

A dimensão política da Teologia Protestante da Libertação

Claudio de Oliveira Ribeiro ¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i32.42744>

Resumo: O texto apresenta os resultados de pesquisa sobre aspectos teológicos enfatizados por círculos protestantes no contexto da Teologia Latino-Americana da Libertação como a relação entre fé e política, a responsabilidade social cristã, a perspectiva ecumênica, a primazia da graça, a crítica profética em relação às formas idolátricas no campo sociopolítico e econômico e a eclesialidade de comunhão e serviço. Esse quadro está organizado em dois momentos. O primeiro deles privilegia a contribuição da primeira geração de teólogos da libertação, com suas correspondentes práticas sociais e ecumênicas, especialmente a de José Míguez-Bonino, Julio de Santa Ana e Rubem Alves. No segundo momento, a partir da herança teológica do movimento ecumênico em torno de ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), destacamos alguns temas recorrentes como a perspectiva teológica ecumênica, a primazia da graça, a vida em comunidade e as tensões entre instituição e movimento. Por fim, a partir da visão política e teológica subjacente à teologia protestante latino-americana, apresentamos um leque de questões que desafiam o contexto histórico atual.

Palavras chaves: protestantismo de libertação; ISAL; ecumenismo; fé e política.

The political dimension of Protestant Liberation Theology

Abstract: The text presents the research results on theological aspects emphasized by Protestant circles in the context of the Latin American theology of liberation as the relationship between faith and politics, Christian social Responsibility, the ecumenical perspective, the primacy of grace, prophetic criticism in relation to the idolatrics forms in the socio and economic field and the ecclesiality of Communion and service. This portrait is organized in two moments. The first one emphasize the contribution of the first generation of liberation theologians, with their corresponding social and ecumenical practices, especially that of José Míguez-Bonino, Julio de Santa Ana and Rubem Alves. In the second moment, from the theological inheritance of the ecumenical movement around ISAL (Church and Society in Latin America), we highlight some recurring themes such as the ecumenical theological perspective, the primacy of grace, community life and tensions between Institution and movement. Finally, from the political and theological

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2000), com estágio de pesquisa de pós-doutorado na Southern Methodist University (Dallas-EUA, 2015). Email: cdeoliveiraribeiro@gmail.com.

views underlying the Latin American Protestant theology, we present a range of questions that defy the current historical context.

Keywords: Protestantism of Liberation; ISAL; Ecumenism; Faith and politics

La dimensión política de la Teología Protestante de la Liberación

Resumem: El texto presenta los resultados de pesquisa sobre aspectos teológicos enfatizados por círculos protestantes en el contexto de la Teología Latino-Americana de la Liberación como la relación entre fe y política, la responsabilidad social cristiana, la perspectiva ecuménica, la primacía de la gracia, la crítica profética en relación a las formas idolátricas en el campo sociopolítico y económico y la eclesialidad de comunión y servicio. Este escenario está organizado en dos momentos. El primero de ellos privilegia la contribución de la primera generación de teólogos de la liberación, con sus correspondientes prácticas sociales y ecuménicas, especialmente la de José Míguez-Bonino, Julio de Santa Ana y Rubem Alves. En el segundo momento, a partir de la herencia teológica del movimiento ecuménico en torno de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), destacamos algunos temas recurrentes como la perspectiva teológica ecuménica, la primacía de la gracia, la vida en comunidad y las tensiones entre institución y movimiento. Finalmente, a partir de la visión política y teológica subyacente a la teología protestante latino-americana, presentamos un abanico de cuestiones que desafían el contexto histórico actual.

Palabras clave: protestantismo de liberación; ISAL; ecumenismo; fe y política

Recebido em 05/05/2018 - Aprovado em 09/08/2018

Introdução

Os renomados teólogos católicos Leonardo Boff e Clodovis Boff deram uma sinalização precisa dos primórdios da Teologia da Libertação no tocante às raízes protestantes dessa corrente teológica. Para eles, o quadro sociopolítico e eclesial na década de 1960

possibilitava na América Latina a coragem de os teólogos pensarem nossas questões pastorais com a própria cabeça, isto tanto do lado católico como do lado protestante (especialmente do interior de ISAL: Igreja e Sociedade na América Latina). Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Segundo Galiléia, Juan Luis Segundo, Lúcio Gera e outros do lado católico e, do lado protestante, Emílio Castro, Júlio de Santa Ana, Rubem Alves e José Míguez Bonino começaram,

mediante freqüentes encontros, a aprofundar as reflexões sobre a relação entre fé e pobreza, evangelho e justiça social (BOFF, L.; BOFF, C., 1986, p. 97).

Essa referência foi possível graças aos canais de diálogo dos dois teólogos católicos com círculos ecumênicos que sempre realçaram que a Teologia da Libertação teve o início de sua base teórica com as reflexões na revista *Cristianismo y Sociedad*, uma articulação do movimento ecumênico latino-americano, sobretudo da Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). Isso significa que tal referência histórica feita pelos irmãos Boff tem "os dedos" de personagens destacadas como o teólogo Zwinglio Dias e o sociólogo Jether Pereira Ramalho, líderes de organizações ecumênicas que seguiram as trilhas de ISAL, como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, hoje Koinonia Presença Ecumênica e Serviço).

A teologia e a filosofia latino-americanas representam indubitavelmente uma das grandes contribuições ao pensamento contemporâneo na segunda metade do século 20. Os centros de formação teológica na Europa e nos Estados Unidos da América, por exemplo, assim como o movimento ecumênico internacional, tiveram os olhos voltados, desde a década de 1970, para a produção teológica latino-americana. Os efeitos dessa perspectiva teológica no quadro social, político e eclesial latino-americano são diversos e foram registrados de maneira ampla e variada. Compreende-se Teologia latino-americana como a expressão utilizada quando faz referência às reflexões teológicas que surgiram a partir dos anos de 1960 – primeiramente no ambiente das igrejas evangélicas e, depois, no contexto católico-romano – procurando respostas às inquietações e aos desafios para a fé cristã frente ao aumento da pobreza e do sofrimento humano. Ela nasceu como prática da fé, vivida em meio a turbulências políticas e eclesiais, tendo como traços gerais a busca de uma sociedade justa e a necessidade de se dar preferência às pessoas pobres na vida das instituições eclesiais e nas esferas de educação e de reflexão teológica, assim como no conjunto da sociedade. Essa compreensão da fé não é novidade do século 20. Ela está presente em toda a história da Igreja, ainda que, por vezes, de forma marginal e dispersa.

