

Teologia e contribuições hermenêuticas latino-americanas

Theology and Latin American hermeneutical contributions

Antonio Carlos Ribeiro

Doutor em Teologia pela PUC-Rio.
Pós-doutor em Letras pela PUC-Rio.

Resumo:

O período seguinte à 2ª guerra mundial estabeleceu um novo paradigma, com impactos na teologia. Isto afetou o conjunto dos saberes, das ciências, das artes, da cultura e da cosmovisão. Na esteira de sua abertura vieram um conjunto de conquistas, sendo a transdisciplinaridade uma das mais recentes. Esta novidade teve efeitos imediatos no discurso teológico ocidental, através do elemento da inclusão, dos diferentes níveis da realidade e da complexidade. Na teologia latino-americana isso fará brotar hermenêuticas necessárias como as teologias da libertação, feminista, negra e indígena, cujos marcos referenciais, principais momentos históricos e grandes teólogos teórico-práticos apresentamos neste ensaio. Este conjunto forma a principal contribuição a partir da teologia e das ciências da religião no continente latino-americano.

Palavras-chave:

Vaticano II. Modernidade, Confessionalidade. Hermenêutica. Diálogo.

Abstract:

The period following the II World War established a new paradigm, with impact on theology. This affected the whole of knowledge, sciences, arts, culture and worldview. In the wake of its opening came a set of achievements, in that the transdisciplinarity is one of the most recent. This new had effect was on Western theological discourse, through the element of inclusion, of different levels of reality and complexity. In Latin American theology it will sprout the necessary hermeneutical theologies of liberation, feminist, black and indigenous, whose benchmarks, great historical moments and great theoretical and practical theologians we presented in this essay. This set forms the main contribution from the theology and religious sciences in Latin America.

Keywords:

Vatican II. Modernity. Religious. Hermeneutics, dialogue.

Introdução

A Revelação deixa de ser um conceito estático e passa a ser parte de um movimento. É um exercício constante de cruzar fronteiras, um ir e vir na história, buscando unir pedaços de rostos de Deus que foram destruídos pela Igreja e pela teologia dominante que nos ensinou a confiar em um único Deus: o Deus branco, individualista, patriarcal, amigo das *mulheres belas*, juiz ante os comportamentos das mulheres negras e indiferente às necessidades da maioria das mulheres. O etnocentrismo religioso impossibilitou à teologia analisar as diferenças religiosas e possibilitar o encontro com o outro.

Heitor Frisotti¹

Reconhecer ao menos implicitamente, através do gesto simbólico da reconciliação e da amizade, o valor positivo das religiões é questionar a pretensão cristã à única mediação de Cristo na salvação dos seres humanos (...) o antigo aforismo “fora da Igreja não há salvação”, que tendia a restringir a uma única instituição a capacidade de conduzir à vida eterna bem-aventurada, e a afirmação escriturária de que Cristo é o único Salvador. De fato, nada prova que a dádiva do Espírito do Ressuscitado esteja circunscrita às fronteiras da Igreja visível, já que Deus não ligou sua graça às instituições eclesiais. É precisamente o levar em conta essa distância que, universalizando a ação de Cristo ao desvencilhá-la dos limites eclesiais.

Christian Duquoc²

¹ FRISOTTI, H. *Beber no poço alheio*, apud SILVA, Silvia Regina de Lima. *Secreto y Sagrado. Revelación y teología negra*. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. *Por los muchos caminos de Dios III*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 34.

² DUQUOC, C. A sinfonia adiada: o único Cristo. *Ciberteologia*, 3 (18): 101, jul-ago 2008.

A transição de um paradigma afeta o conjunto dos saberes, das ciências, das artes, da cultura e da cosmovisão, como vimos na primeira parte desta tese. A resistência às mudanças e a convivência de expressões institucionais do velho paradigma ficou comprometida com os efeitos das mudanças na cultura. Consequentemente esse fato afetou também a hermenêutica³, a teologia como discurso sobre o sagrado, a partir do dado revelado e dirigido às sociedades humanas, nelas incluídas as religiões.

A mudança do paradigma e o advento da transdisciplinaridade significam grande novidade para a base de raciocínio que dava sustentação a todo discurso científico e seus efeitos imediatos no discurso teológico ocidental, através do elemento incluído da transdisciplinaridade, da admissão dos diferentes níveis da realidade, das possibilidades que a perspectiva complexa traz para a percepção da realidade e da novidade que o terceiro incluído traz para a teologia latino-americana.

O tema do diálogo inter-religioso já tem preocupado teólogos cristãos pelo menos desde o início da década passada⁴. Além disso, eles têm manifestado certa rejeição ao esquema binário exclusivismo-inclusivismo e pluralismo, por entenderem que não dá conta da análise da questão, manifestam predileção pela expressão diálogo inter-religioso, considerando a existência de ateísmo e de secularidade na sociedade multi-religiosa nas quais o diálogo tem se mostrado capaz de possibilitar o encontro e a convivência de diversas religiões.

O teólogo André Torres Queiruga destaca como a lógica pré-moderna, que dá base ao pensamento exclusivista, tem sua melhor

expressão no Concílio de Florença (1442), ao ter afirmado que

crê firmemente, confessa e prega que nenhum dos que existem fora da igreja católica, não só os pagãos, senão também os judeus ou heréticos assim como os cismáticos, podem chegar a ser partícipes da vida eterna; senão que irão para o fogo eterno, 'que está preparado para o diabo e seus anjos', a não ser que antes do fim da sua vida sejam agregados a ela⁵.

E enfatizou a mudança, baseada numa lógica moderna, expressa no Concílio Vaticano II (1965), quatro séculos depois, ao assegurar que

a igreja católica nada rejeita do que nestas religiões há de verdadeiro e santo. Considera com sincero respeito os modos de trabalhar e viver, os preceitos e doutrinas, que, ainda que discrepem em muitos pontos do que ela professa e ensina, não poucas vezes refletem um fulgor daquela Verdade que ilumina a todos os homens (...), por conseguinte, exorta os seus filhos a que com prudência e caridade, mediante o diálogo e a colaboração com os adeptos de outras religiões, dando testemunho da fé da vida cristã, reconheçam, guardem e promovam aqueles bens espirituais e morais, assim como os valores sócio-culturais, que neles existem.⁶

Os dois documentos demonstram o desconforto da lógica binária na modernidade. O mesmo teólogo observa que entre eles mediam mais de cinco séculos, mas ideologicamente poderiam parecer milênios, e que, passados 40 anos do segundo, ainda lhe parece "estranhamente tímido e restritivo". Diante dessa diferença, ele propõe o diálogo como forma de ruptura com esse discurso, preocupando-se em expressar essa compreensão teológica da forma mais simples e piedosa:

não podemos pensar que o Criador de todos tenha se preocupado durante milênios e milênios tão somente de uns poucos e poucas

³ Hermenêutica, do grego ερμηνευτική τέχνη, *hermeneutiké téjne*, a arte de explicar, traduzir ou interpretar.

⁴ Cf. KÜNG, H. *Die religiöse Situation der Zeit*. München, 1991-94; MOLTSMANN, J. Dient die 'pluralistische Theologie' dem Dialog der Weltreligionen? *EvTh* (49): 528-36, 1989; MOLTSMANN, J. Dialog oder Mission? Das Christentum und die Religionen in der gefährdeten Welt. In: *Gott im Projekt der modernen Welt*. Gütersloh, 1997, p. 203-18; LIENEMANN-PERRIN, C. *Missão e diálogo inter-religioso*, Sinodal, CEBI, 2005; QUEIRUGA, A. T. Cristianismo y religiones: inreligión y cristianismo asimétrico. *Sal Terrae*, 85 (1997): 3-19, 1997.

⁵ QUEIRUGA, A. T. *Diálogo das religiões e autocompreensão cristã*. Vigo: Xeira Nova, 2005, p. 13. Ver recensão em RIBEIRO, Antonio Carlos. Diálogo das religiões e autocompreensão cristã. *Horizonte Teológico*, 6 (12): 95-101, 2006.

⁶ QUEIRUGA, 2006.

entre seus filhos e filhas, deixando na espera os demais. Tendo isto em conta, não podemos deixar de confessar que esses milhões e milhões de seres humanos têm estado, desde sempre, todos e cada um, sob o olhar materno-paternal de Deus, habitados e animados por sua presença amorosa e salvadora. O qual nos leva a compreender com mais clareza algo que deveria resultar evidente desde a confissão de Deus como amor: que Ele como Pai e Mãe, preocupado unicamente com o bem e a felicidade de todos os seus filhos e filhas, tem estado tratando de nos revelar desde sempre e o quanto tem sido possível sua presença salvadora⁷.

A atualidade possibilita a compreensão de que as diferenças inegáveis não resultam de predileções arbitrárias e nem do favorecimento de uma nação ou etnia, mas da finitude humana. Permite também afirmar a autenticidade das religiões a partir da proposta do pluralismo assimétrico, superando a categoria de inclusivismo. Essa proposta evita o perigo do relativismo de julgar os caminhos como iguais, ou da disputa pelo maior grau de perfeição, ao passo que dá a cada religião a condição de viver a procura de maior aprofundamento na prática da confissão e do mistério em sua própria cultura, fazendo entender que

escutar aos demais constitui então a melhor prova de respeito diante do mistério comum, pois unicamente deles podemos receber aquilo que nossos olhos não podem ver. Igualmente não há melhor mostra de solidariedade humana e de fraternidade religiosa que a de oferecer - jamais impor - aquilo que nos parece um dom divino descoberto com especial clareza em nossa religião. Só reunindo as buscas e os esforços de todos podemos aspirar ao acercamento mais humanamente integral da verdade divina⁸.

O diálogo é um instrumento que permite aos que professam uma religião conversarem, identificando o que é próprio enquanto se identifica com o outro. “Todo diálogo é um risco

porque questiona, desequilibra todas as partes e as obriga a reformular seu modo de viver e pensar”⁹. Isso pode chegar ao ponto de eruditos de outras religiões reconhecerem o peculiar da religião daquele com quem dialoga com mais precisão do que teólogos daquela religião.

Para o conhecimento de si próprio é importante mirar-se no espelho dos olhos de estranhos. No diálogo, porém, os parceiros obtêm um novo perfil do que lhes é próprio: um perfil dialógico. Quanto melhor este for elaborado no diálogo, tanto melhor os parceiros se reconhecem. Por isso o diálogo não está em contraposição à missão: no diálogo, os parceiros tornam-se testemunhas recíprocas da verdade de sua religião – o judeu para o cristão, o cristão para o islamita, o islamita para o cristão e para o judeu. (...) O diálogo só se torna sério quando se torna necessário. Ele torna-se necessário quando surge um conflito que ameaça a vida, e cuja solução pacífica deve ser buscada conjuntamente mediante o diálogo. (...) Cada parceiro deve trazer para o diálogo a si próprio com toda a verdade de sua religião. (...) O diálogo deve girar em torno da pergunta pela verdade, mesmo que não seja possível chegar a um consenso em relação a ela. Pois o consenso não é o objetivo do diálogo. Se um dos parceiros for convencido pelo outro, acaba o diálogo. (...) Com base em muitas experiências de diálogos ideológicos e religiosos, pode-se descrever o percurso do diálogo da seguinte maneira: do anátema para o diálogo – do diálogo para a coexistência – da coexistência para a convivência – da convivência para a cooperação. O objetivo do diálogo inter-religioso não é uma religião unitária nem a metamorfose e o acolhimento das religiões na oferta pluralista de prestação de serviços de uma sociedade de consumo religiosa, mas a ‘diversidade reconciliada’, a diferença suportada e produtivamente conformada¹⁰.

⁷ QUEIRUGA, A. T. El dialogo de las religiones em el mundo actual. *Koinonia*, 2001. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/312.htm>>. Acesso em 07 maio 2007.

⁸ QUEIRUGA, 2001.

⁹ COMBLIN, J. A teologia das religiões a partir da América Latina. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Pluralismo e libertação*: por uma Teologia Latino-americana Pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 52.

¹⁰ MOLTSMANN, 1997, p. 29. Jürgen Moltmann é um teólogo reformado alemão, nasceu em 1926 em Hamburgo, lutou na II Guerra, foi prisioneiro dos aliados na Inglaterra e na Bélgica. Atuou como pastor e tornou-se professor de teologia sistemática na Universidade de

O raciocínio de Jürgen Moltmann apresenta significativas razões para a caminhada dialógica das religiões no enfrentamento de conflitos que ameacem a vida. A primeira é ser parceiros e testemunhas conjuntas da verdade, mantendo em relação àquilo em que se empenha a mesma fidelidade que a dedicada à fé religiosa. Muitas vezes pessoas de sua própria fé vão discordar e armar ciladas políticas. A segunda, o trazer a si e a verdade da sua expressão de fé de buscar a verdade, implicam em integridade inclusive teológica; e o terceiro, empenhar-se para passar pelas etapas: diálogo, coexistência, convivência e cooperação; e ter paciência para o diálogo que constrói relações a longo prazo e não visa objetivos imediatistas.

O elemento que deu contribuição significativa para a resposta do discurso teológico foram as contribuições hermenêuticas de movimentos do continente latino-americano – seja no sentido geográfico, por terem surgido em regiões periféricas em relação à Europa; seja no sentido geopolítico, por causa da força daquele continente como centro das civilizações e das culturas; seja no sentido sócio-econômico, por estarem os países associados ao modelo expansionista e colonialista, baseado na força militar e na exploração de recursos; e seja no sentido religioso, de ter a fé cristã como amálgama legitimador do empreendimento colonial e elemento de superação de resistências¹¹.

Por estas razões, vamos analisar as contribuições da teologia da libertação, da teologia feminista, da teologia negra e da teologia indígena.

1 A Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação (TL), desenvolvida na América Latina, teve como precursores os presbiterianos Richard Shaull e Rubem Alves, e ganhou fundamentação teórica e densidade eclesial

e política no fim da década de 1960 com Gustavo Gutiérrez, sendo seguido nos anos 1970 por nomes como Leonardo Boff e Juan Luís Segundo, que criaram um movimento de impacto internacional ao propor um fundamento teórico para a ação social e política, colocando a teologia em movimento, criando a base para uma significativa consciência do caráter contextual geral da teologia e em primeiro plano a teologia proveniente da margem e dos movimentos similares – teologias do Terceiro Mundo – na Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETTI), que têm contribuído para a descolonização teológica¹².

O impacto desse movimento foi de tal monta, mobilizou tantos teólogos em escolas teológicas, congressos, simpósios e publicações, que criou o ambiente para que aflorassem as teologias negra e feminista, já em gestação e debate em diferentes grupos de mulheres na América Latina. Esse impacto promovido por teólogos de ordens religiosas e grupos de reflexão de igrejas evangélicas logo encontraria impacto em escolas teológicas, publicação de livros, debates pelos meios de comunicação e, principalmente, nas chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)¹³. “Se aqui ainda emprego o singular e letra

¹² SINNER, R. von. *Confiança e Convivência*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 44. Rudolf von Sinner é um teólogo reformado suíço que doutorou-se na Universidade de Basiléia e atua como pastor e professor de teologia nas Faculdades EST.

¹³ “As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) são comunidades ligadas à Igreja Católica, surgidas após o Concílio Vaticano II (1962-1965), se espalharam principalmente nos anos 70 e 80. São comunidades por reunirem pessoas que vivem na mesma região e possuem a mesma fé. São *eclesiais*, porque estão unidas à Igreja. São *de base* porque são constituídas de pessoas das classes populares. Localizam-se em geral na zona rural e na periferia das cidades. Organizam-se em torno das paróquias ou capelas por iniciativa de leigos, padres ou bispos. Surgiram no começo dos anos 60, como resultado da experiência de catequese popular em Barra do Piraí (1956) ou do Movimento da Diocese de Natal, ou ainda do Movimento de Educação de Base. As conferências católicas de Medellín (1968), com a temática da Libertação, e de Puebla (1979), opção preferencial pelos pobres, colaboraram decisivamente para sua evolução. Ecumênicas, extrapolaram os limites da Igreja Católica e contaram com representantes também de igrejas como Metodista, Luterana e Presbiteriana. Seus membros se reúnem nos *Encontros Intereclesiais*, sendo que

Tübingen. Com a obra *Teologia da Esperança*, tornou-se conhecido como professor e conferencista. Sobre seu testamento teológico para a América Latina, ver RIBEIRO, A. C. As razões da esperança. *Caminhando*, 14 (1): 151-4, 2009.

