiólogos como Bosch (2002), Goheen (2019), Oliveira (2010), Padilha (2012), Suess (2004) e Zwetsch (2008) lembram que pensar a *missio Dei* na contemporaneidade requer operar a missão e evangelização sobre novos horizontes e valores distintos da lógica colonial trazida pelos missionários e, ainda, perpetuada no imaginário e prática de algumas igrejas cristãs na atualidade.

Neste sentido, se envolver com a *missio Dei* hoje é pensar, entre outras realidades, como ser Igreja com-os-outros; como proclamar a salvação (integral); como realizar a missão de forma contextual, inculturada e decolonial; como conjugar a missão e a evangelização com os temas da justiça, da libertação e transformação, na força do Espírito Santo; como acolher a vulnerabilidade, a com-paixão e a solidariedade na missão; como trabalhar pela unidade, parcerias e cooperação na missão; como produzir práxis de esperança em uma sociedade urbana, dominada pela exclusão social e a face desumana da globalização econômica; como integrar os leigos na missão (Bosch, 2002; Goheen, 2019; Oliveira, 2010; Padilha, 2012; Suess, 2004; Zwetsch, 2008).

Deste modo, a presente seção discute a necessidade da construção de uma práxis missiológica decolonial no Século XXI, para que a igreja não repita os erros missionários do passado em sua presença testemunhal no presente, seja no Brasil ou em outras culturas que interaja na comunicação do evangelho. Nesse caminho, o pesquisador faz o exame e análise do Plano Nacional Missionário da Igreja Metodista (PNM¹) com vista a demonstrar a relevância de uma práxis missiológica decolonial na contemporaneidade.

A Igreja Metodista, objeto desta pesquisa, é parte do metodismo mundial e chegou no Brasil na segunda metade do século XIX, em 1867, a partir da ação missionária norte-americanas – Igreja Metodista Episcopal do Sul –, após uma tentativa frustrada em 1835². Destaca-se nessa empreitada o pastor Junius Newman, que juntamente com sua família,

1 Em alguns momentos utilizaremos o nome completo do documento, em outros, apenas o termo PNM.

2 Este corresponde ao primeiro esforço norte-americano em estabelecer a missão metodista no Brasil. Essa tentativa contou com a participação do missionário Daniel Kidder, que criou um trabalho no Rio de Janeiro. REILY, Duncan. A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984, p.85.

fixou-se na região de Santa Bárbara d'Oeste e desenvolveu seu trabalho pastoral a partir daquela região, onde existia um grupo de colonos estadunidenses – vindos para o Brasil depois da guerra da secessão³ (Reily, 1991). Seguido a este período, outros missionários vieram ao país.

De acordo com Luiz Cardoso (s.d. p.1) o “binômio “evangelizar e educar” caracterizou a “estratégia missionária dos protestantes que se instalaram no Brasil durante o século XIX. Esta empresa missionária, particularmente pelos missionários norte-americanos, tinha no seu escopo um sentido civilizador, pautado da ideologia do “Destino Manifesto” e com fortes traços culturais do *American way of life*”. Aliás, o continente latino-americano todo esteve subjugado estratégia geopolítica norte-americana.

Consolidado o trabalho missionário no Brasil no século XX, a Igreja Metodista se torna autônoma em 1930 (Josgrilberg, 2005). Com a autonomia, paulatinamente a liderança local assume postos na denominação e ajuda na construção de uma igreja com identidade nacional. Ocupará importância nesse processo, a partir de 1946, a construção de planos estratégicos missionários, o chamados “Planos Quadrienais”⁴. Essa dinâmica se consolidará e será observado até o presente na vida e missão da igreja metodista.

Para investigação da temática, os pesquisadores escolheram o Plano Nacional Missionário (PNM) da Igreja Metodista no Brasil, do período 2017-2021, por estar consolidado e oferecer subsídios para a exame da questão. Nele encontra-se as diretrizes missionárias da Igreja Metodista no Brasil para o período.

A Constituição do Plano Nacional Missionário - 2017-2021.