Os esforços de contextualização histórica do surgimento da teologia da libertação não foram abundantes, mas há análises significativas. Michael Lowy, por exemplo, na conhecida obra *A guerra dos deuses* (2000) faz, a partir de uma aproximação inédita e criativa entre os pensamentos de Marx e Weber, uma análise consistente do que ele chamou de “cristianismo de libertação”; o que dá maior amplitude para as experiências desta linha teológica, não se limitando ao contexto católico. Jung Mo Sung, em *Teologia e Economia* (1994), faz um esforço nesta mesma direção ao destacar a contribuição protestante, sobretudo a de Rubem Alves, ao analisar o paradigma da

teologia da libertação. Claudio Carvalhaes e Fábio Py, em “Teologia da Libertação: história, temas e nomes” (2017), também realçam em suas análises a participação protestante no contexto de criação e recriação deste movimento teológico.

Para reforçar tal perspectiva, a presente reflexão tratará sobre os aspectos teológicos enfatizados por círculos protestantes no contexto da Teologia Latino-Americana da Libertação como a responsabilidade social cristã, a perspectiva ecumênica, a primazia da graça, a crítica profética em relação às formas idolátricas no campo sociopolítico e econômico e a eclesialidade de comunhão e serviço. Metodologicamente, esse quadro está organizado em dois momentos. O primeiro deles privilegia a contribuição da primeira geração de teólogos da libertação, com suas correspondentes práticas sociais e ecumênicas, especialmente a de José Míguez-Bonino, Julio de Santa Ana e Rubem Alves. No segundo momento, destacamos alguns temas recorrentes como a perspectiva teológica ecumênica, a primazia da graça, a vida em comunidade e as tensões entre instituição e movimento. Por fim, a partir da visão política e teológica subjacente à teologia protestante latino-americana, apresentamos um leque de questões que desafiam o contexto histórico atual.

1.A responsabilidade social cristã

1.1. *A primazia da prática*

A origem protestante da Teologia da Libertação sempre traz à tona o controverso debate sobre o título da obra *Da Esperança* (1987), de Rubem Alves (1933-2014). Trata-se da tradução tardia de *A Theology of Human Hope* (Uma Teologia da Esperança Humana) da tese doutoral do autor denominada *Towards a Theology of Liberation* (Por uma Teologia da Libertação), publicada em 1968, nos EUA, cujo título foi modificado pelo editor para garantir maior acessibilidade aos leitores e às leitoras da época. O argumento foi que a expressão “esperança” ganhava certo destaque devido à divulgação das obras do teólogo alemão Jürgen Moltamm e o termo “libertação” não era bem difundido. A obra, que realça a teologia como linguagem da liberdade – a partir de pressupostos da teologia protestante contemporânea e do contexto de “cativo e libertação” social, político e eclesial –, é considerada a primeira produção sobre a Teologia da Libertação. Ela está referenciada ao contexto de reflexão teológica libertadora, marcado pela produção anterior de Richard Shaull, teólogo presbiteriano norte-americano que viveu muitas décadas no Brasil e é considerado um dos precursores da Teologia da Libertação. A base das reflexões está articulada com as experiências pastorais e políticas dos setores ecumênicos latino-americanos, em especial Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), já referido pelos irmãos Boff, e o Setor de Estudos e Responsabilidade Social da Igreja da Confederação Evangélica do Brasil. Um ano

depois, Gustavo Gutiérrez, padre católico peruano, escreveu o seu famoso livro *Teologia de la liberation*.

Não se pode considerar a publicação de obras como marco fundante da Teologia da Libertação. Isto seria uma negação de seu próprio princípio metodológico, o de partir das experiências práticas concretas. O foco teológico latino-americano são as ações e as experiências no contexto de libertação social e política e as vivências eclesiais renovadoras que foram experimentadas. Como se sabe, os anos de 1950 e 1960 foram marcados, na América Latina, por intensas transformações nas esferas de ação das igrejas e da produção teológica, geralmente em busca de respostas aos desafios que os processos de industrialização e de urbanização geradores de pobreza tanto no campo quanto na cidade, e ao enfrentamento dos processos repressivos que os regimes militares impunham à sociedade. A Igreja Católica Romana – motivada por mudanças ocasionadas pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e pela Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín (1968) – experimentou uma nova eclesialidade a partir das atividades da Ação Católica formada por grupos como a Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Estudantil Católica (JEC) e, posteriormente, a partir da prática das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das pastorais especializadas como a Pastoral Operária e a Pastoral da Terra, com apoio de setores da hierarquia firmados especialmente na “opção preferencial pelos pobres”. Nos setores protestantes, diversas experiências de renovação eclesial e outras mudanças ocorreram nas décadas de 1960 a 1980, com ênfases similares. Nos anos de 1970, as Comunidades Eclesiais de Base e a emergente Teologia da Libertação, especialmente no Brasil, tiveram as suas bases e raízes alicerçadas principalmente a partir de duas experiências: a vivência de comunidades pobres no mundo rural, especialmente de pequenos lavradores, e as práticas dos sindicatos de trabalhadores, no contexto urbano. O primeiro aspecto revelava uma série de esforços em favor de uma reforma agrária e isto aconteceu especialmente em contraposição aos interesses de grandes companhias agroindustriais e fortes grupos detentores de terra. A experiência sindical urbana centrava-se na relação entre capital e trabalho, com questionamentos e propostas em relação às condições injustas de trabalho e a uma melhor distribuição das riquezas. Em ambas as situações, os cristãos eram encorajados a pensarem sobre a sua vida em relação à fé bíblica.

Se de um lado, as experiências das comunidades eclesiais de base e a de grupos católicos similares fermentavam um novo pensar teológico, por outro, no campo protestante uma série de experiências populares, em geral engendradas por setores da juventude das igrejas evangélicas, por grupos ecumênicos e por lideranças das igrejas protestantes mais sensíveis à responsabilidade social, geravam novas perspectivas

teológicas, não obstante o conservadorismo da maioria da membresia das igrejas evangélicas. A movimentação da juventude, em especial por formas de inculturação do Evangelho incluindo novas práticas sociais e litúrgicas, possuía um eco considerável na temática da responsabilidade social cristã, uma das ênfases teológicas deste período. No Brasil, por exemplo, atividades com comunidades de pescadores em Santa Catarina, com ligas camponesas no Nordeste, mutirões de jovens evangélicos em bairros pobres das grandes cidades e uma fermentação sociopolítica em contraposição aos regimes militares lançaram as bases para uma nova teologia. Ela seria ecumênica e libertadora.