¹¹ Cf. CERVO, A. L. *Contato entre civilizações; conquista e colonização espanhola na América*. São Paulo: McGrawHill do Brasil, 1975.

maiúscula é porque a Teologia da Libertação desenvolvida na América Latina pode, apesar de sua diversidade ser situada histórica, pessoal e bibliograficamente”¹⁴.

1.1 Teologia a partir do pobre

A marca da TL não foi a homogeneidade, mas um trabalho em torno de uma luta comum, cuja espinha dorsal é a *opção preferencial pelos pobres*, adotada pelas 2ª e 3ª assembleias continentais do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) reunidas em Medellín (1968) e em Puebla (1979), e mantidas desde aquela época¹⁵. Segundo Gutiérrez a preferência da opção pelos pobres é porque eles têm suas vidas diminuídas. O Deus da vida não pode suportar o sofrimento dos seus filhos/as¹⁶, por isso sua parcialidade, como qualquer mãe e pai que ama mais o filho mais frágil, sem negar a universalidade do amor divino que a ninguém exclui¹⁷. Esse mesmo amor includente compromete os cristãos a darem às pessoas um nome e um rosto, reconhecendo-lhes a dignidade fundamental, sem que isso lhes seja exigido, mas como parte da solidariedade e do envolvimento cotidiano no mundo dos pobres. Como observou Luiz Carlos Susin, baseado em Immanuel Lévinas, o outro está no mundo, mesmo sem os verbos da ontologia: ser, ter, estar, permanecer, poder, saber, valer, ou apenas uma palavra ou gemido.

Em termos mais bíblicos e concretos, é o pobre, o órfão, o estrangeiro, a viúva. Todos

têm em comum a falta de referência ao ser, a impotência, a estranheza, a fragilidade, o despojamento, a peregrinação. São face desnudada, palavra pura, visita intempestiva, que suplica reconhecimento e acolhimento, marginalidade ou santidade – etimologicamente é o mesmo lugar – que investe com dom de si, criando obrigação puramente ética. É também o ‘anjo do Senhor’, a voz de fino silêncio do divino¹⁸.

Susin enfatizou ainda o registro da pobreza na América Latina, interpretado por Enrique Dussel a partir da “alteridade do pobre, órfão, estrangeiro e viúva na condição política, cultural, econômica e erótica dos índios, negros, pobres e mulheres latino-americanas”¹⁹. Esse mesmo teólogo capuchinho descreve a condição dos pobres como *lugar teológico*, por ser esta uma categoria não apenas do corporal e econômico, mas uma condição que se aprofunda nas relações sociais e institucionais, frente à qual não têm peso, nem importância e nem reconhecimento de sua dignidade, situação agravada na dimensão espiritual, na qual tem que carregar uma culpa por sua pobreza. Ao mesmo tempo, ao se perguntar pelo lugar a partir do qual Deus se revela descobre-se “outro lugar que sempre pretendeu ser o espaço humano do divino, a mediação reveladora e salvadora, e esse lugar é exatamente o oposto do lugar dos pobres. É o ‘lugar teológico do poder’. (...) Mas os pobres, que não têm poder, são reais, pensam, sentem e oferecem experiências perigosas aos teólogos cristãos”²⁰.

o último foi realizado de 19 a 22 de julho de 2005 na cidade de Ipatinga (MG), Diocese de Itabira, reunindo 3219 delegados das comunidades de base, 420 religiosos, 380 sacerdotes, 50 bispos católicos e dois anglicanos, 48 pessoas de outras igrejas cristãs, entre as quais 23 pastores, representantes de 32 povos indígenas e crentes da cultura e espiritualidade afro-brasileira BINGEMER, M. C. *As Comunidades Eclesiais de Base: vida e esperança*. Disponível em: <<http://amaivos.uol.com.br>>. Acesso em: 29 dez. 2007.

¹⁴ SINNER, 2007, p. 45.

¹⁵ GUTIÉRREZ, G. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J., ed. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, v. 1, p. 303-21.

¹⁶ Cf. Jo 10,10.

¹⁷ Cf. GUTIÉRREZ, G. Renewing the Option for the Poor. In: BATSTONE, David et al., ed. *Liberation Theologies, Postmodernity, and The Americas*. London, New York: Routledge, 1997, p. 74.

¹⁸ SUSIN, L. C. O absoluto nos fragmentos; a universalidade da revelação nas religiões. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. *Pluralismo e libertação: por uma Teologia Latino-americana Pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola/ASETI, 2005, p. 136.

¹⁹ Cf. DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola, Unimep, 1977; DUSSEL, E. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986; DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000. Enrique Dussel, (24.12.1934) é um filósofo e historiador argentino radicado desde 1975 no México. É um dos maiores expoentes da Filosofia da Libertação, da História da Igreja e do pensamento latino-americano, e autor de uma grande quantidade de obras sobre filosofia, política, ética e teologia.

²⁰ SUSIN, L. C. O privilégio e o perigo do “lugar teológico” dos pobres na Igreja. In: VIGIL, J. M. org. *Descer da cruz os pobres; cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 322-4.

A opção preferencial pelos pobres está ancorada na teologia da encarnação como “ponto de chegada, não o ponto de partida. É a culminância de todo o processo cristológico que começa bem embaixo com a pergunta que já as massas, tomadas de admiração e perplexidade, apresentavam: quem é esse?”²¹. É por isso que ele mesmo conclui que fazer cristologia a partir do Nazareno é olhar para Jesus, um homem marcado pela pobreza e pela discriminação social, um ser humano histórico, nascido na *immensa romanae pacis maiestas*, sob o Império romano governado por Augusto. “Ela identifica Jesus primariamente não como Senhor, mas como libertador. É caracterizada como cristologia de baixo, confiando firmemente nas bases sinóticas para sua interpretação de Jesus. Cristologia da Libertação resume a pesquisa sobre o Jesus Histórico com uma nova importância”²².

Isso o leva a afirmar que quanto mais homem era Jesus, mais Deus se revelava nele. Quanto mais Deus se relacionava com ele, mais se humanizava nele.

Essa abertura ao problema convoca a criatividade dos teólogos. Cada geração tentará inserir Jesus, Deus-Homem, dentro do contexto da vida para aí fazer a experiência da salvação que ele trouxe não a partir de fora mas sim a partir de sua própria humanidade. É, portanto, de sua humanidade que convém partir. Não de uma humanidade já categorizada e definida previamente. Mas da humanidade como foi vivida por Jesus²³.

É essa plena humanidade de Jesus que lhe possibilita o vazio que cria espaço interior para ser

²¹ BOFF, L. Cristologia a partir do Nazareno. In: VIGIL, 2007, p. 30.

²² GILLIS, C. *Pluralism: a new paradigm for theology*. Grand Rapids: Eerdmans; Louvain: Peeters Press, 1993, p. 84.

²³ BOFF, L. Cristologia a partir do Nazareno. In: VIGIL, 2007, p. 34. “Leonardo Boff (14.12.1938) é um teólogo brasileiro, escritor e professor universitário, expoente da Teologia da Libertação no Brasil. Foi membro da Ordem dos Frades Menores (1959), ordenado sacerdote (1964), doutorou-se em Filosofia e Teologia na Universidade de Munique. Foi professor de Teologia Sistemática e Ecumênica no Instituto Teológico Franciscano e de Ética na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, editor das revistas Concilium, Revista de Cultura Vozes e Revista Eclesiástica Brasileira”.

plenificado pelo outro, saindo de si se constrói para si, ao dar ele recebe seu ser, o *ecce homo* não afirma a si mesmo, mas se entrega irrestrito aos outros e a Deus. “A teologia como ato segundo, em Boff, vem antecipada pela experiência com Deus, que é fundamental para qualquer fazer teológico. A experiência está ligada à práxis concreta com o pobre, como também está intrinsecamente vinculada à contemplação”²⁴.

Essa prática teológica determinou os *loci* epistemológico e teológico, gerando elementos para uma hermenêutica a partir da inserção de teólogo/as – padres, irmãs, professores/as de teologia, leigos e leigas, pastores e pastoras – em diversos espaços pastorais, eclesiais, comunitários e educacionais. Essa prática, segundo Comblin, tornou-se “o melhor da história da Igreja na América Latina nos últimos 30 anos. Inseriu-se no meio dos pobres, participando diretamente em seu dia-a-dia, em meio a grandes lutas para poder viver humanamente, apesar de tudo”²⁵.

1.2 Hermenêutica da ortopraxis

A hermenêutica da TL é construída a partir do contexto da teologia e das condições sociais, políticas e econômicas. “Isso implica o que é chamado de ‘ruptura epistemológica’, pois se dá à práxis prioridade epistemológica sobre a teoria, seguindo nisso intuições do marxismo, mas também a conclamação do Concílio Vaticano II ao compromisso pastoral na leitura dos sinais dos tempos (*Gaudium et Spes*, 44)”²⁶. Ela parte da realidade de milhões de pessoas na América Latina submetidas à pobreza, em contraste flagrante com o controle quase total da economia submetida a uma reduzida minoria, cuja questão em linguagem teológica era “como ser cristão num mundo de miseráveis”²⁷. Diante da conclusão de que a pobreza de muitos era necessária à manutenção da riqueza de poucos, ficava configurada uma situação de opressão que exige libertação. A opressão

²⁴ WESTPHAL, E. R. Reflexões hermenêuticas: experiência e eficácia no pensamento de Leonardo Boff. *Estudos Teológicos*, 47 (1): 46, 2007.

²⁵ SINNER, 2007, p. 45.

²⁶ SINNER, 2007, p. 46.

²⁷ BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11.

econômica encontrava eco na repressão promovida pela ditadura militar no continente, mas com maior rigor nos três maiores países²⁸, gerando uma resistência dos intelectuais que aproximou cristãos de outros pensadores, incluindo marxistas.

A influência mais significativa e de maior impacto para as Comunidades Eclesiais de Base foi o aprimoramento do método *ver-julgar-agir*, do Cardeal Cardijn, que a TL traduziu como as mediações socioanalítica, hermenêutica e prática que, com outros fatores, propiciou o início do uso das contribuições das ciências sociológicas e econômicas, ao lado da filosofia, até então a tradicional parceira de diálogo teológico. Esse recurso criou a possibilidade, bem explorada pela TL, de conhecer o contexto sob diversos ângulos para depois interpretá-lo à luz da teologia, orientada pela Bíblia e com vistas à contribuição para a transformação da realidade social. O uso do método indutivo e não-dedutivo rompe com o modelo aristotélico, mediado pela escolástica, predominante até então na teologia católica. Essa mudança pode ser vista como a precursora da mudança de paradigmas que se configurará posteriormente na ruptura com a base filosófica aristotélica assumida pela escolástica, tipificada nos diferentes níveis de realidade, na complexidade e no terceiro elemento, oriundos da mecânica quântica.

1.3 Prática teológica e viés transdisciplinar

A formação de uma geração de teólogos e a mística foram os elementos de consolidação e articulação desta teologia, pela influência dos teólogos da *Nouvelle Théologie*²⁹, dos teólogos oriundos do centro de formação de Louvain, na Bélgica, e das teologias protestantes de Richard Shaull, Jürgen Moltmann, Harvey Cox, George

Pixley e seus discípulos latino-americanos. O impacto desta reflexão influenciou casas de formação, da qual o Instituto Teológico Franciscano, de Petrópolis, é protótipo. A produção literária explorou o conceito de libertação como categoria hermenêutica central e a utilizou para releitura dos principais conceitos teológicos tradicionais em livros acadêmicos, obras de teologia sistemática para uso em seminários e escolas de teologia, além de estudos bíblicos para círculos de trabalho com leigos, e uma nova leitura da história da Igreja, na qual os historiadores não separam mais a história secular da história da salvação, considerando que o processo salvífico deve abranger todo o homem. Assim, “estes teólogos estão sugerindo que a agenda da TL, justiça para o oprimido, pode servir como um foco comum para as religiões. Do seu esforço conjunto para libertar os oprimidos no mundo, cada religião pode aprender das outras sobre as convicções religiosas que motivam sua atividade”³⁰.

O envolvimento nas lutas das comunidades de base, com sua influência direta no movimento popular, e o estudo aplicado, a publicação sistemática de livros e revistas teológicas, e o envolvimento de novas lideranças populares como sindicalistas, advogados de sindicalistas, padres e bispos que denunciavam o poder dos latifundiários, do crime organizado e dos governos militares latino-americanos fizeram surgir os mártires – dos quais o mais importante foi D. Oscar Arnulfo Romero, em 1980 – que subscreveram com sua vida a trajetória desta reflexão teológica.

Recentemente a Assembleia do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) provocou alvoroço entre teólogos da libertação. Houve quem dissesse que

o Documento de Aparecida é, a nosso ver, o ponto mais alto do Magistério da Igreja latino-americana e caribenha. É o melhor documento produzido até hoje pelos nossos bispos e talvez por qualquer outro episcopado regional. Ele recapitula o que há de melhor nas Celams anteriores, e isso dentro de um quadro teológico muito mais

²⁸ Brasil (1964-1985), Argentina (1966-1973, 1976-1983) e Chile (1973-1990), sendo esta a mais sangrenta. Foram produzidos relatórios a partir dos processos em tribunais militares. No Brasil, o relatório foi coordenado por D. Paulo Evaristo Arns, da Arquidiocese católica de São Paulo, e o Pastor James Wright, da Igreja Presbiteriana Unida, e resultou na publicação do livro *Brasil, nunca mais!*

²⁹ Ver RIBEIRO, A. C. A teologia habita a meia-luz. *Horizonte*, 6 (11): 191-95, dez. 2007.

³⁰ GILLIS, 1993, p. 85.

rico, seguro e homogêneo. O documento é uma surpresa do Espírito, pois nada deixava prever um texto dessa qualidade. É também um milagre da Mãe Aparecida, a quem o Santo Padre tinha confiado a direção da Assembleia³¹.

E houve quem reagisse, afirmando que

as sombras dominam sobre as eventuais luzes, facilitando a rejeição. Ao contrário, quando se refere ao texto de Aparecida, mostra um otimismo ingênuo e um entusiasmo verdadeiramente juvenil, sem dar-se conta do esquematismo e do ahistoricismo da cristologia e da eclesiologia, tão bem apontadas por José Comblin, neste mesmo número da REB³².

Sua linguagem é a da interação com este ambiente como ponto de partida para o diálogo com a teologia cristã produzida em nível mundial, interagindo com as igrejas cristãs, as entidades ecumênicas, a academia e a sociedade civil, com reflexo nos meios de comunicação de massa, especialmente os alternativos, pelos quais surgem novos atores, produtores de discurso, sobre si, a religião, a sociedade e a economia. Em muitos casos essas situações significam grande conquista de comunidades e lideranças que, pela primeira vez, sentem-se como interlocutoras da sociedade. Esses avanços renderam à TL reconhecimento e visibilidade, não apenas no país e no continente,

mas em nível mundial³³.

Outra teologia que tem deixado marcas indelévels nas eclesialidades latino-americanas é a teologia feminista, que vemos a seguir.

2 A Teologia Feminista

O movimento feminista parte da premissa que a maior parte das sociedades atuais vivem sob a perspectiva do androcentrismo, entendido como uma “estrutura preconceituosa que caracteriza as sociedades de organização patriarcal, pela qual – de maneira ingênua ou propositada – a condição humana é identificada com a condição de vida do homem adulto do sexo masculino”, observando que “só numa sociedade em que o pensamento androcêntrico é onipresente é que pode ocorrer que só aos poucos, e enfrentando a resistência dos homens, as mulheres tivessem que conquistar o acesso aos direitos humanos universais”, afirma Ina Praetorius. Ela denuncia ainda que “a crítica linguística, ideológica e científica feminista tem, pois, como meta desvendar, no discurso dominante, estruturas preconceituosas androcêntricas, e desta forma desmarcar a objetividade aparente como uma retórica do partidarismo masculino”³⁴.