O documento é elaborado pelos/as bispos/as, juntamente com a Coordenação Geral de Ação Missionária (COGEAM⁵) da Igreja Metodista, a partir de amplos instrumentos de avaliação institucional e submetido à aprovação do Concílio Geral, passando a ser, após sua aprovação, um documento norteador das ações missionárias da Igreja Metodista em todo o Brasil.

3 Uma guerra civil motivada pela questão da escravidão que devastou o sul dos Estados Unidos da América.

4 Planos Estratégicos Missionários criados pela igreja metodista em seus concílios gerais, a partir da década de quarenta (1946), que estabeleciam orientações nacionais para a igreja para um período de quatro anos, contendo ainda propostas anuais dentro de sua vigência. Essa periodicidade e dinâmicas ações alternam de acordo com a mudança da periodicidade dos Concílio Gerais da Igreja.

5 Órgão de administração superior da Igreja Metodista, constituído por liderança leiga e clériga (inclusive bispos/as). Esse órgão substitui o Concílio Geral nos interregnos de suas realizações, tem caráter deliberativo.

Portanto, o plano é orientador e não normativo, apresenta diretrizes e os marcos essenciais para a prática missionária dos metodistas em território nacional.

O documento é composto por diversos tópicos, a saber: a) introdução; b) fundamentos bíblicos e missionários; c) ênfases missionárias; d) temas para o período eclesiástico; e) avaliação nacional e considerações finais. Na edição de 2017-2021 do plano foi anexado outros dois documentos: 1) A Conferência Doutrinária, Pastoral e Teológica; 2) Plano para a Vida e a Missão da Igreja. Aliás, esse último documento é outra valiosa referência missionária da igreja metodista, todavia não teremos tempo de avaliá-lo nessa pesquisa. Se bem que muitas de suas concepções aparecem no PNM.

A Visão missionária da Igreja Metodista presente no Plano Nacional Missionário.

O documento é recheado de conceituações, referenciais e orientações sobre a ação missionária dos metodistas no país. A seguir, apresentaremos os pontos em que essa questão aparece para futura análise e discussão nesta pesquisa.

223

Na parte dos fundamentos é feito um estudo bíblico, aliado com uma análise conjuntural da nação brasileira. As orientações episcopais indicam que em meio a um país imerso a corrupção e a globalização perversa, que acentua as desigualdades e uma religiosidade de mercado, o papel da igreja é: ANUNCIAR e testemunhar na sociedade o Evangelho do Reino de forma concreta; RESISTIR a mazelas decorrentes desses fenômenos descritos anteriormente; DENUNCIAR, de forma profética diferentes situações sociais e políticas que fazem perpetuar no país as tristes condições de desigualdades sociais (Igreja Metodista, 2017, p. 26-29).

Na parte de fundamentos missionários, observa-se vários tópicos que apresentam os marcos missionários da igreja. Em primeiro lugar, no tópico *Igreja e Missão* os/as bispos/as lembram a identidade da Igreja da Metodista: “Comunidade Missionária a Serviço do Povo, espalhando a santidade bíblica sobre toda a terra”. No que tange a missão, orientam a igreja de que em uma sociedade marcada pela injustiça, desumanização e sinais perversos da globalização a missão da igreja é: “testemunhar a justiça de Deus, sua misericórdia e seu propósito para a humanidade; denunciar o pecado e suas consequências, bem como as estruturas desumanas da sociedade e anunciar o poder transformador do Evangelho” (Igreja Metodista, 2017, p. 32).

Em segundo lugar, nos tópicos *Missão, Identidade e Confessionalidade*; bem como no subtópico *Confissão de Fé e Ação Missionária*, com os próprios títulos indicam, é lembrado aos/às metodistas a base de sua identidade e crenças. Em terceiro lugar, no tópico *Missão e Igreja Local* é enfatizado o papel da igreja local como a “unidade básica do sistema metodista”, organizada em dons e ministério para o cumprimento da missão e “resistência” todos os valores incompatíveis a dignidade humana (Igreja Metodista, 2017, p. 33).