Richard Shaull (1919-2002), já referido, denominou esta tarefa de “teologia da revolução”. Embora estadunidense, viveu muitos anos na América Latina e deixou marcas significativas de seu trabalho pastoral e docente, especialmente em meio à juventude. Em um de seus textos “Igreja e teologia na voragem da revolução”, de 1971, com versão para o português na obra *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação* (1985), o autor mostra que

Nosso ponto de partida deve situar-se na *práxis*, mas numa *práxis* de natureza muito especial: a que seja o resultado de nossa própria experiência de êxodo e exílio, ao desvincular-se da ordem de opressão social da qual somos vítimas, avançando cheios de esperança para uma nova terra da promessa, até a criação de uma nova ordem de existência social e pessoal (SHAULL, 1985, p. 125).

Shaull dedicou muitos esforços no diálogo entre fé cristã e marxismo. Ele se interessou pelas novas expressões de fé em seu contexto, relacionando sempre os dilemas da sociedade com os aspectos básicos da fé cristã. As obras *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação: perspectivas para os desafios da atualidade* (São Paulo: Pendão Real, 1993) e *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs* (Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1999), esta escrita em conjunto com o sociólogo Valdo Cesar, revelam como o autor esteve antenado com as questões emergentes das décadas que viveu.

Shaull sofreu perseguições políticas e eclesiásticas. Na obra *Surpreendido pela graça* (Rio de Janeiro: Record, 2003) ele reflete sobre esta trajetória com uma belíssima teologia da história e da memória. Ele, como um dos precursores da Teologia da Libertação, também foi um dos grandes líderes do movimento ecumênico brasileiro, latino-americano e mundial.

1.2. Traços do movimento ecumênico

Uma das concretizações dos ideais teológicos protestantes – e que se configura como base da teologia latino-americana – está presente no movimento ecumênico, que teve suas raízes em outros continentes ainda no século 19. Nas origens da utilização cristã do termo “oikoumene” relacionado à universalidade da fé, está a preocupação com a vida. A promoção da justiça e da paz e, acima de tudo, da vida, revela-se como ponto de partida para a superação das fronteiras divisórias entre as confissões religiosas e para as ações de cooperação entre elas. As fontes do largo rio, simbologia cara a este movimento – que tornou possível a navegação do barco ecumênico e, mais tarde, a fundação do Conselho Mundial de Igrejas (1948) – foram geradas pelos movimentos internacionais pela paz, que intensificaram suas ações durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

O ecumenismo tornou-se uma das grandes realidades do século 20 e está presente hoje, no século 21, com forças e fragilidades notáveis. No Brasil e nos demais países da América Latina, mesmo que já houvesse uma densa e peculiar história em diferentes décadas, ele alcançou destaque no final dos anos de 1970 e início dos 1980. Foram numerosos os eventos, os projetos educativos, pastorais e de intervenção sociocultural por todos os cantos do País, especialmente nas grandes cidades. A prática ecumênica, embora sempre conflitiva e minoritária no interior das igrejas, tornou-se uma realidade. Sempre ao lado do quadro de aceitação da proposta ecumênica esteve também o seu rechaço e, até mesmo, uma demonização por parte de amplos setores das igrejas – católica e evangélica. A perspectiva conversionista das igrejas evangélicas no Brasil, somada a uma visão centralista no catolicismo romano gerou fortes tensões e reações contrárias à proposta ecumênica. No entanto, os grupos que se dedicaram às práticas sociais de inspiração ecumênica contribuíram efetivamente para novas experiências pastorais e novas interpretações teológicas da realidade social e política. O ecumenismo foi compreendido não somente ou preponderantemente a partir da visão formal ou institucional das igrejas. Há, por exemplo, nos diferentes países latino-americanos, dispersa e fragmentariamente, dentro e fora das igrejas, articuladas ou não com os movimentos sociais organizados, uma série de experiências ecumênicas em curso de riqueza incalculável. Isto faz com que a proposta ecumênica mantenha sua relevância e continue mobilizando a atenção de amplos e variados setores da sociedade na busca da justiça, da paz e da integridade da criação (SANTA ANA, 1987).

Além disso, ecumenismo é muito mais que reunir pessoas de diferentes igrejas ou religiões. Ele começa no 'chão da vida', quando há escuta, diálogo e respeito; quando a diversidade de ideias, de formas de viver e de agir são acolhidas; quando todas as pessoas têm oportunidades, espaço de expressão, de serviço e de ação política. Isto significa que mesmo em uma comunidade na qual todas as pessoas são parte da mesma confissão ou

religião pode haver ecumenismo. Trata-se do evangélico desafio da formação de uma mentalidade ecumênica e plural (TEIXEIRA, DIAS, 2008).

Os primeiros movimentos e articulações em torno da unidade e cooperação entre as igrejas na busca da justiça, da paz e da integridade da criação resultam de um processo de atenção de cristãos e cristãs para uma releitura dos desafios do Evangelho. A tradição ocidental predominantemente individualista, da pregação da separação igreja e mundo e da não preocupação com as “questões terrenas”, havia fortalecido a tendência de pensar a missão da igreja como a pregação espiritualizada da mensagem cristã, com fins de mera adesão de novos fiéis. Isto se refletiu nas atividades das igrejas, cuja maioria estava voltada para a sua vida interna. No entanto, expressões teológicas como a do *movimento do Evangelho Social* nos Estados Unidos na passagem do século 19 para o século 20, influenciaram na transformação desse quadro com a busca de uma reflexão teológica dentro dos parâmetros protestantes que respondesse a situação das pessoas pobres e dos trabalhadores e trabalhadoras marcados pela exploração nas grandes cidades.