A teologia feminista é uma marca do novo pluralismo na teologia. O avanço desta discussão, a partir do movimento feminista nos Estados Unidos e na Europa, possibilitou conquistas em termos de desdobramento acadêmico da temática, de espaço de interlocução na sociedade, de parcerias entre as mulheres e entre estas e setores da intelectualidade e, sobretudo, de apoios mais recentes e inesperados das academias européias³⁵.

³¹ BOFF, C. O Documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magistério da Igreja latino-americana e caribenha. *IHU On Line*, n. 239, 08.10.2007.

³² Cf. BOFF, C. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 67 (268): 1001-1022, 2007; SUSIN, L. C., HAMMES, É. J. A Teologia da Libertação e a questão de seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 68 (270): 277-299, 2008; AQUINO JÚNIOR, F. Clodovis Boff e o método da TdL. Uma aproximação crítica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 68 (271): 597-613, 2008; BOFF, L. Pelos pobres contra a estreiteza do método. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 68 (271): 701-710, 2008; BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 68 (272): 892-927, 2008; COMBLIN, J. As estranhas acusações de Clodovis Boff. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 69 (273): 196-202, 2009; LIBÂNIO, J. B. Excesso de zelo metodológico. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 69 (274): 472-4, 2009; AQUINO JUNIOR, F. A teologia como "intellectus amoris". A propósito de crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 69 (274): 388-415, 2009.

³³ SINNER, 2007, p. 44.

³⁴ PRAETORIUS, I. Androcentrismo. In: GÖSSMANN, Elisabeth; et al, (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

³⁵ É importante lembrar a observação de Dorothee Sölle, feita em 1991 durante seminário na Escola Superior de Teologia (EST), que não havia professoras catedráticas em nenhuma universidade europeia, à época. “Dorothee Sölle (30.09.1929-27.04.2003) foi uma teóloga e escritora alemã socialmente engajada. Estudou teologia, filosofia e literatura na Universidade de Colônia, doutorando-se com uma tese sobre as conexões entre teologia e poesia. Debateu temas políticos como a Guerra do Vietnam, a corrida armamentista e injustiças no desenvolvimento

O movimento feminista, como bandeira vanguardista da sociedade plural e, em seu interior, a teologia feminista, provavelmente foram as que mais resistências enfrentaram neste ambiente e mais alarde fizeram para se fazer ouvir, ler e respeitar. Essa situação determinou os postulados iniciais, as radicalizações conceituais, seu impacto político, os questionamentos do *establishment* teológico-pastoral e o aprimoramento das afirmações e reconceituações.

Essas questões iniciais deram frutos saudáveis para situações mais objetivas das relações humanas, especialmente as vividas a partir do fundamento da fé e da ótica das mulheres, sob estruturas seculares de dominação, perpetuadas no primado dos homens e na lógica binária da sociedade ocidental. Essa inquietação, resultante de muitas outras, fez surgir a reflexão teológica a partir do feminino e hoje já acumula respeitável volume de produção, resultante da pesquisa bíblica e movida pela razão cordial.

Para lidar com esse tema pertinente, pulsante e que mantém em método, história, produção teológica e atuação intelectual, decidi abordá-lo a partir das correntes da Teologia Feminista, das relações positivas de humanidade, reciprocidade e solidariedade, dos desgastes gerados pela existência de dominação, dependência e dualismo, a partir dos quais foi desenvolvido um círculo hermenêutico, no qual se destaca a hermenêutica latino-americana.

2.1 Correntes da Teologia Feminista

Com o passar dos anos da pesquisa, a teologia feminista passou a distinguir duas correntes básicas, uma na teologia e outra na espiritualidade feminista, denominadas de ética, a primeira, e estética, a segunda, proposta pela teóloga Rosemary Radford Ruether³⁶ e acolhida por sua

mundial”.

³⁶ Feminist Theology and Spirituality. In: WEIDMANN, J. L., ed. *Christian Feminism; visions of a new Humanity*. San Francisco: Harper & Row, 1984, p. 9-32. Rosemary Radford Ruether é teóloga feminista estadunidense, professora da cátedra Geórgia Harkness, de Teologia Aplicada, no Garret-Evangelical Theological Seminary, Northwestern University, EUA.

colega Dorothee Sölle³⁷.

A primeira corrente da teologia feminista, que trata da ética, considera a realidade da existência conturbada e do mal no mundo, embora origine sua reflexão a partir de uma harmonia original do ser. Nesta perspectiva o pecado é visto como uma realidade da experiência, pela constatação de estar essa unidade destruída por separações dualistas, razão pela qual as contraposições polares como feminilidade e virilidade, corporalidade e racionalidade, natureza e cultura, ficam prejudicadas.

Essa área postula a necessidade de renovação – não apenas da parte oprimida – mas de todas, a serem transformados numa nova inteireza, através do esforço ético, que se expressam na conversão pessoal e no envolvimento para a transformação de estruturas injustas. A tradição profética judaica e cristã embasam e nutrem esse processo. Essa teologia luta por libertar a tradição cristã da visão patriarcal e tem por objetivo a libertação em níveis individual e social, por isso se entende como uma teologia feminista da libertação.

A corrente estética da teologia feminista, a segunda, entende que a realidade atual resulta da destruição da harmonia original das partes da realidade pela organização social patriarcal, ao mesmo tempo que é sua ideologia específica. Entende que a harmonia original, manifestada na figura da Deusa e na organização matriarcal da sociedade, foi destruída pelo patriarcado. Da mesma forma, a separação dualista de Deus e do ser humano, do ser humano e da natureza é equivocada, manifestando-se como realidade de desarmonia, assim como pecado, sendo que este é uma separação que não pode ser superada por forças próprias. A Salvação pode ser encontrada na renúncia da cultura patriarcal e da religião paternal, e na volta utópica à organização simbólica e social do patriarcado. Essa perspectiva, assumida pelas teólogas feministas da estética, é denominada por Ruether como uma religião pós-cristã³⁸.

³⁷ Introdução. In: HEYWARD, C. *Und sie rührte sein Kleid an; Eine feministische Theologie der Beziehung*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1986.

³⁸ Cf. SCHERZBERG, L. *Pecado e graça na teologia feminista*. Trad I. Kayser. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 13.

Lucia Scherzberg destaca que estas duas correntes se desdobram em duas posições, vividas em tensão pelas teólogas feministas: a do *feminismo de igualdade* e a do *feminismo ginocêntrico*. A primeira posição, do feminismo de igualdade, tem por objetivo político uma abrangente igualdade de direitos e como objetivo teórico o desmascaramento da *feminilidade* como construção ideológica com a função de legitimar a superioridade dos homens sobre as mulheres. O feminismo ginocêntrico, a segunda posição, acentua a diferença dos sexos: a feminilidade, como o outro, é entendida como valor. Apesar das divergências, as duas linhas de pensamento se unificam na escatologia política, no qual o pensamento diferente tem certa afinidade com um messianismo, projetando o papel das mulheres na transformação do mundo, ou com um separatismo.

Scherzberg enfatiza ainda que

à primeira vista, as teólogas da corrente ética podem ser enquadradas antes no feminismo de igualdade, as da corrente estética, antes no feminismo ginocêntrico. Isso, porém, não expressa toda a verdade. Por um lado, já ficou demonstrado e também ficará evidente no presente trabalho, que nas concepções de teólogas feministas podem ser constatados elementos de ambas as posições. Por outro lado, também não é possível discernir o pensamento de diferença tão claramente como a diferenciação analítica faz crer. Ambos precisam da correção e complementação mútua³⁹.

A Teologia Feminista é composta deste conjunto de visões, cujas diferenças aparecem nos entretons e não nas cores cheias, elas se entrelaçam no discurso de defesa da condição feminina, na denúncia de negação sistemática de direitos e nas violações que ganharam coloridos políticos ou culturais de legitimidade. Na América Latina, os parâmetros que passamos a ver sempre foram considerados periféricos.

2.2 Humanidade, reciprocidade, solidariedade

As diferenças de ênfase e foco do conjunto do

movimento não impedem que as teólogas o integrem e, mais que isso, descubram seu próprio papel e o lugar da contribuição teológica. Desse papel e lugar surgirão critérios e metodologias de leitura e interpretação da realidade, que chamamos hermenêutica.

Nessas questões frente às quais as lógicas formais têm pouco a oferecer, é que a teóloga Rosemary Radford Ruether deixa claro que as mulheres devem ser ouvidas e consideradas quando lutam por sua dignidade e clamam: “o princípio crucial da teologia feminista é a promoção da plena humanidade da mulher. Tudo o que sempre nega, diminui, ou distorce a plena humanidade da mulher é então avaliado como não redentivo”⁴⁰. Com esse objetivo de luta pela plena humanidade das mulheres, com o qual conquistam o apoio de muitos homens, elas demonstram não entrar numa relação de disputa apenas pela superação e afirmação.

A ênfase no gênero humano indica que “o alvo que as mulheres têm em mente, e que já experimentam muitas vezes entre si, é uma comunhão mais humana, e elas já comprovam numa cultura de produção masculina que o ser humano precisa de ambas as coisas: autonomia e comunhão, produção e carinho, para poder ser humano no sentido pleno”⁴¹. Uma adequada antropologia cristã, baseada em bem elaborada cristologia, dá às teólogas condições de não negar qualquer expressão da plena humanidade. “Jesus não foi um herói solitário, mas dependia de relações com outras pessoas. O homem Jesus foi um semelhante que necessitava de pessoas. De acordo com os documentos mais antigos, ele conviveu com um grupo de homens e mulheres numa comunhão de intercâmbio e reciprocidade”⁴².

⁴⁰ RUETHER, R. R. *Sexism and God-talk: toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983, p. 18-9.

⁴¹ MOLTMANN-WENDEL, E. Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie und menschliche Identität. In: MOLTMANN-WENDEL, E., ed. *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus Mohn, 1988, p. 35. Elisabeth Moltmann-Wendel é uma teóloga feminista, conferencista e autora alemã.

⁴² MOLTMANN-WENDEL, E. Männlich und weiblich schuf Gott sie. Feministische Theologie und menschliche

³⁹ SCHERZBERG, 1996, p. 14-5.

A capacidade de elaboração teológica se mostra numa espiritualidade que afirma o feminino enquanto o integra ao humano. “Quem vive das forças do Deus que ama incondicionalmente, está aceito com toda a sua existência, com pele e ossos, com seu interior e seu exterior, com seu negativo e com seu positivo. Quem vive nessa esfera de vida de Deus tem que poder dizer hoje: Eu sou bom. Eu estou inteiro. Eu sou bonito”⁴³.

A hermenêutica da Teologia Feminista rejeita em Jesus a santidade que isola, preferindo situar Jesus na confluência de pessoas e interesses, circunstância em que as mulheres eram maioria.

Nesse intercâmbio as mulheres são ativas, elas buscam algo para si – salvação, saúde, vida – e, ao mesmo tempo, dão a Jesus esperança, sentido, comunhão, uma visão (...). Elas o transformam no que ele é, acompanhando-o em seu caminho: no homem para todos os homens, no solitário que pode ser figura consoladora para todos os solitários, no homem que confia em si mesmo, que pode proporcionar autoconfiança a todos, num homem que vai para a morte e que, não obstante, não está sozinho⁴⁴.

A solidariedade com Jesus surge até quando ele está abandonado pelo próprio Deus, negado, traído e esquecido pelos discípulos. Na Quaresma, quando as pessoas esquecem a própria dor para viver a do Senhor, a Teologia Feminista o vai encontrar alquebrado pelo peso emocional dos fatos e sem a máscula força, fortaleza que lhe dá condição de pensar na sua humanidade.

A separação de Deus, o abismo entre Deus e ser humano, a superioridade de Deus não são a última palavra da teologia, mas um reflexo da experiência masculina que começa com a traição dos discípulos (...). O fato, porém, de ‘se’ pensar, teologizar, pintar e orar sempre a partir do ponto de vista dos discípulos, disso dificilmente alguém se dá conta. Uma oração do tempo de quaresma: ‘Senhor Jesus, teu

povo te rejeitou, todos os teus amigos te abandonaram...’ mostra essa fortaleza masculina inatacada, sobre a qual dificilmente alguém medita. A consequência teológica é que o abismo entre Deus e o ser humano permanece sempre escancarado⁴⁵.

A condição de ser humano vilipendiado – traído, negado, abandonado – por seus discípulos homens, sofre a impotência e reage com a mesma força, que Moltmann-Wendel identifica como masculina e capaz de revelar como está ele distanciado de Deus.

2.3 Dominação, dependência, dualismo

As relações de dominação, dependência e dualismo são vistas como marca do masculino e agrupam as principais acusações às sociedades construídas por milênios e, por essas razões, compõem a tipologia usada por Rosemary Radford Ruether para enfatizar que o feminismo

afirma que uma das formas básicas de expressão da comunhão humana, a relação tu-eu entre os homens e mulheres foi substituída, em todas as épocas históricas conhecidas, pela relação da opressão, que transformou uma das metades da raça humana em vítimas, e a outra, em tiranos. Essa alienação primária se reflete em todas as dimensões da alienação: no alheamento do próprio corpo, do outro como o diferente, da natureza extra-humana e de Deus (da Deusa)⁴⁶.

A crítica se concentra nos efeitos devastadores dessas práticas sobre as relações humanas, interferindo nos relacionamentos íntimos e pessoais, situações nas quais transparece o próprio de cada indivíduo, bem como nas que surgem reações polarizadas, em que a dualidade natural se transforma em oposição, confronto e luta pelo poder, exigindo estruturas de dominação e dependência. Esses comportamentos transparecem nas relações homem-mulher que, ao longo dos séculos, foram marcadas pelo controle das expressões mais profundas das mulheres,

Identität. In: MOLTSMANN-WENDEL, 1988, p. 24.

⁴³ MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth. Das Land, wo Milch und Honig fließt. In: MOLTSMANN-WENDEL, 1998, p. 155.

⁴⁴ MOLTSMANN-WENDEL, 1998, p. 128.

⁴⁵ MOLTSMANN-WENDEL, E. *Ein eigener Mensch werden. Frauen und Jesus*. 5. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1985, p. 120.

⁴⁶ RUETHER, 1983, p. 195.

limitando-lhes a intervenção na cultura, nas artes, nos saberes, e impossibilitando sua contribuição específica.

A alienação do masculino e do feminino é o simbolismo sexual primário que resume todas essas alienações. As características físicas da intelectualidade, espírito transcendente e vontade autônoma, que são identificados com o feminino, deixaram a mulher com as características contrárias de a-corporalidade, sensualidade e subjugação⁴⁷.

Essas condições, resultantes de modelos conservadores e discricionários, associadas às condições da maternidade, sem o benefício de legislações trabalhistas e estruturas pedagógico-educacionais de apoio dos governos, durante muito tempo administrados por homens, criou a situação na qual as mulheres estivessem “sujeitas em sua qualidade de mulher a determinadas coações; entre elas contam dependência, modo de vida subordinado, o trabalho no lar, a exploração sexual e a definição de seu papel na procriação como sua única função. Nesse sentido, todas as mulheres estão, em conjunto, sujeitas às mesmas condições”⁴⁸.

Por essas razões, Elisabeth Schüssler Fiorenza observa que “o patriarcado não é apenas uma ‘ideologia dualista’ ou uma estrutura androcêntrica na linguagem, não se trata do domínio de todos os homens sobre todas as mulheres, mas de um sistema político-cultural-social de submissões e dominações graduadas. Sexismo, racismo e colonialismo militar são as raízes e pilares de sustentação do patriarcado”⁴⁹. Isso implica afirmar

⁴⁷ RUETHER, R. R. Motherearth and the Megamachine. In: CHRIST, C.; PLASKOW, J. P.; PLASKOW, J., ed. *Women Spirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. New York: Harper Collins, 1979, p. 44.

⁴⁸ RUETHER, R. R. *Frauen für reine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*. München: 1979, p. 47.