Em quarto lugar, no tópico *Missão e Renovação da Experiência Religiosa e da Espiritualidade Cristã Wesleyana*, à luz da práxis de Jesus e da tradição wesleyana, é lembrado aos/às metodistas que para responder aos desafios da missão na contemporaneidade é preciso assumir uma espiritualidade encarnada, concretizada no amor e no serviço (Igreja Metodista, 2017).

Em quinto lugar, nos tópicos *Missão e Comunicação*, *Missão e Educação em música e artes* é enfatizado a política da igreja à essas áreas. No campo da missão e comunicação advoga-se o uso críticos desses meios e o fomento de uma educação para a democratização e análise crítica dos conteúdos de comunicação. Quanto a questão da missão e educação em música e artes os/as bispos/as afirmam seu apoio aos metodistas nessa área (Igreja Metodista, 2017).

Em sexto lugar, no tópico *Missão e Educação* os/as bispos/as reafirmam a visão da igreja quanto educação cristã, educação teológica e educação secular. Em síntese, é acentuado o papel crítico, transformador, libertador e emancipador da educação em suas diferentes áreas, como parte da participação da igreja na *missio Dei*” (Igreja Metodista, 2017).

Em sétimo lugar, no tópico *Missão e Ação Social* os/as bispos/as salientam o compromisso da igreja com a ação social como parte da missão, para a promoção da igualdade social de atores ignorados no país: “crianças, mulheres, afrodescendentes, indígenas, pessoas idosas, com deficiência, etc.” (Igreja Metodista, 2017, p. 53-57). O mesmo é feito em termos da defesa e da preservação do meio ambiente.

Concluindo a parte dos fundamentos missionários, no tópico *Missão e Comprometimento com a inclusão das pessoas com deficiência* é enfatizado o compromisso com a construção de uma igreja inclusiva, como parte de sua participação na missão de Deus. Deste modo, os/as bispos/as afirmam: o “nosso compromisso é com o evangelho acessível a todas as pessoas. Queremos e nos empenhamos para que não haja impedimentos à vida digna tanto em nossas igrejas quanto nos diferentes espaços da sociedade contemporânea” (Igreja Metodista, 2017, p. 59).

Na parte de ênfases missionárias, são indicados os seis eixos orientadores da missão da igreja para o período eclesial, a saber: 1) Estimular o zelo evangelizador na vida de cada metodista e de cada igreja local; 2) Revitalizar o carisma dos ministérios leigo e clérigo nos vários aspectos da missão; 3) Promover o discipulado na perspectiva da salvação, santificação e serviço; 4) Fortalecer a Identidade, Conexidade e Unidade da Igreja; 5) Implementar ações que envolvam a Igreja no cuidado e preservação do Meio Ambiente; 6) Promover maior comprometimento e resposta da Igreja ao clamor do Desafio Urbano (Igreja Metodista, 2017).

Com bases nas ênfases missionárias os/as bispos/as indicam temas norteadores para a ação da igreja para cada ano: 2017 – Discípulas e discípulos nos caminhos da missão: alcançam as cidades; 2018 – Discípulas e discípulos nos caminhos da missão: servem com integridade; 2019 – Discípulas e discípulos nos caminhos da missão: cuidam do meio ambiente; 2020 – Discípulas e discípulos nos caminhos da missão: vivem a unidade; 2021 – Discípulas e discípulos nos caminhos da missão: anunciam as boas notícias da graça (Igreja Metodista, 2017). O documento conclui com os tópicos avaliação nacional e considerações finais, em que os/as bispo/as destacam a metodologia avaliativa do PNM e finalizam com palavra estimuladora aos metodistas para o cumprimento da missão.

Concluindo essa apresentação do Plano Nacional Missionário da Igreja Metodista, avaliaremos na seção seguinte o plano à luz das teorias decoloniais, com vista a pensar horizontes para uma práxis de missão decolonial no presente.