Julio de Santa Ana (1934 -), teólogo metodista uruguaio, em sua obra *Ecumenismo e Libertação* (1987), que integra a coleção Teologia e Libertação elaborada pelos expoentes dessa corrente, chamara a atenção que, se em um primeiro momento havia uma forte convicção de que “a doutrina divide, mas o serviço une” – o que, em certo sentido, expunha a doutrina cristã como algo dissociado do serviço cristão –, em um segundo momento, reconhecia-se que “decisões sobre que tipo de ação social pode ser assumido conjuntamente têm muito a ver com questões teológicas como o que significa o Reino de Deus” (SANTA ANA, 1987, p. 21).

Essa trajetória da práxis ecumênica provocou processos de unidade e cooperação pela justiça, pela paz e pela integridade da criação em todo o mundo. Particularmente na América Latina viveu-se nos anos de 1960 o nascimento, como já referido, do *movimento Igreja e Sociedade na América Latina* (ISAL), em que se discutia a dimensão social da fé, a organização do movimento ecumênico em termos geográficos e temas como o subdesenvolvimento, a fome e a reforma agrária no Continente. A finalidade era levar às igrejas as bases bíblico-teológicas da responsabilidade sociopolítica dos/das cristãos/cristãs.

No Brasil, tais perspectivas teológicas encontram eco e respaldo no Setor de Estudos e Responsabilidade Social das Igrejas, da Confederação Evangélica Brasileira. Este setor teve relevância pela organização de quatro conhecidas conferências, cujos temas propiciam uma noção das visões teológicas e pastorais propostas: “A responsabilidade social da Igreja” (1955), “A Igrejas e as rápidas transformações sociais no Brasil” (1957), “Presença da Igreja na evolução da nacionalidade” (1960) e “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” – a Conferência do Nordeste (1962), que se tornou a

mais destacada delas. As ênfases teológicas e sociais incluíam um forte incentivo às comunidades evangélicas para a participação social e política. Além das temáticas, caracterizam a dimensão ecumênica da Confederação as contribuições de estudiosos renomados na esfera secular, tais como: Paul Singer, Gilberto Freire, Celso Furtado e Florestan Fernandes.

Dessa experiência surgiu, nas décadas seguintes, uma série de movimentos, organizações ecumênicas e conselhos de igrejas. Ações concretas em torno das questões agrárias e do sindicalismo urbano, esforços de educação popular na linha da “pedagogia do Oprimido”, contra-informação e registro das atividades políticas de diferentes grupos subalternos, reflexão teológica sobre as mais diferentes situações dos grupos empobrecidos formaram o variado espectro do trabalho ecumênico desenvolvido desde então. As entidades ecumênicas de serviço foram estruturadas e autoconcebidas de modo bastante diverso, o que impossibilita descrevê-las dentro de um só parâmetro. Dentre essa diversidade estão vinculação orgânica ou não com as estruturas das igrejas, promoção ou não de eventos próprios, públicos-alvos variados, extensão geográfica do trabalho, organização interna e outros aspectos. Entre o conjunto destas entidades estão: a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) (hoje Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço), o Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e à Educação Popular (CESEEP), o Instituto de Estudos da Religião (ISER), o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), a Universidade Popular do Pará (UNIPOP) e uma diversidade de pequenas e médias organizações e movimentos similares.

Além da contribuição teológica, há em torno desses grupos uma densa cooperação com as análises sociais. Os nomes e as obras que se destacam são muitas, mas vamos lembrar no campo da sociologia da religião somente as contribuições de Jether Pereira Ramalho, Waldo Cesar e Antônio Gouvea Mendonça, que marcaram essa trajetória.

Algumas obras teológicas foram publicadas e deram suporte, tanto para as compreensões ecumênicas da fé e da eclesiologia quanto da temática da responsabilidade social vista em chave libertadora. É impossível listar todas elas. Destacaremos apenas *Discussão sobre a igreja* (1975), do teólogo presbiteriano Zwinglio Motta Dias. As reflexões contidas no livro apontam para a tarefa de “humanizar a cidade”, mostram a compreensão de que “o mundo é a antessala do reino de Deus” e que “a igreja é uma comunidade em tensão” e que nela sobrevivem esperançosa e criativamente as dimensões da comunidade e da instituição, e que o ecumenismo é o novo rosto da igreja. Posteriormente, foi publicada *Lutero e a libertação* (1994), do teólogo luterano Walter Altmann. Apresentada por Leonardo Boff, a obra reelabora o pensamento de Martinho

Lutero dentro do quadro de referências da Teologia Latino-Americana da Libertação. A obra ressalta a noção luterana do “Deus da vida contra toda a falsidade dos ídolos da morte”, a “Escritura como instrumento de vida” e “as dimensões profética e reconciliadora da Igreja como povo pobre de Deus”.

1.3. A teologia protestante da libertação em outros cantos latino-americanos

No continente latino-americano, resguardadas as peculiaridades de cada país, tais visões teológicas encontraram certo eco em círculos teológicos na Argentina e no Uruguai. Um dos mais relevantes teólogos da libertação desta primeira geração é o argentino José Miguez-Bonino (1924-2012). Autor de dezenas de obras sobre a Teologia da Libertação – com temas específicos abordados a partir desse enfoque teológico – Miguez-Bonino teve atuação destacada no Conselho Mundial de Igrejas, chegando a ser um de seus presidentes, e foi observador da Igreja Metodista no Concílio Ecumênico Vaticano II. Ele foi professor e diretor da Faculdade Evangélica de Teologia (posteriormente denominada Instituto Superior Evangelico de Estudios Teológicos, ISEDET), importante centro da teologia latino-americana em chave libertadora. Outro aspecto significativo da atuação deste teólogo foi a sua eleição, nos anos de 1980, para a Convenção Nacional Constituinte que reformulou a constituição da Argentina após o período de ditadura militar. Um dos centros de sua reflexão, seguindo a tradição teológica protestante, é a relação entre o compromisso e a responsabilidade social e a transcendência do Reino de Deus, cuja presença no interior da história humana acontece por intermédio dos compromissos sociopolíticos pela justiça. Nesta relação o teólogo articulou temas imprescindíveis como a eclesiologia, a cristologia e a missiologia. Na diversidade de sua produção teológica destacamos "*La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latino americana de liberación*" (Salamanca, 1977), com traduções para vários idiomas e com certo impacto em diferentes círculos.