⁴⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, E. Para mulheres em mundos masculinos; uma teologia crítico-feminista da libertação. *Concilium* 191(1): 51-61, 1984, p. 51-61. Elisabeth Schüssler-Fiorenza (1938) doutorou-se em teologia pela Universidade de Münster e atua como professora de Divindade na Universidade de Harvard. Pesquisou interpretação bíblica e teologia feminista, concentrando-se em questões bíblicas e teológicas da epistemologia, hermenêutica e retórica feministas.

que as estruturas eclesiais integram o modelo de sociedade que resiste às mudanças, atrelados a paradigmas historicamente superados. “A mudança de uma interpretação androcêntrica para uma interpretação feminista implica uma mudança revolucionária do paradigma científico – uma mudança com efeitos amplos não apenas para a interpretação do mundo, mas também para sua transformação”⁵⁰.

A crítica feminista não é dirigida apenas ao cristianismo como um todo, mas adentra suas linhas teológicas, especialmente a de traço pietista, denunciando uma ingenuidade política em relação às estruturas de poder da sociedade, em algumas circunstâncias compensada por estratégias de poder popular dentro das próprias igrejas.

A procura pelo eu-mesmo bom e a procura pela sociedade boa acontece numa dialética inquebrável: não se pode supor com os manipuladores sociais, sejam eles liberais ou socialistas, que relações sociais reorganizadas a nível estrutural produzirão automaticamente a nova humanidade. Todavia, também não se pode supor que a simples construção de um agregado de indivíduos convertidos irá levá-los a atuar de modo diferente e que, desta maneira, a sociedade será redimida sem qualquer atenção às estruturas de poder. Isso foi a ilusão do evangelicalismo⁵¹.

As teólogas feministas aprofundaram as críticas para chegar às raízes do poder teológico-pastoral no qual se fundam as principais estruturas eclesiais, que atravessaram as eras incólumes às profundas mudanças sentidas nos demais setores da vida humana. Essa frente de estudos sobre o feminismo levantou questões a respeito do centralismo religioso baseado nas pessoas do sexo masculino.

Um dos princípios para desmontar o clericalismo é a reinterpretação teológica da relação entre natureza e graça, criação e redenção. A Igreja das mulheres se baseia numa concepção que recentemente foi

⁵⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministische-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München/Mainz: Kaiser, 1988, p. 21.

⁵¹ RUETHER, R. R. Motherearth and the Megamachine. In: CHRIST; PLASKOW, 1979, p. 52.

definida como ‘espiritualidade orientada na criação’. Isso significa que graça e redenção não se encontram além da natureza humana, mas que graça e estar em Deus são inatos à natureza humana, que estão fundamentados na natureza. A própria criação é a original graça ou a original bênção de Deus⁵².

O recurso teológico apresentado por Schüssler Fiorenza se baseia na memória hermenêutica que capacita à reflexão, pelo qual as teólogas se reassumem como sujeitos e o adotam como instrumental para sua tarefa. “Uma hermenêutica cristã da recordação pode recorrer à história e teologia protocristã para mulheres e acolhê-las como nossa própria teologia e história. A Igreja das mulheres tem uma longa e ininterrupta história e tradição atrás de si e pode reivindicar a comunhão original no discipulado de iguais como suas próprias raízes bíblicas⁵³.”

2.4 Teologia cristã e círculo hermenêutico

A importância da hermenêutica como memória é que ela recupera os fundamentos históricos da caminhada do povo de Deus, re-insere as mulheres no processo e as capacita para “essa ‘recordação subversiva’ não apenas mantém vivo o sofrimento e as esperanças de mulheres no passado bíblico, mas também possibilita uma solidariedade universal entre mulheres no passado, presente e futuro⁵⁴.”

A hermenêutica possibilita aprofundar a pesquisa bíblica ao mais profundo a ser revelado: a experiência humana de comunhão com Deus, especialmente a vivida pelas pessoas pobres, afastadas dos centros de poder, cujas vidas foram marcadas pelo sofrimento, contingente encabeçado pelas mulheres. “Não se pode entender o mistério da fé quando nada se sabe das dores do mundo, e enquanto não se as assume como próprias, não se tem parte no cordeiro que carrega a soma dos sofrimentos provocados sociologicamente, que na

linguagem bíblica se denominam ‘pecado’⁵⁵.”

Algumas teólogas da Europa e dos Estados Unidos são capazes de perceber o impacto da memória como método hermenêutico na realidade latino-americana, especialmente quando podem se inserir na realidade a partir do trabalho e envolvimento.

Muitas teólogas de base do Terceiro Mundo, também denominadas ‘teólogas pés descalços’, vêm sua missão antes no empenho pela rede de água em sua comunidade do que em escrever sermões ou artigos. (...) Uma das suas experiências mais importantes é observar como diaconia e estar-aí-para-outros resulta em koinonia, em comunhão. A Igreja que surge desse modo concilia a ortoprática com a ortodoxia predominante na igreja Ocidental⁵⁶.

Essa hermenêutica aplicada à realidade das populações marginalizadas na realidade latino-americana cria a possibilidade de redescobrir os seres humanos como amantes e envolvidos no processo da criação através da renovação da terra, da luta contra novas formas de escravidão e da resistência contra a morte e os poderes que a geram⁵⁷.

O círculo hermenêutico consegue compreender a condição de dominação, exploração e quase indigência das mulheres no geral e, dentre estas, as mulheres negras, pobres, que mantêm sozinha sua família nas periferias das cidades dos países pobres, figura a que chega através de um afunilamento de informações sociais. Essa descrição permite delinear o perfil dos seres humanos que melhor tipifique o maior número de vítimas em nossas sociedades. As igrejas cristãs que desejam anunciar a salvação não podem perder de vista que

se as mulheres das classes e grupos oprimidos representam os mais pobres dentre os pobres, os mais desprezados pela sociedade, então essas mulheres podem

⁵² RUEETHER, R. R. *Unseren Wunden beilen; unsere Befreiung feiern*. Rituale in der Fraunkirche. Stuttgart: 1988, p. 103.

⁵³ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Bread not Stone: the Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. New York: Beacon, 1995, p. 56.

⁵⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 55.

⁵⁵ SÖLLE, D. *Das Recht, ein anderer zu werden*. *Theologische Texte*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1981, p. 22.

⁵⁶ SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1990, p. 197.

⁵⁷ SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1985, p. 212.

tornar-se o modelo da fé, e então sua libertação é, de forma muito especial, o lugar no qual é concretizada a comunhão crente e libertada. (...) A mulher desprezada como a mais pobre dentre os pobres compete prioridade simbólica na Igreja⁵⁸.

Essa sensibilidade das teólogas feministas de países desenvolvidos encontra eco numa reflexão teológica já iniciada na América Latina e que tem crescido em proporções geométricas de forma qualitativa e quantitativa nas últimas décadas. Filha legítima da relação entre a Teologia Feminista e a Teologia da Libertação, a Teologia Feminista da Libertação desenvolveu um arcabouço próprio tão significativo, com produção teológica publicada, atuação de teólogas em centros de excelência na reflexão teológica e em situações-pólo, como as que atuam em situações de miserabilidade, a partir das quais elaboram a reflexão teológica publicada em revistas teológicas internacionais.

Essa reflexão teológica, marcadamente nas áreas de bíblica e sistemática, desdobra-se em diálogos frutíferos com outras produções teológicas oriundas da periferia, como a Teologia Negra e a Teologia Indígena. É o que passamos a ver a seguir.

2.5 *Hermenêutica teológica latino-americana*

A construção da hermenêutica teológica latino-americana começa com a reflexão iniciada há quatro décadas, mas até então na América Latina a teologia sempre foi obra de homens e “entrar atrevidamente em seus santuários exigia da mulher a observação fiel de todas as rubricas”⁵⁹, definiu Ivone Gebara. Isso propiciou invadir a academia como espaço de reflexão, produção, aceitação e purificação, a partir da qual tiveram acesso a conteúdos, metodologias e a realidade circundante de dor e sofrimento, condições necessárias para a elaboração do discurso teológico

⁵⁸ RUEATHER, R. R. *Op. cit.*, 1983, p. 191.

⁵⁹ GEBARA, I. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 7. Ivone Gebara nasceu em São Paulo em 1944 e vive no Nordeste brasileiro desde 1973. É doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica), descendente de libaneses e sírios, lecionou durante 17 anos no Instituto de Teologia do Recife.

feminista, que continuou crescendo em aprofundamento e consistência, a partir dos anos. No entanto, nessa mesma situação também

nasceram as críticas, pois um pensamento teológico que propunha a revisão das bases de sustentação das teologias assustava até mesmo as mulheres, companheiras apegadas ao esquema religioso patriarcal. Sem dúvida, em outras palavras, um pensamento que se propõe a olhar a realidade, de modo diverso, ouvindo as interrogações das pessoas, especialmente das empobrecidas, e acertando o compasso teológico ao ritmo da vida cotidiana, sempre atrapalha a dogmática tradicional e sua aparente segurança⁶⁰.

Mesmo tendo sido contemporânea da religiosidade do candomblé, em que a mãe de santo reina no terreiro, da recepção do desejo do santo à presidência da cerimônia, nas eclesialidades ela restringiu-se à simples participação ou exerceu funções extra-oficiais como conselheiras, rezadeiras, benzedeiras e curandeiras. Por isso, chegar à condição de teóloga significa pelo menos a conquista do espaço masculino e num ambiente em que seu papel estava dado.

Gebara destaca ainda como as mulheres agregaram perspectivas e geraram novas abordagens no desenvolvimento de sua tarefa teológica, inserindo elementos da vida cotidiana no discurso sobre o sagrado, devolvendo à fala teológica o outro lado da experiência humana, especialmente pela voz daquela que gesta, pare, amamenta, cuida e educa, cuja perspectiva ficou esquecida por séculos.

Seu discurso teológico parte da experiência de Deus que agrega a afetividade, a sensibilidade e a estética à razão – até então tida como a única mediadora universal dos saberes da salvação – elementos que instauram diversas formas de mediações, criando a possibilidade de exprimir o vivido sem a pretensão de esgotá-la, percebendo aquilo que ainda não se sabe como dizer e as que são indizíveis. É a metapalavra que possibilita perceber algo que a palavra é insuficiente para expressar.

Para Gebara, essa consciência histórica

⁶⁰ GEBARA, 1994, p. 7.

irrompeu na vida de milhares e milhares de mulheres, levando-as a se descobrirem na luta por uma participação ativa em diferentes frentes das quais estavam ausentes, incluídas as Igrejas. Em meio a esse processo, ela começa a descobrir-se sujeito histórico, mas consciência vem com o tempo. Em pouco tempo ela se viu envolvida em diversos acontecimentos, atuando em sindicatos, movimentos de bairros, grupos de mães e trabalhos pastorais. E, da atuação e reflexão nesses contextos se deu conta da mudança de consciência e do novo papel que passou a exercer.

Na teologia o processo foi similar. A diferença foi o nível da reflexão, as relações de poder que precisou articular e o esforço para confrontar conceitos abstratos, apostar na linguagem simbólica e afetiva, e fazer-se ouvir.

A expressão teológica feminista parte sempre do vivido, daquilo que é experimentado no presente. Isto provoca duas reações: a consequente recusa de uma linguagem abstrata diante da vida e das coisas que tocam a profundidade da relação humana e um esforço crescente para 'demonstrar' os antigos conceitos teológicos e descobrir a que realidades vitais eles correspondem. São estas realidades vitais o ponto de partida de uma explicitação teológica mais organizada. Os conceitos são sempre símbolos racionais nascidos numa determinada época, frutos de uma série de condicionamentos, que foram capazes de sintetizar racionalmente certas realidades vividas. Urge pois conhecê-los e descobrir-lhes o sentido na atualidade de nossa história⁶¹.

A hermenêutica feminista de Gebara foi elaborada neste contexto, a partir de nove passos: 1. A hermenêutica como maneira de ser, de relacionar-se e de compreender, interpretando-a a partir das relações entre as pessoas, a terra e o cosmos; 2. como um processo de descontextuação e recontextuação de textos, a partir da qual se imprime a própria marca sobre o texto; 3. como uma nova maneira de compreender Deus, lutando contra a imagem que mais habita o imaginário das igrejas, inclusive o feminismo patriarcal; 4. da compreensão dos símbolos cristãos a partir das

interrogações de nosso tempo e da superação do patriarcalismo, que não surge de processos homogêneos, mas da evolução dos grupos; 5. do entendimento dos símbolos cristãos a partir da valorização do elemento humano, em perspectiva igualitária; 6. como hermenêutica política, suas bases econômicas injustas e sua antropologia que justifica a injustiça; 7. que revaloriza o corpo e o sentido da vitalidade; 8. que assume uma ética em linha de confronto com a ética patriarcal e 9. tem visão holística, assumindo a interdependência nas diversas relações e o diálogo intra-religioso como base para o inter-religioso.

Esta postura está em sintonia da teóloga feminista Mary Hunt, que afirma ser

simplesmente é a-histórico reivindicar que o Vaticano II terminou. O Concílio teve um efeito significativo e duradouro. Não é possível apagar a mudança de paradigma no Catolicismo que este articulou. Até mesmo as forças restauracionistas virulentas que parecem ter ascendido no Vaticano hoje não pode fazer mais aquilo.

A segunda razão, pela qual o II Vaticano não pode ser apagado, é porque suas ideias são notavelmente semelhantes aos modos de pensar pós-modernos. Estes modos incluem o dismantelamento completo da estrutura hierárquica e de poder. A mente pós-moderna não é a policial do modelo mais velho. Assim, a globalização com suas ferramentas de comunicação poderosas que mostram para o mundo inteiro ambas as engrenagens dos sistemas de violência, injustiça e sofrimento, e ao mesmo tempo a incontável ansiedade humana por um modo de vida sustentável e com participação em todas as comunidades (incluindo aquelas de fé), com baixos níveis de produção, homens solitários e súditos de uma inaceitável autoridade central⁶².

Para compreender a condição das mulheres latino-americanas, em especial as negras, é preciso voltar ao seu papel preponderante na mitologia e nos cultos africanos, nos quais elas são as

⁶¹ GEBARA, 1994, p. 20.

⁶² The social edge interview: Theologian and activist Mary Hunt. Disponível em: <http://www.religiousconsultation.org/News_Tracker/Social_Edge_interview_with_Mary_Hunt.htm>. Acesso em: 29 jul 2009.

responsáveis pela maioria das casas de culto, além de exercerem

um papel de centros de resistência, de organização e de celebração da vida para as comunidades afro-americanas. Ali, pela mão das mães e filhas-de-santo, tem-se conservado a tradição cultural e espiritual dos negros na América. As casas de culto são também verdadeiras escolas em que se educam as novas gerações na cultura dos antepassados, na preservação dos valores e da memória das comunidades afro-americanas, na prática da solidariedade, da ajuda mútua, da resistência, do respeito aos mais velhos, da tolerância religiosa e racial, da busca do consolo dos aflitos e da cura dos males do corpo e do espírito⁶³.

A partir desta matriz, que muitas não se dão conta de carregar em sua bagagem cultural, desenvolvem sua atuação em atividades das associações de moradores, sindicatos e diversas outras frentes do movimento popular. Mas são nas Comunidades Eclesiais de Base que sua presença estabelece um perfil de agente social, com intervenção frequente no cotidiano das populações mais carentes e nas lutas das populações por água, luz, saneamento, escola, creche, saúde e transporte, nos bairros e cidades de periferia dos grandes centros urbanos⁶⁴.

Sua atuação garante o registro humano, social e político das mulheres escravizadas até o fim do século XIX, situação da qual decorrem marcas que permanecem de diversas formas até os nossos dias.

Na tradição africana, a importância da mulher é fundamental. É ela quem dá a vida. A família constrói-se praticamente em torno da figura da mulher. Ela, além de parir os filhos, é quem os mantém. Reduzida à escravidão e transportada para a América, esta posição se refaz, só que dentro de uma dimensão opressora: a mulher tem que gerar crianças, produzir mão-de-obra gratuita, mais um escravinho para a senzala do senhor. Vale lembrar que muitas mulheres escravas recorreram ao expediente do aborto como uma forma de resistência. Era melhor não

deixar o filho nascer para não ser transformado em escravo⁶⁵.