GIRO DECOLONIAL NA MISSÃO: UM ENSAIO PRELIMINAR

Nesse momento retomaremos PNM da Igreja Metodista, fazendo análises do documento à luz das teorias decoloniais com vista a pensar a relevância de uma práxis missiológica decolonial. Reconhecemos que as teorias decoloniais ainda estão em desenvolvimento e tem uma aplicação não tão robusta nas áreas das ciências da religião e da teologia no Brasil. Todavia, os saberes construídos nesse campo permitem fazer exercícios sobre o tema.

Como não é possível esgotar em um trabalho como esse uma análise profunda de todo o documento PNM, escolhemos como chaves de leitura e debate de uma missão decolonial as termas: a) Missão, cultura(s) e revelação; b) Missão e grupos oprimidos/ subalternizados/ marginalizados/vulnerável; c) Missão e educação; d) Missão e práxis.

Missão, cultura(s) e revelação

No PNM da Igreja Metodista encontra-se uma proposta de revelação das “boas novas” de Cristo ao povo brasileiro, como evidenciado em seu marco missionário: a missão da Igreja é “testemunhar a justiça de Deus, sua misericórdia e seu propósito para a humanidade; denunciar o pecado e suas consequências, bem como as estruturas desumanas da sociedade e anunciar o poder transformador do Evangelho” (Igreja Metodista, 2017, p. 32).

Todavia não há uma indicação clara de qual será a relação da Igreja Metodista com outras expressões de revelações, sobretudo, religiões de culturas originárias (povos indígenas), as culturas de descendência africana e demais religiões presente no contexto brasileiro e/ou outros países/povos onde se testemunhe a fé cristã. Assunto esse não ignorado pelos manuais de missiologia e principais missiólogos contemporâneos (Bosch, 2002; Goheen, 2019; Oliveira, 2010; Suess, 2004), portanto, um tema importante da *missio Dei*. As tradições cristãs precisam aprender a lidar com esse cenário plural religioso, em que a convivência pacífica entre as religiões é um imperativo no espaço público e práxis testemunhal à sociedade.

Como visto, a colonização cristã significou a dominação dos corpos, da subjetividade, do conhecimento, da cultura e da visão de Deus que os povos colonizados e/ou subalternizados tinham. Assim, “os povos originários e afrodescendentes vítimas da colonização foram despojados de sua história, cultura e memória”, bem como nova identidade racial, colonial, negativa foram lhes atribuída, objetificando-os e promovendo-lhes o epistemicídio cultural – apagamento de seus conhecimentos e tradições (Silva, 2010, p. 81-82). As consequências dessas violências materiais e simbólicas podem ser observadas ainda hoje nos preconceitos, estigmas e opressões perpetuadas a esses povos na sociedade brasileira – inclusive, nas igrejas cristãs (Caldeira, 2019; Silva, 2010).

As teorias decoloniais lembram que o cristianismo representa na modernidade ocidental um tipo de racionalidade universalizante (Magnolo, 2003). Assim, como religião que “bebeu” da fonte do iluminismo, perpetua uma lógica de colonialidade de poder na modernidade: ser, saber e ambiental. Isto faz com que as tradições cristãs, na comunicação de sua fé, tenham a pretensa de ser a única verdade em termos da revelação de Deus/Jesus no mundo moderno, colocando em xeque outras confissões e revelações religiosas. O que faz com que preconceitos (raça, gênero, sexualidade, etc.), intolerâncias e violências, além de imposições de valores

culturais, sejam identificadas nos processos missionários praticados por determinadas igrejas na contemporaneidade (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016; Caldeira, 2019; Gonçalves, 2020a).

Ampliando o debate, para pensar o desafio de comunicar o evangelho em experiências interculturais, Gonçalves (2020a) colabora com a discussão ao afirmar que o discurso teológico que alimenta a missão em alguns grupos cristãos “é carregado por uma noção de revelação unívoca, não cabendo qualquer espaço para a pluralidade” devido a lógica colonial que o orienta (Gonçalves, 2020a, p. 229). Isto, afasta o Evangelho do seu lugar imperioso de ser a mensagem graciosa de “boa nova” de Cristo às pessoas, a novidade de Deus às culturas – como, por exemplo, os povos originários e as culturas de descendência africana no Brasil.