Miguez-Bonino formou, ao lado de Emílio Castro (1927-2013), uruguaio, que foi secretário geral do Conselho Mundial de Igrejas, e de lideranças pastorais de intenso carisma como o bispo metodista argentino Federico Pagura (1923-2016) e outros teólogos como Mortimer Arias (1924-2016) e Julio de Santa Ana uma geração de teólogos da libertação de singular contribuição teórica e prática.

Este último, que igualmente tem relevante atuação no Conselho Mundial de Igrejas, atuou por algumas décadas no Brasil na articulação de organizações ecumênicas e populares, como o Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e à Educação Popular (CESEEP), um dos mais conhecidos espaços de formação e de articulação de lideranças da Teologia da Libertação e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista, onde é professor emérito. Nesse período, analisou com atenção

os desafios pastorais no contexto latino-americano, principalmente a renovação eclesiológica a partir da experiência das pessoas pobres, o ecumenismo e a crítica às instituições políticas e eclesiásticas. Dessa época é a conhecida obra *Ecumenismo e Libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus* (Petrópolis: Vozes, 1987).

Julio de Santa Ana é um dos nomes mais destacados da teologia latino-americana da libertação, especialmente por ser um dos protagonistas da gênese desse pensamento teológico ao ser, em 1963, o primeiro editor da revista *Cristianismo y Sociedad* – a base teórica do movimento “Igreja e Sociedade da América Latina” (ISAL) e um dos marcos históricos do surgimento da Teologia da Libertação. Nos anos de 1970, devido aos processos de repressão política, Julio de Santa Ana é obrigado a sair do seu país e vai se exilar em Genebra, na Suíça. Nessa ocasião dirigiu a Comissão para a Participação das Igrejas no Desenvolvimento (CPID) do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e atuou em várias frentes do trabalho ecumênico, com especial contribuição para as análises sociais e econômicas e o impacto delas para os movimentos sociais e para as igrejas. Um dos projetos que esteve à frente foi “Por uma Igreja solidária com os pobres”, que teve impacto na formação de quadros das igrejas evangélicas em diferentes partes do mundo e também na articulação das bases da Teologia da Libertação. Como fruto desse processo, destacam-se duas obras: *A Igreja dos Pobres* (São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985), editada por Julio de Santa Ana, e outra escrita por ele mesmo chamada *A Igreja e o Desafio dos Pobres* (Vozes & Tempo e Presença, 1980). Ambas trazem os principais desafios para a relação entre igreja e sociedade e as marcas básicas de uma eclesiologia popular. Julio de Santa Ana prezou sempre pelo pensamento crítico e pela renovação das ideias. Defende com ardor que a teologia não pode ser uma repetição de fórmulas elaboradas em outros tempos e em outros contextos. Em diálogo com Hugo Assmann, Franz Hinkelammert e Ulrich Duchrow, Julio de Santa Ana contribuiu para os fundamentos e o aprofundamento das reflexões em torno da relação entre teologia e economia. Em *O Amor e as Paixões* (Aparecida: Santuário, 1989), ele apresenta uma densa crítica teológica à economia política.

Também em outras regiões da América Latina as raízes protestantes da Teologia da Libertação se formavam. Embora estadunidense, Jorge Pixley (1937-), teólogo de tradição batista, teve intensa atuação em países da América Central. Entre as suas obras de destaque está o livro da coleção Libertação e Teologia, escrito em conjunto com Clodovis Boff, *A opção pelos pobres* (Petrópolis, 1986) e *A História de Israel a partir dos pobres* (Petrópolis, 1991). Posteriormente, também na América Central, ganhou relevo o trabalho da teóloga feminista mexicana Elsa Tamez, que atuou no Seminário Bíblico Latino-Americano e no Departamento Ecumênico de Investigação, de Costa Rica, onde

trabalhou com os teólogos católicos Hugo Assmann, Franz Hinkelammert e Pablo Richard, expoentes da Teologia da Libertação. Retomaremos os aspectos da contribuição desta teóloga.

Não se pode descartar a importância dos movimentos bíblicos latino-americanos. Eles semearam em diferentes cantos da América Latina novas perspectivas bíblicas e pastorais. Organizações ecumênicas como o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), no Brasil – e várias iniciativas similares em outros países – possibilitaram produção de material, leituras criativas e indicação de caminhos práticos para a vivência cristã. A contribuição de biblistas protestantes foi considerável neste processo. Nomes como Sebastião Gameleira (1945 -) e Milton Schwantes (1946-2012) marcaram os processos de formação bíblica e de debate de temas candentes da conjuntura sociopolítica, vista na perspectiva da tradição bíblica. Este último, que trabalhou no Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, priorizava em suas reflexões a tensão entre os pobres e as instituições eclesiais, a tensão entre as dimensões popular e acadêmica no tocante à leitura bíblica e a tensão entre racionalidade e subjetividade que marca o debate teológico até os dias de hoje. Milton Schwantes, amante da Bíblia e da defesa dos pobres, está nessa longa caminhada e apresenta, nos textos bíblicos, os empobrecidos como sujeitos, que falam, eles mesmos, da vida e do direito. Ao interpretar os sinais dos tempos, e articular a Bíblia e a vida, como lhe era peculiar, Schwantes constantemente afirmava que

entre nós, na América Latina, esta função questionadora da Bíblia recebe um realce especial. E este advém da situação histórica que vivemos.

Acontece que novas leitoras e leitores estão anunciando seu interesse em participar da intervenção bíblica. Por assim dizer, há novos “candidatos”. São os pobres. Sua palavra se vai fazendo presente nas igrejas.

Este é um fenômeno novo. Está relacionado com um despertar mais amplo, um re-erguimento social e político dos povos latino-americanos, dispostos a pôr um basta na história da exploração.

Este novo sujeito histórico ainda é frágil. Mas, já se faz presente. Multiplicam-se os grupos de mulheres que propõem outro projeto social, onde haja espaço para elas. Os camponeses sem terra já não se deixam mais iludir pelos

propósitos capitalistas. Os sindicalistas afirmam sua autonomia diante do Estado que costumeiramente os atrelava. A própria sociedade civil quer constituir sua cidadania.

As igrejas são parte desde todo. Seus integrantes vão à Bíblia cheios desta aversão cada vez mais arraigada contra a exploração e cheios desta esperança de pão para todos. Estas novas leitoras e leitores inquietam as igrejas. Exigem maior coerência com testemunho bíblico da vida plena, da existência abundante para todos (SCHWANTES, 1988, p. 34).