As mulheres negras latino-americanas, descendentes de escravos, dão os traços fisionômicos, a cor e as marcas de sofrimento na vida, dos quais se valem as teólogas ao se esforçarem para elaborar as teologias feministas e negras da libertação. “A mulher vende, por um preço bastante aviltado, sua força de trabalho como doméstica, faxineira, diarista, ambulante. Algumas privilegiadas trabalham em fábricas ou no comércio, percebendo sempre um salário inferior ao do homem e das mulheres brancas, no exercício da mesma função”⁶⁶.

Teólogas brasileiras entendem seu trabalho como uma teologia feminista da libertação, baseadas nos binômios “meu ser e meu agir, meu ver e meu sentir, meu falar e meu silêncio”⁶⁷. Segundo Ana Maria Tepedino “o ponto inicial desta teologia é a experiência existencial de cada uma buscar sua própria identidade, desde nossa identidade presente que tem sido imposta sobre nós por uma cultura patriarcal e machista-chauvinista, e, além disso, como um produto da opressão cultural, exacerbada pela opressão econômica e social”⁶⁸.

“Cremos que todo sistema de dominação desumaniza ambos dominador e dominado, e que por isso nossa luta é contra a ideologia machista-chauvinista, que desumaniza ambos homens e mulheres”⁶⁹, citando Elsa Tamez.

Para Tepedino, as mulheres compreendem a experiência humana da opressão, têm sensibilidade “*syn pathein* (compaixão no grego original) chamar mulheres a sofrer com, sentir com, estar em solidariedade com, ser mais aberta aos problemas do outros, compreender os valores de

⁶⁵ NEVES, 1986, p. 36-7.

⁶⁶ NEVES, 1986, p. 37.

⁶⁷ GEBARA, 1994, p. 5.

⁶⁸ TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 165. Ana Maria Tepedino é filósofa e teóloga, mestra e doutora em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É professora da PUC-Rio, escreve artigos em revistas teológicas especializadas e em livros, organiza livro, ministra cursos, participa de congressos e simpósios, e faz conferências.

⁶⁹ TEPEDINO, 1988, p. 165-6.

⁶³ NEVES, A. T. *Identidade negra e religião: consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*. Rio de Janeiro: ASETT, CEDI, Liberdade, 1986, p. 34.

⁶⁴ Cf. NEVES, 1986, p. 35.

compartilhar na luta por melhores condições de vida”⁷⁰. A elaboração da hermenêutica feminista latino-americana parte da espiritualidade que as mulheres desenvolvem frente à sua dor, através da qual entendem outras situações diante de sofrimento.

Diante de nós mesmas: se inicia a experiência de valorização do próprio corpo das mulheres, e de sua sexualidade, tradicionalmente entendidas como fonte de pecado e que passam a ser fonte de espiritualidade. A corporeidade se converte na porta de entrada para a vivência de uma espiritualidade integrada e integradora, por onde se começa a experimentar o sagrado dentro de si. Sentir-se amada, experiência-fonte para que a vida cresça e se desenvolva. Fonte para estabelecer novas relações sociais e ecológicas, relações respeitadas e cuidadosas, amorosas e ternas, para fazer-nos olvidar as manifestações de dominação, para curar-nos das feridas e a violência que durante tanto tempo nos foram infligidas às mulheres pelos homens ou por outras mulheres, assim como tem havido violência e discriminação com homens das classes populares, mestiços, negros, indígenas⁷¹.

Essa perspectiva foi elaborada e desenvolvida nos últimos vinte e cinco anos e ainda não é uma experiência pronta e acabada, explicou Elsa Tamez, analisando essa caminhada a cada período. Os anos 70 marcam a fase histórica em que se enfatiza “a militância política, teológica e eclesial, a leitura da bíblica feita por mulheres também é popular e militante. Se afirma que a leitura deve ser libertadora e transformadora da realidade. O ponto de partida é Deus como libertador e solidário dos oprimidos e oprimidas”⁷².

Nos anos 80 a ênfase é colocada em Deus como mãe e pai e nas imagens femininas de Deus,

⁷⁰ TEPEDINO, 1988, p. 167.

⁷¹ TEPEDINO, A. M. Espiritualidad: relaciones y conexiones. In: TAMEZ, Elsa. *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José: DEI, 2001, p. 64-5.

⁷² TAMEZ, E. Hermeneutica feminista latino-americana; una mirada retrospectiva. In: TEPEDINO, A. M.; AQUINO, M. P., ed. *Entre la indignación y la esperanza; teología feminista latino-americana*. Bogotá: ASETI, 1998, p. 46. María Pilar Aquino é doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade de Salamanca, Espanha, teóloga feminista e professora de teologia da Universidade de San Diego.

expressões da busca de sentido para as populações assoladas pelas ditaduras militares do cone sul.

Se busca ler a paixão e ressurreição de Jesus desde os sofrimentos e desejos de libertação das mulheres. Também o Espírito Santo é visto como feminino. Em síntese, se busca feminizar a teologia e a Deus Trino, reivindicando regras que a sociedade tem prescrito para mulheres e que à sua vez a têm menosprezado. Aqui se insiste em que não só se necessita uma prática pela justiça, mas também a ternura para consolar os torturados, as mães dos desaparecidos, e consolar com amor solidário às mulheres sofredoras. Assim, homens e mulheres deveriam curar juntos e com carinho as veias abertas de toda pessoa ferida e perseguida do continente⁷³.

Na década seguinte as teólogas e biblistas latino-americanas começam a trabalhar com as teorias de gênero, com o objetivo de agregar seriedade ao discurso teológico e à hermenêutica bíblica, assim como a Teologia da Libertação usou conceitos da economia e da sociologia para analisar a opressão, em perspectiva interdisciplinar que, ao tornar-se transdisciplinar nesta década, agregou a perspectiva do corpo e do cotidiano como “uma categoria hermenêutica. Se sente a rejeição por assumir a atitude de entrega martirial como própria das mulheres e se busca uma leitura não sacrificial da redenção. Também se trabalham os textos onde está presente a festa, a alegria e o gozo da corporeidade e a sexualidade”⁷⁴.

Esse conjunto de leituras não perde de vista a apropriação do discurso de Elisabeth Schussler-Fiorenza e caracterizando-o em moldes latinos como o patriarcado ocidental *patri-kiriárquico*, “dado que o conceito de ‘kiriárquia’ não só designa o ‘mando do pai’ mas designa também o reger do chefe, o amo, o dono e senhor, permite examinar criticamente as relações de gênero que operam dentro da sociedade, da cultura e da Igreja”⁷⁵.

A outra dimensão abordada pela ótica feminista é a ética, na qual Margarida Ribeiro

⁷³ TAMEZ, 1998, p. 50.

⁷⁴ TAMEZ, 1998, p. 56.

⁷⁵ AQUINO, M. P. Construyendo la mision evangelizadora de la Iglesia; inculturación y violencia hacia las mujeres. In: TEPEDINO; AQUINO, 1998, p. 69.

Brandão mostra a responsabilidade dos cristãos numa sociedade em que o mundo dos empobrecidos tem duas constantes: “os rostos de mulheres sós com seus filhos menores de idade, assim como o grupo mais numeroso; por outro, a afiliação à igreja na que participam as teólogas e teólogos como integrantes ativos e responsáveis”⁷⁶. Isso obriga à reflexão ético-teológica de mulheres e homens de fé que refletem criticamente sua experiência de vida à luz da fé e da Revelação.

Preocupada com a relação gênero e diálogo inter-religioso e cultural, Brandão se dedica à compreensão eco-feminista da vida de homens e mulheres, a quem cabe guardar e cuidar da terra, a partir de uma teologia que toma em conta a igualdade, a relacionalidade e a diferença, com o olhar voltado para o corpo feminino animado, com história e experiência, aberto ao mistério de Deus e visto como denominador comum da militância e da reflexão teórica dos movimentos feministas, tendo como referência

o tema dos direitos reprodutivos [que] não está restrito a meras considerações genéricas de ordem demográfica, mas que elabora uma visão da sexualidade como enigma, como experiência do sagrado e como experiência do mistério. O corpo das mulheres é o lugar privilegiado para simbolizar o enigma da sexualidade, mas este é insuficiente para defini-las como mulheres (...) frequentemente ocorrem situações críticas: como meninos e meninas que morrem por desnutrição e abandono, mulheres grávidas portadoras do vírus da Aids, aumento da gravidez na adolescência, excessiva medicação no corpo das mulheres, violência durante a gravidez e o parto, etc.⁷⁷

A teologia que abordaremos a seguir tem marcas de dor e resiliência.

3 A Teologia Negra

A influência da teologia negra no diálogo inter-religioso se origina em sua hermenêutica específica, a do grupo humano que foi explorado

de forma indigna por séculos e esteve associado à colonização do continente americano, e que depois da abolição da escravatura no Brasil – a etapa que estabeleceu a condição legal na sua longa luta por dignidade – começou o processo de tomada de consciência. “A identidade do negro é vital para uma tomada de consciência que o motive a lutar para libertar-se do atraso, da miséria e marginalização a que foi relegado historicamente”⁷⁸. No entanto, o que se tem da realidade do povo negro brasileiro até este momento ainda é certa cultura envergonhada, resultante de uma política cultural que inventou a falácia da democracia racial para disfarçar o racismo.

3.1 As origens históricas e o racismo

A escravização dos africanos (1518-1888) é uma instituição presente na maior parte das sociedades pré-modernas, defendida por Aristóteles com argumentos racionais, cujo debate só foi enfrentado pelo advento do iluminismo e da revolução industrial. Em todo o caso, o fim deprimente desta instituição está associado ao continente americano, com os últimos navios negreiros capturados em 1880 nos Estados Unidos, e a assinatura da lei áurea pela Princesa Isabel em 1888 que, por força política e econômica das elites, tornou o Brasil o último Império a aboli-la. E, ainda pior: a resistência das oligarquias brasileiras dificultou e retardou a vigência da lei promulgada.

O racismo contra os negros, que consolidou-se durante a vigência do tráfico de escravos e ainda subsiste de forma velada e assumida, infectou profundamente a alma de pessoas brancas, incluídos os europeus que viviam na América Latina e seus descendentes brasileiros, como uma doença que estabeleceu o sentido de *preto* no seu simbolismo psicopatológico, mesmo das que não estão cômicos dela⁷⁹.

De acordo com o contraste entre claro e

⁷⁶ BRANDÃO, M. L. R. Perspectivas em la etica teologica feminista. In: TEPEDINO, A. M.; AQUINO, 1998, p. 95.

⁷⁷ BRANDÃO, *Ibidem*, p. 96.

⁷⁸ NEVES, 1986, p. 15.

⁷⁹ FANON, F. *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt, 1985, p. 132ss; MARTIN, P. *Schwarze Teufel, edle Mobren*. Hamburg: Junius, 1993, p. 19-27 *apud* MOLTSMANN, J., 1997, p. 166.

escuro, dia e noite, luz e escuridão, no mundo branco, o mau, o mal e o ameaçador é simbolizado pelo 'preto'. O verdugo era um homem negro; Satanás é negro, preta é a sujeira e escuro o luto. Outras pessoas são 'enegrecidas [*angeschwarz*]' por meio do falatório maldoso, e até as crianças já brincam de 'Quem tem medo do homem preto?' As pessoas negras simbolizam para os brancos o irracional, o impulsivo, impuro, indomado e sensual, acima do qual devem erguer-se o autodomínio branco e a luz da sua razão. A *negrofobia* especial dos brancos, que não tem paralelo na relação com pessoas de tez vermelha ou amarela, é uma projeção das facetas divorciadas da própria alma e da angústia da culpa reprimida. Projetamos nos negros nossas próprias repressões do corpo, dos sentidos e impulsos, que tivemos de aprender com esforço desde o começo do mundo moderno mediante o autodomínio e o autocontrole, como foi ensinado às pessoas modernas pelos puritanos e os jesuítas (...) a libertação da doença do racismo e especialmente da negrofobia não pode ser encarada como algo secundário, mas requer uma espécie de psicoterapia coletiva dos brancos e nada menos que uma nova revolução cultural⁸⁰.

A perspectiva de Moltmann, além de considerar os aspectos antropológicos da constituição do racismo, agrega elementos de natureza teológica ao falar da repressão do corpo e da psique como constitutivos da educação para a dominação dos países europeus durante o processo de colonização na modernidade. Como um teólogo evangélico alemão que precisou superar o profundo sentimento de culpa por causa do nazismo, ele procurou entender a base psicológica na qual o racismo se constitui e se desenvolve.

Na sua forma concreta, o racismo sempre tem estes dois lados: de um lado, ele é um mecanismo psíquico de autojustificação e, de outro, um mecanismo ideológico de subjugação de outras pessoas. Desse modo, o racismo destrói a humanidade nos dois lados. O racista branco mostra um orgulho sobre-humano por sua 'raça' branca e, não obstante, está possuído por um medo inumano. Quem iguala o ser humano com o ser branco destrói

a sua própria humanidade. Por necessitar converter constantemente o seu medo em agressão contra outros, ele destrói também a comunhão com estes. Ele enxerga nas pessoas negras somente o 'preto', não vendo nos outros pessoas como ele próprio. A humilhação racista de outras pessoas, no fundo, é ódio mortal contra si mesmo⁸¹.

No caso do racismo brasileiro, as instituições assumiram o papel de gerar e manter um sistema de opressão e discriminação racial, expresso na obrigação do negro assumir a identidade nacional, ao mesmo tempo em que era excluído de qualquer processo decisório; e na negação de um espaço dentro do Estado, ao reforçar o poder político das classes dominantes através dos mecanismos de poder e de controle político, ao mesmo tempo que freavam as transformações estruturais da sociedade. O resultado, conforme o plano, era o reforço de uma política racista e discriminatória, que só faz sentido quando entendida como sistema ideológico conservador que serviu à "justificativa do colonialismo, da escravidão e da opressão, e é hoje a base ideológica da barreira contra a ascensão social do negro, do aborígine australiano e do indígena americano"⁸², explicando ainda hoje a negação do acesso aos bens materiais e espirituais dos demais grupos étnicos.

Essa postura discriminatória não se limitava à dominação sócio-econômica, mas estendia-se aos demais aspectos da vida.

No campo religioso a discriminação negra pode ser considerada sob dois momentos fortes: primeiro, o da evangelização, que em nenhum momento considerou os valores presentes nos cultos das comunidades negras. Na realidade usaram-se meios repressivos e discriminatórios para acabar com a religião negra. (...) Na sua maioria, as práticas religiosas negras mantiveram-se de maneira clandestina (...) segundo, o da reflexão teológica que sempre desconsiderou o ser negro nas suas elaborações⁸³.

A tomada de consciência do racismo é um processo lento, porque as resistências são

⁸¹ MOLTSMANN, J., 1997, p. 168.

⁸² NEVES, 1986, p. 68.

⁸³ NEVES, 1986, p. 22-3.

⁸⁰ MOLTSMANN, J., 1997, p. 167.

retroalimentadas por interesses de toda ordem. Para os negros – e para o conjunto da sociedade – a luta pela superação é sofrida, nutre-se da consciência do valor próprio, da luta para afirmar-se frente à hostilidade pré-estabelecida, da paciência diante das expressões mais patológicas, do sucesso e reconhecimento nas mais diversas áreas, especialmente no exterior. Até “no seio de diferentes Igrejas há uma progressiva tomada de consciência da transcendência que têm na reflexão teológica, na prática do culto e na tomada de decisões das comunidades os assuntos relacionados com o negro”⁸⁴. No entanto, como nas instituições que militam na área do simbólico, os negros tendem a evitar que outros os representem, preferindo eles mesmos se expressar, a partir da sua realidade.