Deste modo, uma práxis missiológica decolonial não precisa abdicar do princípio cristão da revelação, afinal de contas, esse é um estatuto teológicos importante para o cristianismo. Todavia, reconhecendo nos discursos da revelação cristã um discurso universalizante e excludente, deve conviver de forma testemunhal e dialógica com as outras religiões e culturas nativas. Além disso, uma missão decolonial e inculturada deve favorecer que o Evangelho se revele como boas notícias a todos os povos, promova a emancipação dos indivíduos e cultura que o recebe, não a perpetuação de preconceitos, desigualdades e epistemicídio das culturas/tradições que o recebe (Baptista, 2016; Gonçalves, 2020a; Suess, 2004).

Assim, o “giro decolonial missionário” está em permitir que o Evangelho encarne na(s) cultura(s) e seja boa nova com eles e não, simplesmente, para eles. Isto exige da igreja em missão uma mudança de perspectiva: fazer constantemente a pergunta sobre o que significa uma missão que considera o povo que recebe o Evangelho sujeito ativo de sua própria evangelização?! (Silva, 2010; Caldeira, 2019; Gonçalves, 2020a)

Missão e grupos oprimidos/subalternizados/marginalizados/vulnerável

A colonialidade do poder e do ser, presente estruturalmente no continente latino-americano, perpetua nos diferentes países do continente uma diversidade de povos e/ou grupos oprimidos/subalternizados/marginalizados/vulnerável/invisibilizados, devido as políticas econômicas e relações históricas de dominação. Isso, como já indicado, faz com que uma variedade de pessoas/ou grupos sejam submetidas a condição de pobreza, desigualdades, desumanização e preconceitos. Testemunham isso milhares de povos

indígenas, povos negros, mulheres, entre outros grupos subalternizados no continente (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016).

No PNM da Igreja Metodista é possível identificar vários discursos de comprometimentos da igreja com a luta pela justiça, transformação social e trabalho com grupos oprimidos. Todavia os estudos decoloniais, especialmente, produzidos pelas correntes decoloniais da teologia da libertação, lembram da importância de se tomar cuidado com essas categorias (grupos oprimidos/subalternizados/marginalizados/vulnerável, etc.) na práxis missionária para não se cometer equívocos (Baptista, 2016).

Expresso de outra forma, estudos decoloniais produzidos pela teologia da libertação, tanto por teólogos católicos quanto protestantes latino-americanos, reafirmam a importância de uma ação missionária da igreja junto aos povos/grupos oprimidos. No entanto, esses estudos alertam teólogos/as e a igreja para a necessidade de se olhar para a complexidades dessas categorias na práxis missionária, para não se cair em romantização, simplificações, absolutizações quanto a análise econômica e/ou outras formas de exclusões nesse campo (Baptista, 2016).

Para exemplificar, tomando como referência a categoria pobre, há diferenças entre as desigualdades sofridas por um homem pobre branco e um homem pobre negro, e de uma mulher negra em relação aos dois – homem branco e homem negro, respectivamente. Análises similares podem ser feitas em relação a outros grupos e seguimentos minoritários de nossa sociedade, alvos da ação missionária da igreja (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016; Cunha, 2018).

Portanto, uma práxis missionária orientada por uma teologia decolonial, considera esses aspectos da pluralidade de necessidades de grupos oprimidos e similares. Só assim é possível realizar uma missão encarnada, contextual e transformadora na cultura brasileira.

Missão e educação

As teorias decoloniais evidenciam de que juntamente com a colonialidade de poder, existe uma colonialidade do saber/conhecer que silenciam os conhecimentos dos povos subalternizados. Afinal de contas, o conhecimento produzido pela modernidade eurocentrada ocidental, construiu narrativas ou racionalidade integradoras, produtora de verdade universalizantes que exclui todo e qualquer conhecimento que não é produzido na geopolítica da produção científica/conhecimento de matriz europeia/ iluminista (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016; Cunha, 2018).