Outro movimento evangélico que reagiu e, com isso, contribuiu com a divulgação de alguns aspectos da Teologia da Libertação, especialmente o compromisso social com pessoas pobres foi a corrente teológica-pastoral denominada Missão Integral. Lideranças como o equatoriano René Padilla (1932 -), o peruano Samuel Escobar (1934 -) e o portoriquenho Orlando Costas (1941 -) tiveram interesse em conhecer o trabalho e as ênfases pastorais das Comunidades Eclesiais de Base, da Igreja Católica, e se esforçaram em difundir a dimensão da solidariedade e do serviço social nas comunidades evangélicas.

Esse testemunho dado pelas pessoas e grupos que viveram a gênese e o desenvolvimento do movimento ecumênico – tal como o conhecemos e experimentamos, no mundo e particularmente na América Latina –, teve variados desdobramentos. É uma afirmação de que a unidade e a cooperação na promoção da vida, na dimensão da busca da justiça, da paz e da integridade da criação, é uma atitude ecumênica que supera fronteiras. É uma resposta ao Evangelho com o convite para buscarmos “primeiro o Reino de Deus e a sua justiça” (Mt 6.33). São os primórdios da Teologia Latino-Americana da Libertação.

2. Ênfases teológicas protestantes no contexto latino-americano

A leitura da contribuição teológica dos autores citados até aqui nos levaria a um leque temático amplo, variado e de difícil descrição. Não é a nossa intenção sistematizá-los. A seguir, vamos apenas inventariar dois blocos com aspectos já indicados. Eles se concentram na perspectiva teológica ecumênica, na primazia da graça, na vida em comunidade e nas tensões entre instituição e movimento, em geral frutos do princípio profético valorizado na teologia protestante.

Ficam de fora desta indicação os desafios apresentados mais recentemente, sobretudo na virada para o século 21, uma vez que os objetivos e os limites de nossas análises não comportariam uma descrição adequada. Estes novos desafios serão especificados nas considerações finais destas reflexões, a fim de trilhar novos caminhos de avaliação da teologia latino-americana.

2.1. *A perspectiva teológica ecumênica*

A visão mais aprofundada sobre o ecumenismo revela que ele possui uma tríplice dimensão: a *unidade cristã*, a partir do reconhecimento do escândalo histórico das divisões e de uma preocupação em construir perspectivas missionárias ecumênicas; a *promoção da vida*, firmada nos ideais utópicos de uma sociedade justa e solidária e na compreensão que eles podem reger a organização da sociedade integrando todas as pessoas de 'boa vontade'; e o *diálogo inter-religioso*, na busca incessante da superação dos conflitos entre as religiões, da paz e da comunhão universal dos povos. As raízes protestantes da Teologia da Libertação desde os anos de 1950 realçam esses aspectos.

Nesse sentido, seguindo os principais pressupostos teológicos protestantes, anunciar os valores do Reino e sua justiça (que caminham na contramão das formas de individualismo, consumismo e exclusão social em vigor em nossas sociedades), trabalhar em todas as frentes para que a dignidade humana seja realidade (tendo como alvo a inclusão das pessoas em todas as dimensões da vida pública) e viver e promover a comunhão entre as pessoas e comunidades (desprezando toda a forma de exclusão e discriminação de pessoas e grupos, a lógica da ordem socioeconômica e política predominante) são exercícios importantes de promoção da vida e da integridade de toda a criação em nosso tempo. E quando realizados em unidade, na forma da parceria e da cooperação, das igrejas entre si e das igrejas com todas as pessoas que atuam em nome da paz com justiça, incluindo a diversidade das religiões, representam um forte testemunho ao mundo de que o ecumenismo é a concretização da Missão e é uma realidade teológica presente como primícias de um mundo vindouro de paz.

O caráter minoritário da experiência ecumênica na América Latina não diminui a sua importância e relevância eclesial e histórica. Por outro lado, por ser dispersa, é possível que, uma vez realizada uma profícua articulação nesta área, destaquem-se novos e anônimos interventores, entre clérigos/clérigas e leigos/leigas. É tarefa importante a identificação das pessoas e dos grupos que possuem abertura ecumênica, além do incentivo e formação dessas pessoas, especialmente a juventude. Há um longo e apaixonante caminho a ser percorrido se considerarmos os ideais protestantes no contexto da teologia latino-americana. A presença em conjunto de pessoas e de grupos com diferentes experiências religiosas e/ou culturais aponta para o futuro e,

necessariamente, precisa estar deslocada do real. Ou seja, trata-se de uma *ruptura* ou *descontinuidade* criativa. Tal presença não precisa corresponder exatamente à realidade na sua totalidade. Quando grupos e comunidades religiosas – ainda que de forma incipiente – começam a se unir em torno de uma proposta socialmente responsável e comum, isso se torna uma ação política e profética. Daí, o vínculo com os pressupostos teológicos da Reforma. As espiritualidades ecumênicas, tanto do passado quanto do presente, com maior ou menor grau de institucionalização, por serem vividas em entre-lugares culturais e fronteiras religiosas e sociais, guardam elementos utópicos consideráveis se levarmos em conta a herança teológica protestante.

A realidade atual é por demais complexa. Ela traz marcas negativas de exclusão social, diferentes formas de violência e de destruição da vida humana e toda a criação, assim como também traz sinais fortes de promoção da vida, de organização popular, projetos de mudança social e a formação de uma nova mentalidade inclusiva, pluralista e de valorização das pessoas pobres, da paz e da justiça como requer o Evangelho. Essa realidade, ambígua e contraditória, não é exclusiva de uma igreja ou de uma religião. Assim, é possível dizer que a vida – tanto em seus aspectos de sofrimento e marginalização e de luta social por direitos e cidadania, como em suas dimensões positivas de mobilização popular, unidade religiosa e comunhão humana – é igualmente ecumênica.

Nesse sentido afirmamos que na Bíblia, por exemplo, a experiência ecumênica esteve sempre presente uma vez que o Espírito Santo, que *sopra onde quer*, abre as portas para todos os povos. Na assembleia dos filhos e filhas de Deus, cada qual tem o seu lugar. O estrangeiro é acolhido, o órfão e a viúva encontram solidariedade, as crianças e as mulheres são valorizadas, os pobres tomam a palavra e as pessoas idosas revelam suas visões. Trata-se de uma interpretação que valoriza a aliança de Deus com toda a família humana e com toda a criação, como os onze primeiros capítulos do livro de Gênesis revela: “Eis que estabeleço a minha aliança convosco, e com a vossa descendência, e com todos os seres vivos que estão convosco: tanto as aves, os animais domésticos e os animais selváticos que saíram da arca como todos os animais da terra” (Gn 9.9-10).