A marca do racismo, trazida no processo colonial, tornada critério de escolha das populações para povoamento do território no processo imigratório e depois reiterada a partir da influência americana crescente a partir do pós-segunda guerra mundial, especialmente através da cultura de massa, interfere violentamente na formação da identidade do negro. A compreensão teológica desta situação das vítimas do racismo, de origens e com efeitos diferentes, mas o mesmo tipo de resultado pastoral, trará pelo menos uma exigência: o enegrecimento do teólogo, para que flua a sua profunda sensibilidade e partilha com os problemas da comunidade negra. “Só quem é negro sabe o que é ser negro na Afroamérica”⁸⁵.

A teologia negra inicia com a recuperação da “memória histórica – seja ao nível da crônica como expressão autêntica da manifestação do Reino, seja ao nível da hermenêutica, como instrumento de incentivo e direcionamento histórico e trans-histórico das lutas atuais (...) e exigirá a superação do ecumenismo branco, caracterizado pela sua formalidade e tolerância”⁸⁶. A mesma memória histórica que guarda os registros da dor, da dominação e da exploração é a que será acionada para a resistência, a expectativa de mudança, o esforço de transformação e a conquista de um

novo momento.

Os negros escravizados por séculos na Afroamérica praticaram diversas religiões, que abraçaram com autenticidade, sem abstrair da sua situação – mesmo com poucas condições para refletir e reelaborar – mas participando da luta de superação da opressão racista. Esse fato surge como determinante de que

entre as várias comunidades eclesiais que congregam negros na Afro-América, as mais pobres são as comunidades religiosas negras. São as mais expressivas igrejas dos pobres. Pobres nas suas gentes; pobres nas suas arquiteturas (terreiros, roças, barracões), lugares modestos; possuem uma hierarquia de serviços e não uma hierarquia marcada pelo poder. Não possuem, como nas igrejas católicas e protestantes, um passado e um presente comprometidos com as estruturas de poder. Recuperar uma autêntica hermenêutica bíblica – a partir da situação do negro se faz necessária uma nova leitura bíblica. A Bíblia é história de oprimidos para oprimidos que anseiam pela libertação. Para os negros, mais que para qualquer outro, salvação e libertação formam um todo único, indivisível⁸⁷.

Ao refletir sobre a condição do pobre, num contexto marcado por injustiça, dominação sócio-econômica e discurso de classe com fortes traços racistas, os teólogos da Libertação sofreram a influência da Teologia Negra, norte-americana, logo percebendo que não poderiam se ater apenas ao clamor político, mas identificaram o clamor religioso dos mais pobres, cuja presença mesma entre nós resulta da mais vergonhosa forma de exploração do trabalho humano, baseada na negação da dignidade humana essencial, cuja degradação moral e espiritual degenerou na patologia do racismo, impondo a esse segmento humano a condição de mais discriminado em meio aos oprimidos, que fez “do povo negro um dos mais pobres da nossa América”⁸⁸.

3.2 *Influência da Teologia estadunidense*

A tomada de consciência da negritude que dá

⁸⁴ NEVES, 1986, p. 28.

⁸⁵ NEVES, 1986, p. 30-1.

⁸⁶ NEVES, 1986, p. 31.

⁸⁷ NEVES, 1986, p. 31-2.

⁸⁸ NEVES, 1986, p. 40.

origem à elaboração da Teologia Negra, a partir da realidade brasileira, baseia-se na influência que a Teologia da Libertação sofreu da Teologia Negra, desenvolvida nos Estados Unidos, cuja maior expressão é James Cone. Este por sua vez reflete a crescente influência da militância política e da espiritualidade negra associadas aos nomes de Marcus Mosiah Garvey, Malcolm X e Martin Luther King Jr, análise em que sigo as informações de Jürgen Moltmann⁸⁹.

3.2.1 Marcus Mosiah Garvey – Líder do movimento *Black Nationalism*, na primeira metade do século XX. Nascido na Jamaica e descendente dos *maroons* rebelados, que podiam viver como diaristas nas *plantations* de brancos, além de conhecer a exploração de negros em Kingston, na Costa Rica e no Panamá. Sofreu a influência de Booker T. Washington, fundou a *Universal Negro Improvement Association (UNIA)*, criou o jornal *Negro World*, uma *African Legion* e a rota de navegação *Black Star Line*.

A Etiópia tornou-se sua primeira inspiração por ser uma nação livre e negra, único país africano que não tinha sido subjugado e colonizado, tomada como protótipo pelo movimento *Back to Africa*, vista como uma pátria livre. O sionismo de Herzl, que quis transformar Israel na pátria dos judeus e instância de defesa dos judeus ao redor do mundo. Quando Hailé Selassié I, antes chamado Ras Tafari Makonen, foi coroado Imperador da Etiópia em 1930, fez surgir na Jamaica o movimento religioso do rastafarianismo, que alguns identificavam com o cumprimento da mensagem de Garvey. Quando Mussolini atacou a Etiópia e Selassié fugiu para a Inglaterra em 1936, a escatologia messiânica de Garvey não se manteve, perdendo impacto com sua morte em 1940.

A tentativa de Selassié de edificar uma economia negra fracassaram, mas não os impulsos para uma nova auto-estima. Por isso passou a ser considerado Herói nacional na Jamaica. O movimento religioso dos rastafarianos tem perspectiva religiosa crítica, mantendo o sonho do retorno à África, divergindo cultural, linguística e

religiosamente dos opressores, adoram a Deus (*Jah*) e o que foi feito por aqui (*Jahmaica*), a terra prometida ou o céu na terra, em contraposição ao sistema da Babilônia, símbolo de velhas e novas formas de escravização do corpo e da alma. São conhecidos pela música *reggae* de Bob Marley e Peter Tosh.

3.2.2 Malcolm X – Representante dos negros pobres do norte dos EUA, filho de um pregador nacionalista batista que nunca assumiu uma comunidade e atuava na UNIA, de Garvey. A família foi expulsa de Lansing, Michigan, e, com a morte dos pais, as crianças se tornaram *state children* e foram distribuídas em famílias. “Terminei a oitava série em Manson, Michigan. Minha escola secundária foi o gueto negro de Roxbury. Minha faculdade foram as ruas do Harlem, e meu mestrado foi concluído na prisão”⁹⁰.

Moltmann começa o subcapítulo tratando do complexo de inferioridade que surge quando se é humilhado por senhores com o complexo da superioridade branca, comparando a experiência de prisioneiro de guerra: “a pessoa experimenta uma hostilidade contra a qual não pode defender-se; ela se esconde na concha de caracol do seu próprio interior e reage exteriormente com indiferença impassível; ela bloqueia suas energias vitais e conforma-se com o arame farpado e o trabalho forçado”⁹¹.

Conheceu os *Black Muslims* e converteu-se à *Nation of Islam*, de Elijah Muhammad, para quem os demônios eram brancos e Deus era negro, e os negros possuíam a verdadeira religião e cultura de Deus. A fé islâmica o ajudou no apreço por si mesmo e à auto-educação, superando a tentação da autodestruição. Deu continuidade à sua formação e, após a soltura da prisão, passou a participar do *Temple One*, de Detroit. Com o nome adotado, acolheu o nome africano que não conhecia e rejeitou o nome *Little* da condição de escravo, e o fato de ter sangue do homem branco que

⁸⁹ MOLTSMANN, J., 1997, p. 168-84.

⁹⁰ CONE, J. H. Martin and Malcolm and America: a Dream or Nightmare. New York: Orbis, 1961, p. 30. James Cone é um teólogo estadunidense, considerado o pai da teologia da libertação negra, professor no Union Theological Seminary e autor de *Black Theology and Black Power*.

⁹¹ MOLTSMANN, J., 1997, p. 172.

violentou sua avó, pelo que se odiava. Para a comunidade negra, Malcolm X significava que a solução do problema era a separação e não a integração, como queria Luther King Jr, e desta separação surgia a teologia que identificava a América com a Babilônia, sob o juízo de Deus. Desentendeu-se com Elijah Muhammad, por querer uma intervenção política logo, contra uma intervenção religiosa em 1970. Foi morto a tiros no Harlem ao discursar para uma multidão em fevereiro de 1965.

3.2.3 Martin Luther King Jr – Pastor batista norte-americano cuja pregação associava a condição de negro e estadunidense, criando possibilidade de integração dos negros na sociedade e do sonho de equiparação legal, amplamente divulgado em seu discurso em frente ao Capitólio, em agosto de 1963. “Queremos apenas a simples concretização do *American Dream*, um sonho que ainda está por ser cumprido, o sonho da igualdade de chances, de direitos, de propriedade, o sonho de uma sociedade em que as pessoas não são avaliadas pela cor de sua pele, mas pelo seu caráter, o sonho da irmanação de todas as pessoas, o sonho da América como terra dos livres e lar dos bravos”⁹².

Luther King Jr é característico de um grupo de negros que procuraram suas raízes na África e ali descobriram que são norte-americanos, ao mesmo tempo que indagam como é essa alma americana e se eles só se tornam norte-americanos sob as condições do mundo dos brancos ou se essa integração pode levar a um mundo de parceiros livres e igualitários. Sua trajetória o aproxima desse perfil de atuação. Filho de pastor batista, foi ordenado aos 18 anos, destacou-se no Crozer Seminary e na Boston University, tendo sua personalidade formada por essa família e igreja, e a influência do protesto não-violento de Gandhi, do personalismo filosófico de Brightman, da teologia cristã de Niebuhr, Tillich e Wieman, e da Fenomenologia do Espírito de Hegel.

Sua atuação crescente o levou a organizar

⁹² KING, C. S. *My life with Martin Luther King*. New York: 1969; LEWIS, D. L. *King: a critical biography*. New York: 1970; ERSKINE, N. L. *King among Theologians*. Cleveland: 1984, *apud* MOLTSMANN, J. *Op. cit.*, p. 176.

marchas pela liberdade, culminando na grande marcha dos negros para Washington em 1963 e, após 1965, as estreitas relações entre racismo, pobreza e militarismo na política norte-americana. A teologia torna-se o elemento articulador, destacando o direito de protestar pelos direitos – “Se estamos errados, a Constituição dos EUA está errada. Se estamos errados, Deus todo-poderoso está errado. Se estamos errados, justiça é uma mentira” – e relacionando-o com o cotidiano – “a violência destrói interiormente os violentos (...) liberta-os da sua autodestruição (...) produz inimigos” – e com as inter-relações globais, procedendo dos termos contextuais do sofrimento dos negros norte-americanos, mas referindo-se em termos universais à liberdade dos seres humanos.

3.2.4 James H. Cone – Teólogo que agregou diversas produções teológicas negras à interpretação que fez do *Black Power Movement*,⁹³ a partir de 1969, num programa que incluía: 1. a libertação da teologia branca, com seus temas e métodos; 2. a tomada de consciência da teologia cristã do sujeito; 3. a elaboração da teologia a partir da própria experiência de Deus e da vida. A Teologia Negra se autodefine como teologia dos oprimidos no contexto cultural branco.

Moltmann destaca a novidade da tematização teológica do sofrimento humano diante de fatos como a escravidão e de regimes discricionários como o *apartheid* na África do Sul. A negritude é vista como sagrada, um símbolo da presença salvadora e julgadora de Deus na história em favor dos oprimidos. “Onde está a negritude, aí está a opressão, mas onde está a negritude, está também Cristo, que se tornou negro para que se torne bom aquilo que aos olhos das pessoas é mau”⁹⁴, enfatizando que “o enfoque na negritude não significa que somente os negros sofrem como vítimas numa sociedade racista mas que a negritude é o símbolo ontológico e a realidade visível que melhor descreve o que significa opressão na América”⁹⁵.

⁹³ Cf. CONE, J. H. *Schwarze Theologie; eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung*. München-Mainz: 1971.

⁹⁴ CONE, 1971, p. 80.

⁹⁵ CONE, J. H. *A Black Theology of Liberation*. New York:

A negritude de Deus é sua identificação com os oprimidos – “devemos nos tornar negros juntamente com Deus” – como o povo de Israel no Egito e para o hino cristológico (Fl 2), no qual Cristo assumiu a forma de escravo, ou, como expressou Dietrich Bonhoeffer na cela da Gestapo: “somente o Deus sofredor pode ajudar”, razão pela qual “os cristãos ficam com Deus na sua paixão”⁹⁶. Parcialidade é caminho dialético para a universalidade do Reino. “Para Cone, Deus não pode ser incolor e daltônico, porque a história humana da violência não permite que ele seja neutro ou indiferente em relação a vítimas e algozes. Deus ama os humildes e derruba do seu trono os que praticam a violência. A renúncia liberal a falar da ira de Deus é errônea”⁹⁷.

Pragmática, a Teologia negra anuncia esperança para esta vida, dando à esperança o poder de participar do mundo e transformá-lo naquilo em que deve ser. A escatologia “‘não se deixa desencaminhar pela imagem dos portões de pérola e das ruas de ouro’ da Jerusalém celestial, ‘pois estradas terrenas em demasia estão cobertas com sangue negro’”⁹⁸. A exigência de que os brancos renunciem ao seu ser-branco como forma autosuficiente de existência humana e se arrisquem a criar uma nova humanidade. Só nos vemos a nós mesmos com os olhos daqueles que sofreram em nossa cultura e igreja, e nos identificamos com elas (Mt 25), para não precisar perguntar naquele dia: Senhor, quando foi que te vimos negro? A teologia negra nos aponta a tarefa contra os males do racismo que atormenta vítimas e algozes.

3.3 Teologia negra brasileira: impasses e urgências

A teologia negra brasileira e latino-americana, conquanto tenha partido de uma mesma raiz comum, tem desdobramentos diferentes. “Não há cultura, nem liberdade, nem igualdade sem homens. E a história do negro na América não se deve à existência das ciências políticas e religiosas, mas a um problema concreto e específico: a

escravatura”⁹⁹.

O encontro de seus próprios modos de expressão é concomitante com a tomada de consciência das populações negras, das heranças inegáveis das culturas africanas e da influência cristã do período colonizador, a partir do qual desenvolve uma espiritualidade em meio às condições objetivas de vida em que passou a viver após a abolição da escravatura. Nessas circunstâncias,

redescobrir a Deus tem significado, por um lado, lutar contra o racismo, recuperar a história contada com a perspectiva dos povos negros, redesenhar o rosto negro, livrando-o dos prejuízos impostos pela sociedade e introjetados pelos mesmos negros. Esse tem sido o trabalho realizado em conjunto com os grupos do movimento negro¹⁰⁰.

A Teologia negra latino-americana se entende como parte do movimento das teologias latino-americanas de libertação, que busca uma doutrina da revelação de Deus e se apoia nas experiências vividas pela comunidade negra. O grande obstáculo de sua elaboração ainda é a reelaboração existencial e espiritual do grupo, especialmente por causa da discriminação etnoreligiosa que continua sofrendo dentro do cristianismo. Seu maior desafio ainda é que

nestes contextos, ser negra e negro implica assumir um processo de construção de identidade. Num mundo que negou ao negro como ser humano, este foi levado a auto-negar-se para afirmar-se (...) A negritude nos leva a fazer teologia a partir da insurreição e da insubordinação. Rechaçamos o lugar que historicamente nos tem sido destinado. Este lugar de exclusão, também dentro do discurso teológico, lugar de protesto e reivindicação, lugar de manifestação e de encontro com uma divindade cúmplice, no caminho da libertação (...) Mas a tenaz resistência negra e feminina foi capaz de guardar essa experiência da cumplicidade divina. Recuperar esses pedaços de Deus,

1970, p. 29.

⁹⁶ BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 470.

⁹⁷ MOLTSMANN, 1997, p. 182.

⁹⁸ MOLTSMANN, 1997, p. 183.

⁹⁹ NEVES, 1986, p. 136.

¹⁰⁰ SILVA, S. R. L. *Secreto y Sagrado. Revelación y teología negra*. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. *Por los muchos caminos de Dios III*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 33.

juntar esses restos e buscar dar-lhe uma forma, um rosto ou vários rostos. Juntar esses pedaços da experiência de Deus é também recuperar nossos pedaços, juntar fotos desbotadas, rasgadas, emendar histórias descontinuadas, dar-lhe sentido... sentido de vida.”¹⁰¹

Isso torna a negritude mais que a condição étnica, cultural e sócio-econômica desse grupo humano – a maior parte da população brasileira – fazendo dela um lugar de revelação e encontro com Deus. A forma da recuperação desse discurso exige um retorno às experiências sofridas dos povos destinados desde o início à inexpressão, que só recentemente conseguem reelaborar os séculos de indiferença da sociedade, escapar à cilada de ter seus representantes se destacando em áreas pontuais e exóticas, e conquistar poder, paulatinamente, nas últimas décadas e consolidado muito recentemente.