No documento PNM encontra discriminada a posição da Igreja Metodista quanto a educação. Vemos que a educação é um meio de fazer missão e se revela em diferentes âmbitos: educação cristã, secular e teológica. Em todas essas áreas fica latente a disposição da igreja em promover uma educação que contribua com a humanização, libertação e capacitação crítica das pessoas para uma emancipação como sujeitos e presença transformadora no mundo (Igreja Metodista, 2017).

Os estudos decoloniais, sobretudo assimilados pela Teologia da libertação, ajudam a compreender que uma educação cristã encarnada, como expressão da missão, pode muito contribuir nesses tempos em que se acirra o conservadorismo, fundamentalismo e desigualdades no meio cristão e na sociedade. Principalmente, no que tange ao fomento de novas leituras da bíblicas que ajudem na diminuição de assimetrias em termos da família, questões de gênero, sexualidade, preconceitos étnico-racial, entre outros. Também pode contribuir para uma práxis de discipulado integral, transformadora e emancipadora da pessoa, contrastando com práticas altamente dogmáticas e dominadoras nesse campo.

As teorias decoloniais permitem compreender que a teologia tem uma herança imperial, uma racionalidade iluminista universalizante e é refém de dogmatismo. Portanto, a operação de um “giro decolonial” epistemológico é necessário por parte da teologia, se deseja não reproduzir colonialidades do saber/conhecer e assumir novos saberes plurais, periféricos e subalternos enriquecedores de sua área e ensino teológico (Ballestrin, 2013; Baptista, 2016; Cunha, 2018; Gonçalves, 2020a).

A América-Latina forjou no continente ricas teologias contextuais, integrais e de libertação (teologia feminista, eco-teologia, teologia indígena, entre outras) que permitem ao saber teológico continuar seu caminho de revisão de seus estatutos epistemológicos e produção de ensino teológico encarnacional, libertador e transformador (Baptista, 2016; Cunha, 2018). Esse compromisso deve ser imperativo da igreja que leva a sério a *missio Dei*.

Por fim, vemos no PNM que a igreja metodista tem propostas para a educação secular, inclusive possui atuação nesse campo, com renomadas instituições educacionais presentes no Brasil. Nota-se nessa área, que concorre com a missão na atualidade a entrada de grandes conglomerados educacionais, fomentadores de colonialidades (do poder, do saber, do ser), pressionando as instituições educacionais confessionais em termos de seus valores e práxis.

Os estudos decoloniais no ajudam a entender, que o investimento na educação secular, como parte da missão, requer atitude(s) profética(s) para não cair na lógica colonial presente. E, assim, construir caminhos para uma educação emancipatória, transformadora e libertadora, isso inclui, inclusive, o reconhecimento de outros saberes periféricos no processo educacional. Valores esses presentes no PNM, mas que não pode ficar apenas em propostas, deve se tornar práxis no cotidiano institucional (Baptista; 2016; Cunha, 2018; Gonçalves, 2020a).

Isso inclui pensar outras formas de governança, sentido de ser instituição educacional e ofertas de saberes na atualidade. Isso remete ao sentido e à vocação de ser uma instituição confessional no mundo urbano, sociedade globalizada e mercado predatório, sem cair em romantismo e/ou gestão escapista da realidade (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016; Cunha, 2018).

Missão e práxis

No PNM encontra-se uma variedade de propostas de práxis, como resultado do envolvimento missionário da igreja com a cultura brasileira. Isso fica evidente não só nos marcos missiológicos, mas no toque a temas como missão e compromisso social e missão e educação, missão e meio ambiente, missão e pessoas com deficiência, missão e contexto urbano, entre outros temas presentes no documento.

Isso permite compreender que a Igreja Metodista, em sua participação na *missio Dei*, tem a intenção de assumir o compromisso pela busca por uma práxis encarnacional na sociedade brasileira. Se isso é cumprido ou não, não há como mensurar em uma pesquisa como esse, todavia, as teorias decoloniais, em particular, produzidas pelos teólogos da libertação, pode oferecer alguns caminhos para o desenvolvimento de uma práxis missional encarnada e libertadora. Afinal de contas, a Baptista (2016, p. 510) indica que as “teologias pós-coloniais, na perspectiva da TdL, não podem negligenciar a dimensão da práxis”.