Os apelos bíblicos para a unidade são imperativos que desafiam constantemente as igrejas, todos os cristãos e cristãs e os grupos religiosos em geral. Na chave interpretativa cristã, a clássica expressão na oração de Jesus condiciona a vivência eclesial à unidade dos apóstolos: “a fim de que todos sejam um. Como tu, ó Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17.21). A vocação pela unidade, a abertura ao outro e o alargamento de horizontes e o estímulo a uma mentalidade aberta e plural são, acima de tudo, a primazia da fé em relação à lei.

Desta forma, reafirmamos que “não há judeu, nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3.28).

2.2. A primazia da graça, a vida em comunidade e as tensões entre instituição e movimento

Mesmo com toda a diversidade dos grupos protestantes e com as contradições e ambiguidades próprias de qualquer movimento, é possível identificar bases teológicas comuns que estiveram presentes nas raízes da teologia latino-americana da libertação e que representam marcas significativas de um processo de renovação teológica nos dias de hoje. Destacaremos cinco delas. A primeira base, que representa a maior herança da reforma – em especial aquela pregada pelos reformadores do século 16 – é a radicalidade da graça. A graça de Deus é compreendida como o fundamento da vida e da fé e sentido da redenção do ser humano: a salvação vem pela graça, ou seja, o perdão de pecados é resultado do amor incondicional de Deus, e para alcançá-lo é preciso ter fé. O ser humano necessita de Deus e não pode se salvar a si mesmo, mesmo sendo muito religioso. A segunda é que a graça se relaciona à liberdade em Cristo. Ela se torna operosa no mundo valorizando as escolhas humanas diante da vida. Neste caso não se considera o determinismo predestinista, mas, sim, a responsabilidade humana e o livre arbítrio, frutos da graça de Deus. A terceira é que a Bíblia emerge, nesta compreensão como fundamento para a fé e a vida que reside na graça de Deus. A Bíblia é o centro da igreja. Todas as atividades e ideias devem ser discernidas biblicamente. Em quarto, a noção do ‘sacerdócio universal de todos os crentes’ – um questionamento do clericalismo e uma valorização do lugar dos fiéis no propósito missionário da Igreja. Todas as pessoas são chamadas a serem responsáveis pela igreja e pelo Reino de Deus como se fossem pastores ou pastoras. É, como na linguagem católica-romana, o protagonismo dos leigos e leigas. Por fim, a ideia da “Igreja reformada que está sempre se reformando”. Essa visão dinâmica não deve ser exclusiva dos que se identificam como evangélicos. Serve para as igrejas em geral. Serve para as demais religiões. Serve para a revisão da vida nos seus muitos sentidos. Por isso, todas as pessoas, de alguma forma, podem ser protestantes. Esta herança está assentada direta e indiretamente nas cinco frases em latim que sintetizam o sentido da Reforma Protestante: *Sola Gratia* (Somente a Graça), *Solus Christus* (Somente Cristo), *Sola Scriptura* (Somente a Escritura), *Sola Fide* (Somente a Fé) e *Soli Deo Gloria* (Glória somente a Deus).

Esses aspectos geraram uma densa mudança eclesiológica. As questões “quem é a Igreja?”, “onde está a Igreja?” e “quem fala pela Igreja” trazem à tona a tensão teológica entre instituição e movimento ou, em outros termos, entre instituição e comunidade. O próprio fato da existência destas questões revela a situação de um novo discurso

eclesiológico, portanto de uma crise, que acontece nos momentos de desequilíbrio – ou equilíbrio precário – entre as instituições e as suas bases humanas.

A tradição teológica protestante, em sintonia com diversas outras compreensões, enfatiza que a Igreja não é o Reino de Deus, mas pode e deve ser porta-voz e testemunha do Reino, ao anunciar o *querigma* fundante e as exigências decorrentes dele. As ações da Igreja somente fazem sentido quando, sob a orientação do Espírito Santo, visem o bem-estar integral do ser humano e de toda a criação.

A vida eclesial seguindo o padrão bíblico – que realça as críticas proféticas provenientes tanto do AT como do NT – está sempre fundamentada em tensões dialéticas que exigem e criam novas realidades. Nesse sentido, estão presentes na vida da Igreja as tensões entre o *eclesial* (dimensões mais vivas e criativas da vivência comunitária da fé cristã) e o *eclesiástico* (dimensões formais, jurídicas e institucionais da igreja). Da mesma forma, situam-se as tensões entre movimento & instituição, fé & religião, simbólico (que une/religa) & diabólico (que separa) e outras similares. Rubem Alves indica que

A função das instituições é fundamentalmente prática. Para viver e sobreviver temos de ser capazes de resolver problemas. Mas não é possível a cada geração aprender a resolver os seus problemas, da estaca zero. Nas instituições a memória das soluções passadas é preservada. Na verdade, é possível dizer que as instituições são a memória inconsciente da sociedade. [...]

De um lado, a instituição faz uso dos seus mecanismos para impor sua interpretação da realidade e os comportamentos correspondentes. Do outro lado, as pessoas, sentindo um mundo diferente e os problemas novos que resistem às programações institucionais, são obrigadas a se desviar das instituições. As instituições, que num momento originário foram criadas como expressão e instrumento de pessoas, passam a ser vividas como obstáculo e repressão (ALVES, 1982, p. 40-1 e 45).

Como sabemos, uma indicação objetiva desta tensão foi o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, de grupos informais de vivência da fé (no interior da Igreja Católica ou no de grupos ecumênicos), e outras e "novas formas de Igreja", nas décadas passadas.

A comunidade é a nova realidade social a partir da qual se elabora uma nova eclesiologia. Essa realidade encontra-se dentro da própria instituição, pois ambas têm em perspectiva o mesmo horizonte simbólico. A tensão acontece na recusa da comunidade de ler os mesmos símbolos com as significações cristalizadas pela instituição. A comunidade se define em sua relação dialética e ambivalente com a instituição, e é uma criadora de significações.