Se trata de um Deus diferente, um Deus com nosso rosto, que estava presente na história negra, história de sofrimento e dor, de resistência e esperança. Não estou bem segura se é Deus ou Deusa. Essa experiência do Deus-Deusa cúmplice, estava guardada no mais profundo da história do povo negro. A cumplicidade de Deus nos chegou aos afro-descendentes através da religião oficial, o cristianismo. Mas essa Divindade se ocultou melhor nos costumes e tradições populares e nas religiões negras. Vendo atentamente a história, a cotidianidade, nos encontramos com faíscas divinas dessa tradição, que embora despedaçadas, fragmentadas, guardam o sentido profundo de uma experiência original e particular de Deus¹⁰².

Incapazes de acolher essa experiência religiosa de construção de vida e reservar-lhe um espaço legítimo de expressão, e assim contribuir na elaboração da sua espiritualidade, as igrejas cristãs latino-americanas ligadas às matrizes europeias e estadunidenses, ao se tornarem indiferentes, deixaram escapar essa riqueza cultural e religiosa, contribuindo para a formação do atual espectro sócio-religioso das nossas sociedades, na quais

essa história da salvação negra está guardada e cultivada de modo especial nas religiões afro. Se trata da experiência religiosa dos antepassados negros. São como um manancial, água de vida que brota, alimentando diferentes rios e experiências na vida cotidiana do povo negro e também dos não-negros. Na realidade brasileira, essas experiências são vividas nas comunidades de *axé*, nos terreiros. (...) Para as negras e os negros que buscávamos resgatar nossa identidade e história, esse tem sido um espaço da revelação de Deus. Este lugar, historicamente, tem possibilitado ao povo negro passar de uma identidade e história negada a uma identidade e história reafirmada. Nesse sentido, não cabe dúvida que as religiões afro foram um importante espaço de resistência, que guardou a dignidade negra e que manifestou a cumplicidade do Deus da vida¹⁰³.

A situação mais danosa para o cerne da mensagem do cristianismo no contexto latino-americano foi a postura de apoio e legitimação da instituição da escravidão, em comunhão com o modelo sócio-econômico e político vigente, que lhe assegurava vantagens e perspectivas de futuro, acabou por assumir a visão da sociedade escravista, sem poder contestar o mecanismo de dominação que negavam, destruíam e eliminavam os elementos culturais e religiosos que os vinculavam à sua história, seu passado e suas raízes africanas. Um ambiente de completa falta de proteção e amparo a homens, mulheres e seus filhos, além dos anciãos e doentes, abandonados à própria sorte pelas elites econômicas até o momento derradeiro. Foi nesta situação de extrema fragilização da condição humana, sem qualquer seguridade ou instrumento legal a que recorrer, que “os terreiros foram na prática lugares de promoção de vida, dignidade, de vida comunitária e de organização social, de luta pela transformação das estruturas e das relações pessoais”¹⁰⁴ para as populações escravizadas.

No Brasil Colônia, se experimentou a destruição da identidade pelo desmembramento dos grupos familiares, que

¹⁰¹ SILVA, 2006, p. 33-4.

¹⁰² SILVA, 2006, p. 35.

¹⁰³ SILVA, 2006, p. 36.

¹⁰⁴ FRISOTTI, H. *Beber no poço albeio*, apud SILVA, S. R. L. 2006, p. 36.

como resultado ocasionava a dispersão da comunidade-família negra. Nessas circunstâncias, os negros buscaram outras modalidades de família como o casamento consensual, o parentesco amplo e a instituição de madrinhas e padrinhos socialmente reconhecidos como familiares¹⁰⁵.

A dificuldade permanente de construção da identidade no presente, de sua certificação nas condições humanas, de suas codificações mínimas para qualquer forma de registro histórico, torna possível engendrar pela via da religião, das etnias e dos sítios arqueológicos que registram sua presença – as poucas fontes de registro que escaparam à desmemória, produzida por pessoas brancas, das igrejas cristãs europeias e estadunidenses para o ocultamento desse crime de lesa humanidade – do qual surge certa anomia cronológica que permita reencontrar os que lhes foram arrancados, recuperar os fragmentos de expressão de sua presença, resgatar os mais parcos sinais de sua existência e as relações básicas de paternidade e maternidade. A religião possibilitou a compreensão de que

os antepassados não estão somente atrás, no passado. São parte da comunidade na atualidade. Continuam sua história no hoje de nossas histórias. Estão presentes no início de cada culto. Nenhuma cerimônia se realiza sem que eles sejam convocados. A eles está dedicado um lugar especial, uma casa em cada terreiro. Somos herdeiros e herdeiras dos antepassados... Assumimos heranças espirituais como forma de cumprimento e realização da continuidade da grande família. Também as preces, as orações, a vivência da sabedoria dos que já não estão presentes em forma corporal, é uma maneira de assumir a história¹⁰⁶.

A tradição litúrgica surgida do encontro das culturas africanas com a realidade latino-americana e brasileira, em circunstâncias trágicas, fez com que os descendentes da etnia negra descobrissem nos Orixás um Deus que se envolve em sua realidade, os acompanha, dança, come com eles, se manifesta em seus corpos e assume sua cotidianidade.

Por influência das religiões africanas em que os Orixás e Ancestrais não vivem num reino metafísico, mas sim nos rios, mares, árvores, bosques e na morada própria dos vivos, os santos católicos desceram de suas alturas para conviver com seus protegidos e participar das suas lidas terrenas: as injustiças sociais, a miséria, a fome, a prostituição, a doença e o amor. Erguem-se altares familiares e, não havendo um lugar próprio privativo, os santos são levados junto ao corpo em forma de imagens, cruzeiros, medalhas ou escapulários. São vistos e ouvidos no pátio, atrás das portas, debaixo das almofadas. O número de aparições não só da Virgem como também do rosto do Senhor em árvores, pedras e montes, vivos ou sangrantes, algumas delas aceitas pela Igreja como revelações 'reais', são um testemunho indiscutível da influência da mentalidade mágico-religiosa dos africanos e indígenas no acervo pagão dos crenes romanos, peninsulares e anglicanos¹⁰⁷.

Nesse contexto de luta pela subsistência física e espiritual consolidou-se essa concepção de presença da divindade na espiritualidade, dentro das limitações e contingências de vida dessas populações, nas quais se desenvolveu a compreensão de que a

comida é parte dos ritos das diversas religiões. No caso das religiões afro, particularmente do Candomblé, a Divindade come. A comida é lugar de encontro do divino com o ser humano. Alimentar ao Orixá é na realidade alimentar a si mesmo, alimentar a força que nos habita, fortalecer o corpo, o espírito, a relação com a natureza e com a comunidade. Compartilhamos as comidas com a divindade. Se pode dizer que os Deuses comem o que as pessoas comem¹⁰⁸.

A flexibilidade litúrgica da expressão dos ritos das religiões de origem africana facilitou a disseminação dos seus cultos e mesmo sua vivência cotidiana pelas populações escravizadas. Disso resulta também que sua compreensão de "Revelação é processo permanente, inconcluso. É surpresa manifestada em cada esquina. Surpresa e

¹⁰⁷ NEVES, 1986, p. 134.

¹⁰⁸ OSÚN EYIN, Pai Cido de. *Acaçá – onde tudo começou*, história, vivências e receitas das cozinhas de Candomblé. São Paulo: Arx, 2002, p. 52 *apud* SILVA, S. R. L. 2006, p. 38.

¹⁰⁵ SILVA, 2006, p. 37.

¹⁰⁶ SILVA, 2006.

susto... a revelação é parte de um movimento dinâmico e criativo, um exercício de romper barreiras, traspasar fronteiras e acolher a Deus/a em suas diferentes manifestações”¹⁰⁹.

Um balanço da Teologia Negra mostra que ela tem transcendido as fronteiras artificiais da cor e trazido uma interpelação para a teologia cristã, partindo da raiva e buscando a justiça, articulando as preocupações e a situação séria e difícil daqueles que sofrem privações por causa da etnia, sobretudo na tradição cristã ocidental, que tem retratado Cristo como um homem branco, que respalda uma condição de privilégio. Eruditos negros como James Cone, Cornell West, Delores Williams e Alice Walker têm ajudado teólogos a desenvolver uma nova consciência da história, a formar uma cristologia da experiência negra – em que Cristo é identificado com os oprimidos por causa da sua raça, capaz de empatizar com a experiência negra histórica de exclusão e falta de poder – mas ainda não tem discutido outras questões do diálogo inter-religioso. Ainda enfrenta valentemente a luta para ser reconhecida e tomada seriamente pelas demais comunidades cristãs¹¹⁰.

4 A Teologia Indígena

Estudar o significado da Teologia indígena é adentrar um terreno lembrando que precisamos seguir a orientação bíblica de tirar as sandálias dos pés¹¹¹, qualquer que seja o campo de pesquisa em que nos movermos. Seja a história desses povos, a exegese dos textos sagrados, a análise política dos documentos da colonização espanhola, a elaboração sistemático-filosófica e a pastoral, vistos pela Coroa Espanhola como *Servicio de Dios y Su Majestad*, não podemos esquecer o *mea culpa* histórico, o olhar respeitoso sobre esses grupos humanos, sua cultura, suas sociedades e sua religiosidade.

Para entender o impacto e o legado dessa

¹⁰⁹ OSÚN EYIN, 2006, p. 40.

¹¹⁰ GILLIS, 1993, p. 86-92. Chester Gillis é catedrático de Estudos Católicos do Departamento de Teologia e Diretor do Programa sobre Igreja e Diálogo Inter-religioso no Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs. É professor no Georgetown College e especialista em Igreja católica nos EUA.

¹¹¹ Êxodo 3,5.

teologia para a espiritualidade, a cultura e a hermenêutica em nosso continente, vamos buscar entendê-la a partir de seu surgimento na colonização espanhola, o processo de confronto e dominação que a teologia indígena chama de *Luta de Deuses*, para explicar a justaposição, a sobreposição e a substituição, passando a elaborar as demandas da hermenêutica da alteridade e do pluralismo e diálogo inter-religioso.

4.1 O surgimento na colonização espanhola

A teologia indígena encontra seu nascedouro no processo conhecido como a colonização espanhola da América e resulta do esforço dos povos originários para conviver com a derrota militar, a dominação cultural, a reestruturação social e a imposição religiosa. Esse modo da fé buscar conhecimento “está configurando hoje como um modo de fazer teologia na Igreja; e consiste em pensar as coisas de Deus e as nossas coisas mais profundas, não só no esquema gnoseológico do ocidente, mas nas categorias de conhecimento surgidas de nossa cultura e tradição religiosa própria”¹¹². O seu *proprium* é o amálgama que conseguiu elaborar com os elementos que já possuía e os trazidos pelos soldados, administradores, comerciantes e religiosos europeus. Ao voltar a esse tempo, vemos que

a categoria *indígena*, certamente é uma imposição vinda do exterior, que nos mascarou encobrendo nossa identidade originária. Mas, depois de 500 anos, também nos tem irmanado na dor, na resistência e na elaboração teológica, dando pé a que afluem as convergências sociais, culturais e religiosas entre os distintos povos do Continente submetidos à opressão, mas desejosos da libertação¹¹³.

Até o processo de colonização, os povos da América desenvolveram conceitos e práticas celtas e pastorais por mais de 30 mil anos, através de “processos teológicos de profundo conteúdo humano e espiritual, que deram sentido a sua vida largamente nômade, em parte sedentária,

¹¹² LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. *Teología India*; antología. Cochabamba: UCB, Guadalupe, Verbo Divino, 2000, p. 7.

¹¹³ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 7.

e também urbana. Essa sabedoria indígena, decantada por séculos corridos através da vida, continua inspirando o caminhar dos atuais indígenas¹¹⁴, na verdade um conjunto de saberes que integram a riqueza espiritual de toda a humanidade.

Essa sabedoria milenar é a que se soma à experiência, cultura e presença missionária europeia dos últimos 500 anos que, segundo o sacerdote indígena zapoteca López Hernandez, subsiste em sua tarefa de “comunicar o gozo de saber que Deus está no meio de nosso povo e que Ele/Ela leva adiante um projeto de vida para todos”¹¹⁵, como aprenderam dos processos teológicos elaborados no transcurso da etapa anterior, composta do longo caminho palmilhado pelos povos originários.

Na época da chegada dos colonizadores, havia um ambiente propício por parte dos povos originários da região,

não só pela expectativa do retorno de Quetzalcóatl, mas porque nossos povos haviam elaborado esquemas culturais e religiosos que permitiam a inter-relação em todos os aspectos, incluído o religioso, entre povos diferentes. Havia a consciência de que existiam muitas modalidades de entender a vida e de entender a Deus, que podiam somar-se em conjuntos polissintéticos. O Deus cristão podia sentar-se, sem nenhum problema na esteira dos nossos povos. Para eles era perfeitamente compatível. Assim o estabeleceram nossos teólogos aos missionários no famoso *Diálogo de los Doce* (1525). Sem embargo, da parte dos europeus não havia a mesma atitude dialogante. O haver ganho a guerra lhes dava a certeza de que seu Deus era o único Deus verdadeiro. E em consequência o Deus indígena devia ser aniquilado. Isso foi o que estabeleceram ao fim do suposto *Diálogo*¹¹⁶.

Em contato com esse testemunho, podemos perceber as raízes do que hoje chamamos diálogo inter-religioso é a proposta da fé cristã trazida pelos colonizadores, imposta pelas armas, sustentada pela força da cultura ocidental, que se

entendia superior e disposta a tolerar a crença inexpressiva, podendo no máximo ser chamada de monólogo religioso. A fé dos povos originários defronta-se de forma dramática com a arrogância teológica europeia, articulada com as forças militares, políticas e comerciais.

A reação mostrou submissão, estratégia de sobrevivência e autonegação.

Houve nas comunidades aqueles que interiorizaram as consequências da evangelização intolerante. E aceitaram enterrar para sempre suas antigas crenças, com a intenção de sobreviver à hecatombe da conquista. Seu argumento foi pragmático: ‘*Se têm matado a nossos deuses, que ao menos nós não morramos*’. Atualmente há irmãos que assim entendem sua conversão ao evangelho e sua pertença à Igreja. Já não querem saber nada do mundo religioso indígena, pois sua opção vital é a aceitação dos esquemas da sociedade envolvente¹¹⁷.

Houve os que não entenderam a intolerância, os que se submeteram e os que reelaboraram sua fé, hibridizando elementos de religiões distintas.

Sem embargo, a maioria dos antepassados não compreendeu o racionamento da intolerância e jamais o tomou a sério. Simplesmente ajustaram sua elaboração teológica às margens da ação que lhes permitiu a sociedade colonial e sua situação de vencidos. E seguiram adiante com a vida, fazendo elaborações e reelaborações de seus esquemas de compreensão de Deus e da vida. É o que teve por resultado o que agora chamamos Teologia Indígena, em suas múltiplas manifestações¹¹⁸.

Esse processo de adaptação teológica de culturas milenares exigiu uma hermenêutica elaborada, chamada a Luta de Deuses.

4.2 Luta de Deuses, justaposição, sobreposição, substituição

Diante da intolerância religiosa expressa no trabalho missionário cristão provocou a chamada luta de Deuses, na qual negava o caráter divino das entidades chamadas deuses e deusas pelos avós e

¹¹⁴ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 8.

¹¹⁵ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 25.

¹¹⁶ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 47.

¹¹⁷ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 48.