Os países da América-Latina e Caribe, como estudado, conservam fortes desigualdades sociais, de raça, de gênero e dramas ambientais históricos. As teorias decoloniais se debruçam sobre os velhos problemas do continente e demonstram, a partir de uma robustez teórica interdisciplinar, que esses dramas estruturais são resultado dos anos de colonização histórica e da colonialidade de poder ainda perpetuada na região nessa era de modernidade capitalista (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016; Cunha, 2018).

Uma missão decolonial deve olhar para essas realidades que tocam o continente, buscar entendê-las, não apenas em termos sociocultural, mas também em termos da lógica econômica colonial que produz vítimas, e pensar em práxis que ajudem na superação ou diminuição desses males. Como lembra Sung (2008), urge compreender a lógica do mercado econômico, denunciar seus ídolos e suas falácias, afim de propor ações concretas a realidade.

Além disso, a partir de suas pastorais, a igreja deve pensar formas de dar voz e construir práxis junto aos povos/culturas subalternizadas, a fim de torná-las potentes em um mundo que silencia e invisibiliza quem não opera na lógica dominante. No entanto, as teorias decoloniais contribuem ao debate da *missão Dei* ao lembra a igreja que o envolvimento com a *práxis* não se resume em “fazer para eles”, mas no “fazer com eles”, dando ouvido as suas perguntas, angústias e sonhos. Só assim, em construção conjunta, emerge as boas-novas do Evangelho e as sementes da esperança à vida das pessoas com quem a igreja se envolve na missão. Uma atitude imperiosa à igreja que participa e colabora com *missio Dei* no século XXI.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa discutiu a possibilidade do desenvolvimento de uma práxis missiológica decolonial a partir dos estudos e/ou teorias decoloniais latino-americanas. Para tanto investigou a gênese e desenvolvimento históricos das teorias decoloniais no continente e suas implicações aos estudos no campo da teologia e ciências da religião.

Pode-se perceber que os estudos decoloniais no continente passam pelas contribuições dos teóricos pós-coloniais africanos e asiáticos, todavia o marco histórico desses saberes na região ganha robustez com a constituições do grupo modernidade e colonialidade (M/C), que a partir de várias produções e um trabalho interdisciplinar tem fomentado as teorias decoloniais no continente.

Esse grupo demonstra como a lógica de colonialidade de poder permanece na modernidade capitalista eurocentrada, mesmo depois do fim formal da colonização. Assim, a colonialidade é perpetuada sobre várias dimensões: colonialidade do poder, mantida através de políticas de exclusão e anos de dominação econômica que laçam países, povos, grupos étnicos e/ou as culturas originárias a séculos de pobreza; colonialidade do saber, que condenam os saberes dos povos subalternos e consagra como verdade universalizante os conhecimentos

de matriz europeia; colonialidade do ser, que acentuam as desigualdade e preconceitos de raça/étnicos, gênero, sexualidade, assim como produz o sequestro das subjetividades das populações/grupos subalternizado. (Ballestrin, 2013; Baptista; 2016; Cunha, 2018).

Nesse caminho, vimos que as teorias decoloniais se apresentam como importantes fontes epistemológicas e teórico-analíticas para realizar a construção de conhecimento em diferentes áreas do saber, seja de ciências da religião, teologia ou outros seguimentos. Nesse sentido, a presente pesquisa realizou um exercício de aplicação das teorias decoloniais no campo da missiologia, com vista a investigar a possibilidades de construção de uma práxis de missão decolonial no presente. Para esse exercício foi analisado o plano nacional missionário da igreja metodista – 2017-2021.

O exercício foi bastante enriquecedor e pode demonstrar que as teorias decoloniais tem significativa importância para a área da missiologia, sobretudo na oferta de metodologias teórico-analíticas para a construção de chaves de leituras para a reflexão preliminar de umas práxis missiológica decolonial na contemporaneidade. Esperamos que essa pesquisa contribua para o debate nesse campo.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-agosto 2013. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/abstract/?lang=pt> > Acesso em: 23, jun. 2024.

CALDEIRA, Cleusa. **Teologia negra**: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 991-1020, maio/ago. 2019 – ISSN 2175-5841. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20502> > Acesso em: 23, jun. 2024.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. In: *Perspect. Teol.*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, 2016. Disponível em: < <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3700> > Acesso em: 23, jun. 2024.

BOSCH, David. *Missão transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia Decolonial e Epistemologias do Sul. *Interações*, Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, p. 306-333, Ago./Dez. 2018, ISSN 1 983-247 8 Disponível em: < <https://periodicos>.

pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18518 > Acesso em: 23, jun. 2024.

DUSSEL, Enrique. *Descolonización Epistemológica de la Teología*. In: Revista Concilium, vol. 350, Abril 2013, pp. 23-34.

_____. *1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madri: Nueva Utopia, 1992.

GONÇALVES, Alonso S. Revelações, decolonialidade e religiões ameríndias. *REFLEXUS*, Ano XIV, n. 23, 2020a. Disponível em: < <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2237> > Acesso em: 23, jun. 2024.

_____. Revelação, missão e interculturalidade: uma abordagem a partir da pretensão universal do cristianismo. *Revista de cultura teológica*, Ano XXVIII – Nr. 97 – SET-Dez 2020b. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50774> > Acesso em: 23, jun. 2024.

GOHEEN, Michael W. *A missão da Igreja Hoje: Bíblia, a história e as questões contemporâneas*. Viçosa: Editora Ultimato, 2019.

GROSFOGUEL, Ramón “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, (2008), p. 115-147. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/rccs/697> > Acesso em: 23, jun. 2024.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. “O Movimento da Autonomia: Nasce a “Igreja Metodista do Brasil”, 2 de setembro de 1930”. In: SOUZA, José Carlos de (org.). *Caminhos do Metodismo no Brasil: 75 anos de Autonomia*. São Bernardo do Campo, Editeo, 2005.

IGREJA METODISTA. COLÉGIO EPISCOPAL. *Plano Nacional Missionário 2017-2021*. São Bernardo do Campo: Editeo da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 2017.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

_____. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: *Ediciones del signo*, 2010.

OLIVERIA, David Mesquiati. *Missão, Cultura e Transformação*. Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2010. Disponível

em: < http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/BR-SIFE/170/oliveira_dm_tm233.PDF?sequence=1&isAllowed=y > Acesso em: 23 jun. 2023

PADILLA, C. René. *Missão Integral*. Viçosa: editora Ultimado, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. IN: LANDER, Edgardo (org). Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: < https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf > Acesso em: 23 jun. 2023

REILY, Duncan A. A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984, p.85.

_____ *Momentos Decisivos do Metodismo*. São Bernardo do Campo: Imp. Metodista, 1991.

SILVA, Silvia Regina de Lima. Uma missão descolonizadora de nossas mentes em relação aos afrodescendentes. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano VI, n. 28, março/abril 2010. p. 76-86* – ISSN: 1809-2888 Disponível em: < <https://ciberteologia.com.br/editorial/pluralismo-religioso-e-cultural/42> > Acesso em: 23, jun. 2024.

SUESS, Paulo. *Missão e solidariedade*. Persp. Teol. 36 (2004) 407-422

SUNG, Jung Mo Sung. *Teologia e economia: repensando a TL e utopias*. 3ª Ed., São Paulo: Fontes, 2008.

ZWETSC. Missão no século 21 no Brasil: missão como com-paixão. *Revista Caminhando*, v. 15, n. 2, p. 34-50, jul./dez. 2010. Disponível em: < chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.researchgate.net/publication/49587568_Missao_no_Seculo_21_no_Brasil_Missao_como_Com-Paixao/fulltext/55d7e6d508aec156b9aa2816/Missao-no-Seculo-21-no-Brasil-Missao-como-Com-Paixao.pdf > Acesso em: 23, jun. 2024.