¹¹⁸ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 48.

afirmava que o “Deus indígena não era Deus, mas Satanás que os havia enganado, apresentando-se em forma divina” e os indígenas,

com a mesma teimosia, replicaram que, em vista das obras dos espanhóis, na realidade seu deus era o Ouro, a quem rendiam demanda absoluta e pelo que haviam deixado tudo e impunham penalidades para buscá-lo naquelas terras. Esse Deus Ouro os havia enlouquecido, fazendo-os capazes dos piores crimes para conseguir obtê-lo. Pelo que os líderes indígenas começaram a recomendar ao povo que entreguem aos espanhóis todo o ouro que houver, para ver se com isso se aplacavam¹¹⁹.

Essa situação provocou atos de rebeldia de indígenas que sofreram com o fechamento da sociedade colonial, renunciaram ao Seminário, voltaram a seu povo, retomaram seu nome indígena e incitaram seu povo contra os espanhóis, dizendo que eram enviados do demônio e que o Deus indígena dos antepassados era o verdadeiro. A Inquisição perseguiu, prendeu e executou de maneira exemplar parte da elite pensante, diante das comunidades. O saldo final foi ruim para a Igreja, que perdeu a possibilidade de se inculturar no meio indígena, mas terrivelmente cruel para os povos indígenas. A partir de determinado momento a intolerância foi abandonada pelos dois grupos, buscando-se formas abertas ou clandestinas de convivência pacífica que, a partir de então, conformaram a alma do continente.

A justaposição religiosa, a segunda expressão do conflito, era aquela em que os povos acumulavam conquistas espirituais, assim como as materiais através da soma e não da diminuição. Com esse raciocínio, assumiram o cristianismo sem se reduzir à sua aceitação mimética, mas incorporando elementos, consciente e criticamente. No plano religioso, aproveitaram as formas mais antigas do período do nomadismo e foram pondo formas mais novas de entender e viver a experiência de Deus. Como isso não era uma dificuldade, podiam participar respeitosamente dos atos de culto cristão, dizendo sim a tudo que se dizia, parecendo ter abandonado

as crenças antigas. Mas ao lado da prática oficial mantinham a religiosidade própria.

A terceira relação das duas espiritualidades é chamada sobreposição, cuja expressão era arrasar, derrubar templos e manifestações religiosas indígenas, em seguida punham em cima ou em primeiro plano alguma expressão marcadamente cristã, como um templo, uma cruz ou um santo. De modo que o se realizaria daquele momento em diante não estaria ligado a uma divindade indígena, mas ao Deus cristão. Os indígenas logo assumiram a metodologia através da participação dos avós, plasmando neles seu pensamento religioso e enterrando nos altares e nos muros as imagens da religião indígena.

Os métodos da justaposição e sobreposição foram propiciando, com o passar dos anos, a substituição de uns símbolos por outros. Diante da convicção de que não havia oposição entre a fé cristã e a fé indígena, o mesmo símbolo poderia ser tomado como de uma religião ou de outra. Ao serem cobrados pelos espanhóis adotam os santos e a Virgem, que passaram a ocupar as manifestações divinas da terra, da chuva, da fecundidade e da solução de problemas da vida, na cultura indígena.

Por fim, chegaram aos processos de síntese de ambas as abordagens. O primeiro esforço estruturado foi o *Seminario Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco*, no México, cujo primeiro texto de Teologia Indígena ficou conhecido como *Nican Mopohua*, trazendo o relato das aparições da Virgem de Guadalupe, a partir de um símbolo cristão com passagem pela inculturação espanhola-mourisca, em que se recriam as crenças indígenas em harmonia com o Evangelho de Cristo¹²⁰.

López Hernández conclui que a inculturação do evangelho implica superar os esquemas colonialistas de evangelização para entrar em cheio na implementação de atitudes permanentes de diálogo respeitoso com as culturas e expressões das religiões dos povos indígenas, tendo acesso às riquezas humanas e espirituais acumuladas por séculos.

¹¹⁹ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 48.

¹²⁰ LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p. 48-56.

4.3 Dor, sofrimento e resistência

A perspectiva de Gonzáles, Pliego e Bereian a respeito da reação indígena ao processo de colonização na América do Sul – dominação cultural, ocupação do solo e exploração de riquezas – é mais cética e sem esforços para acomodar situações que a de López Hernández. Eles entendem que a conquista dos povos que viviam há cerca de 12.000 anos ao redor dos Andes provocou desarticulações de toda ordem para os povos indígenas, claramente tidos como os vencidos. O cataclisma inicial, que se prolonga por séculos foi marcado por um período de aculturação, de colaboração com o espanhol e de assimilação ao sistema dominante, com impacto avassalador sobre as sociedades e cultura próprias. As respostas que surgiram da população indígena podem ser tipificadas de quatro modos.

A primeira é uma atitude de resistência, confronto e a adoção de um comportamento que chamam de rebeldia latente e se caracteriza como

uma atitude rebelde de reivindicação das divindades próprias. Devido fundamentalmente à vinculação do catolicismo com o sistema opressor, haveria uma correspondência entre a evangelização e a política de dominação da Coroa. Quando já não foi possível a resistência direta, se optou pela crença e a prática religiosa clandestina, o que constitui uma rebeldia latente.¹²¹

Para garantir a sobrevivência, a segunda atitude foi a de total capitulação, através da

submissão e integração à atividade colonial. Isto ocorreu em lugares onde a destruição das antigas crenças e a aculturação foram muito profundas. O indígena se embranquece e passa a formar parte da organização imperante, situando-se na base inferior da pirâmide social. Contribui a este processo o sistema de produção da época, baseado na *mita* e na *encomienda*.¹²²

Para alguns povos houve a possibilidade de resistir à estratégia colonial ou a fuga para a selva, a terceira, sem se opor à imposição religiosa, pela

resistência ativa à ordem colonial, com conotações messiânicas. Uma forma de resistência supôs a luta direta para preservar a soberania territorial e manter intactas a organização social e as crenças ancestrais, como teria sido o caso dos mapuches, que habitavam a região da Araucania. Outra forma foi a fuga do controle espanhol, pelo qual muitos grupos indígenas optaram por internar-se na selva. Também muitos grupos que num começo intentaram preservar os valores e crenças tradicionais, optaram logo por não se opor diretamente ao catolicismo, senão aceitar sua doutrina, mas reivindicar, valendo-se de seus símbolos, aquilo do que haviam sido despojados.¹²³

A quarta vale-se do sincretismo, lutando para manter as crenças ancestrais e não aceitar integralmente o novo. Para tanto é preciso uma atitude de

submissão parcial, aceitando o cristianismo, mas assegurando a manutenção de crenças ancestrais por meio do sincretismo. A maioria das vezes o que ocorreu foi que, com a destruição da ordem social e moral pré-existente, se acabou também com sua possibilidade de reprodução. Portanto, o indígena foi aceitando, com distintos graus de motivação, as novas crenças e cultos, dando origem a um sincretismo religioso, que não desfaz totalmente o corpo de crenças anteriores e nem tão pouco aceita o novo totalmente.¹²⁴

A compreensão desta estratégia é fundamental porque ela vai se perpetuar na atitude dos povos oprimidos do continente para lidar com os poderes, chegando mesmo a ser uma marca do enfrentamento de forças políticas, econômicas e religiosas, estando os sujeitos dentro das estruturas ou agarrado apenas à sua cidadania, mas desenvolvendo o que vamos ver a seguir.

¹²¹ GONZÁLEZ, R. E.; PLIEGO, M.; BEREIAN, F. La conversión de Jesús a la fe originaria andina. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Por los muchos caminos de Dios III*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 43.

¹²² GONZÁLEZ; PLIEGO; BEREIAN, 2006, p. 43.

¹²³ GONZÁLEZ; PLIEGO; BEREIAN, 2006, p. 43-4.

¹²⁴ GONZÁLEZ; PLIEGO; BEREIAN, 2006, p. 44.

4.4 Hermenêutica da alteridade

A dificuldade de falar de alteridade num continente como a América Latina é determinada pelo histórico de missão associado aos empreendimentos das colonizações portuguesa e espanhola. A esse fator histórico, acresce-se o fato da atividade missionária ter sido desenvolvida na esteira do processo colonial e explorador, das riquezas naturais e do trabalho de homens e mulheres, negros/as e indígenas.

A civilização cristã que se desenvolveu nessas plagas foi construída a partir da arrogância no trato, da imposição da cultura e do anúncio do Evangelho como estratégia para seduzir e explorar a mão de obra no empreendimento de ocupação territorial, em moldes militares e com vistas à exploração das riquezas. Por isso a instituição eclesial, associada – em diversos momentos e graus de intensidade, de forma direta ou indireta – como legitimadora do empreendimento, ainda têm sérias dificuldades de lidar com conceito de alteridade. Mesmo 500 anos depois.

Ao mesmo tempo, a consciência, mesmo tardia, ainda é perpassada por diferentes formas de relação com os poderes. O teólogo Paulo Suess analisa a estratégia perguntando pelos interesses e, a julgar pelo tema, a dificuldade, que se amplia quando se trata do diálogo inter-religioso.

O pluralismo religioso vai acompanhado por práticas e reflexões sobre o plural. Esse pluralismo da prática e reflexão missionária e missiológica tem muitos nomes: diálogo inter-religioso e macro-ecumênico, ecumenismo e missão *ad gentes*, teologia das religiões e teologia da missão. O mesmo cristianismo e/ou catolicismo se tornaram fenômenos plurais. Neles convivem, sob o teto da mesma fé, práticas pré-modernas e coloniais com práticas e teologias que assumiram os pressupostos político-filosóficos da modernidade ou da pós-modernidade. Com teologias da libertação co-existem, muitas vezes na mesma Igreja, com teologias da prosperidade, umas apelando ao sujeito adulto do pobre, e outras tutelando os mesmos pobres com a providência divina¹²⁵.

¹²⁵ SUESS, P. Pluralismo y misión; por una hermenêutica de

A denúncia de Suess é significativa para compreendermos a desconfiança das populações herdeiras do processo colonizatório, quando foram desconsideradas por causa das relações de apego ao poder, que justificaram as estratégias para sua manutenção. Tanto os índios à época, quanto as grandes massas na atualidade, percebem a estratégia e se defendem usando o recurso de uma fé plural. Para ele

o povo herdou dos índios a alquimia de sua sobrevivência, ao mesmo tempo catequizados e colonizados; homenageia seus anjos da guarda e respeita seus demônios; sabe como pode ser útil acender uma vela a Deus e outra ao diabo. Para o povo, na loucura desta cidade, o pluralismo das religiões não é problema. Aponta em direção ao fato das múltiplas resistências, curas e milagres. Uma religião não dá conta da multiplicidade dos males.¹²⁶

E cita o narrador Riobaldo, de *Grande Sertão: veredas*

Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca.¹²⁷

Conclusão

Esse levantamento das contribuições hermenêuticas de movimentos teológicos marginais é um mosaico multicolorido de

la alteridad. In: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, Marcelo, org. *Por los muchos caminos de Dios IV*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 62.

¹²⁶ SUESS, 2006, p. 62.

¹²⁷ GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 32. “João Guimarães Rosa (27.06.1908-19.11.1967), médico e diplomata, foi um dos mais importantes escritores brasileiros de todos os tempos”.

teologias, culturas, influências das origens e as resultantes dos sofrimentos pelas quais passaram os povos latino-americanos na elaboração de suas experiências de fé em diálogo.

A experiência de transição de paradigmas implica em discussão sobre as novas bases de experiência religiosa e suas formas de expressão, no mais das vezes convivendo com expressões institucionais dos antigos paradigmas. Quando os elaboramos tomando por base um pluralismo assimétrico, diminuimos a margem de erro na interpretação da fé do outro, ao mesmo tempo que admitimos os limites e as expectativas em relação à abrangência da nossa fé. Se assumimos o compromisso de diálogos religiosos respeitosos e convictos, laboramos em parâmetros reais. Podemos assumir que diálogos se tornam cada vez mais sérios à medida da sua necessidade.

De uma perspectiva teológica ancorada na interpretação bíblica e secundada pela Tradição, lançamo-nos à leitura da Teologia da Libertação, da Teologia Feminista e da Teologia Negra, como teologias marginais – no sentido de não oficiais – à busca das suas experiências e dos subsídios a serem considerados numa teologia do diálogo inter-religioso.

Da Teologia da Libertação (TL) buscamos o significado prático da Opção Preferencial pelos Pobres, nas diferentes formas como foram assumidos nas igrejas latino-americanas, especialmente na Igreja Católica Romana através das Comunidades Eclesiais de Base e dos seus ininterruptos Encontros Intereclesiais. As comunidades de fé que orientam sua prática pelos postulados da TL nos têm ensinado que os pobres não têm poder expressivo, mas são reais, pensam, sentem e oferecem experiências ‘perigosas’ para os teólogos. Sua prática teológica é rica, popular, influente, bem firmada intelectual e academicamente.

Da Teologia Feminista (TF) aprendemos a desmascarar a retórica partidária masculina. Ela se expressa através das correntes ética e estética, que coincidem na promoção da plena dignidade da mulher diante do patriarcado como sistema político-cultural-social de dominações-submissões.

A TF se assenta na memória subversiva, capaz de lembrar o sofrimento e ativar a esperança. É elaborada por mulheres que mantêm os olhos nas mulheres mais pobres, consideradas modelos de fé, movidas pela esperança que só entende o mistério quem se dispõe a compreender as dores do mundo.

A TF tem a responsabilidade de refletir sobre os desafios trazidos pela modernidade, observa Lipovetsky. Lembra como era estimulante pensar nas mudanças radicais da condição feminina há algum tempo e conclui como algumas funções têm se invertido hoje. Diante disso discute se

é a continuidade relativa das relações sexuais o que aparece como o fenômeno mais enigmático, mais rico em consequências teóricas, mais capaz de nos fazer entender a nova economia da identidade feminina nas sociedades da igualdade. Pensar na ‘invariação’ do feminino se tem convertido, paradoxalmente, na questão-chave que confere todo seu sentido ao novo lugar das mulheres no seio das sociedades que se regem pela mobilidade permanente e a orientação em direção ao futuro¹²⁸.

Após constatar que, em diversos lugares e atribuições do feminino, correm perigo, conclui que

no conflito que opõe dinâmica igualitária e lógica social da alteridade dos sexos, a primeira não prevalece sobre a outra, mas ambas triunfam em uníssono. Modernidade democrática: não intercambialidade das relações sexuais mas reconstrução dos desvios diferenciais mais sustentados, menos redibitórios, não diretivos, que já não constituem obstáculo algum ao princípio da livre disposição de si.

A época da mulher sujeito conjuga descontinuidade e continuidade, determinismo e imprevisibilidade, igualdade e diferença; a terceira mulher tem conseguido reconciliar a mulher radicalmente nova e a

¹²⁸ LIPOVETSKY, G. La tercera mujer. PORTUGAL, A. M.; TORRES, C., ed. *El siglo de las mujeres/ Ediciones de las mujeres*, (28): 30, 1999.

mulher sempre repetida¹²⁹.

Da Teologia Negra (TN) haurimos a necessidade da identidade para a tomada de consciência. Percebemos como a negrofobia resulta do racismo, essa ideologia colonial, escravagista e opressora. A leitura estética nos assegura que os templos construídos pelos negros são os mais pobres, quaisquer que sejam as igrejas a que pertencem. A TN brasileira e latino-americana são devedoras dos passos iniciais dados nos Estados Unidos e, a partir de sua caminhada, se dispõem à reelaboração espiritual e existencial, abrem-se à experiência de um Deus cúmplice com suas lutas, evocam a memória dos seus antepassados e experimentam a comensalidade como um lugar de encontro.

E, por último, da Teologia Indígena (TI), presente de forma subliminar – mas real – na prática religiosa latino-americana, guarda a espiritualidade e a riqueza humana dos povos originários, dos quais algumas culturas sobreviveram à derrota militar e à dominação cultural, social e religiosa. Ao hibridizar elementos das religiões e culturas, a TI contribui para o diálogo inter-religioso.

A hermenêutica da alteridade, hauridas das religiões e culturas dominadas, se nutre dessas teologias periféricas que tornaram-se elementos centrais para a compreensão das eclesialidades latino-americanas diante do diálogo inter-religioso.

[Recebido em: outubro de 2011.
Aceito em: novembro de 2011].

¹²⁹ LIPOVETSKY, 1999, p. 31-2.