Na tradição teológica protestante brasileira há significativas contribuições. Tais tensões tratam-se, conforme Rubem Alves comenta, de uma

dialética semelhante à que encontramos no Antigo Testamento entre o povo, de Israel como nação e estado, de um lado, e o 'remanescente', 'a santa semente', do outro. Semelhante, ainda, à dialética entre sacerdotes e profetas. O sacerdote privilegia as significações funcionais às instituições. O profeta, entretanto, privilegia as significações disfuncionais. O sacerdote deseja preservar o que já é. O profeta deseja que o novo seja criado. O primeiro constrói templos sobre o atual. O segundo constrói tendas, pois a sua consciência se abre para o possível. A comunidade se afirma fiel a uma vocação originária, que foi petrificada pela instituição. Ela deseja recuperar o carisma que criou a instituição e que foi por ela, posteriormente, eliminado (ALVES, 1982, p. 49).

Considerando a ortodoxia e a supremacia institucional presentes nas igrejas tradicionais, a comunidade adquire dimensões de heresia, isto é, na comunidade surgem vozes opostas no plano do poder – e não no plano da verdade. Estas rupturas impossibilitam um redizer da linguagem institucional ou mera reprodução (confissão) da doutrina. A busca e a construção de comunidades (ou vivência comunitária da fé) impõem uma nova linguagem. "Não se pode pensar uma comunidade nova falando uma linguagem velha" (ALVES, 1982, p. 50).

Um segundo aspecto é a liberdade de ação do Espírito de Deus, o qual sobrepõe-se, até mesmo, às estruturas e aos condicionamentos institucionais. A comunidade, além de uma animação e dinamização da vivência institucional da Igreja (perspectiva reformista), emerge como novidade existencial e teológica da Igreja, e torna-se canal vivificador e alternativo quando o destino das instituições alcançar a morte (perspectiva de ruptura e renovação). "A morte também é parte da intenção do Espírito,

porque somente pela morte deixamos o espaço do presente e do futuro livre para as novas gerações” (ALVES, 1982, p. 51). Esse quadro indica a necessidade de se vislumbrar respostas para a questão – crucial para a teologia e a fé cristã – “onde é que o poder de Deus está tomando forma social?” (ALVES, 1973, p. 4).

O terceiro aspecto subverte a eclesiologia clássica – com sua pressuposição de que todos/todas sabem onde está a Igreja –, ao abandonar as afirmações dogmáticas e ao assumir as indagações como metodologia pastoral e teológica. Se, para os católicos, a Igreja se encontra na unidade institucional cujo vértice é o Papa; se, para os protestantes, ela se encontra na reta confissão de fé; cabe, diante da dialética entre instituição e comunidade, refazer a pergunta. Se as definições institucionais ou as cristalizações doutrinárias não constituem a marca distintiva da Igreja, onde ela está, afinal?

As marcas da Igreja têm a ver com a qualidade de vida que a comunidade produz. Naturalmente, sua visibilidade dependerá dos referenciais éticos e utópicos de cada pessoa ou grupo. “O Reino de Deus é como o fermento, escondido em três medidas de farinha, até a massa ficar levedada” (Mt 13.33). E algumas marcas estão presentes. Cotidianas, fragmentadas, combatidas, mas presentes entre as pessoas: o amor, o perdão, a liberdade, o respeito pela diferença e pelos caminhos comuns e a vivência da vida em sua concretude.

3. Tarefas políticas e metodológicas

Nossa primeira preocupação é a tarefa de alargamento metodológico e de atualização nas formas de compreensão da realidade. Aqui tentamos não somente indicá-la, mas também cumpri-la, ainda que uma análise apurada da realidade social não seja o propósito dessa obra. Mesmo assim, procuramos desenvolver nosso pensamento teológico nos distanciando do peso dos esquemas reducionistas que utilizam em demasia a bipolaridade “dominantes x dominados”. Como sabemos, isso aconteceu, especialmente, devido à influência de certas formas mais dogmáticas nas análises sociais, ocultando por vezes a complexidade social. Nesse sentido, buscamos sempre recorrer a uma lógica plural para o conhecimento das situações em que vivemos.

E os desafios são enormes! Um deles é criar caminhos para que a produção teológica se livre dos “cativeiros eclesiais” e adquira perspectivas mais plurais. Além disso, valorizamos o Reino de Deus como realidade mística e teológica que está sempre para além da história para, assim, evitar formas de ideologização da fé e valorizar também o dever e a importância da autocrítica teológica.

As leituras da realidade socioeconômica e cultural atual, somadas à releitura em chave libertadora dos princípios bíblicos e teológicos requerem uma profunda revisão das

imagens de Deus que historicamente estiveram ligadas a práticas de dominação, como as androcêntricas, por exemplo.

Em nosso caminho procuramos sempre descer às dimensões concretas, não especulativas, da fé e da vida. Vemos a salvação não de modo especulativo, mas, sim, como o resgate da vida em sua concretude, resultante de uma espiritualidade que se fundamenta no profundo respeito por todos os seres criados e na preservação da vida e da justiça.

Tal perspectiva altera as formas como o conhecimento é produzido. Ao se trabalhar com as dimensões concretas da vida, considerando toda a sua complexidade, passamos a questionar os discursos científicos reducionistas, que arvoram uma falsa universalidade, uma vez que dissimulam a particularidade que possuem. O conhecimento humano em geral, assim como o teológico em particular, precisaria assumir o questionamento ao universalismo das ciências, superar o idealismo masculino presentes nas elaborações teóricas que relegam a mulher à dimensão da natureza e o homem à dimensão cultural, valorizar o relativismo cultural com suas diferentes formas de interpretar o mundo, valorizar a diversidade, a diferença, a interdependência de todos os seres e o cotidiano tanto na esfera científica como na dimensão prática e política e, especialmente, ser propositivo no tocante a uma ética plural em que as próprias pessoas e grupos possam refletir sobre suas realidades e encontrar novos caminhos.

Vive-se um novo tempo. As identidades se constroem não mais nas singularidades – como as de classe, gênero etc. – mas, nas fronteiras das diferentes realidades da vida. Trata-se de “entrelugares”. Viver na fronteira das distintas situações da realidade socioeconômica deve produzir um novo sentido para a realidade. Isso pode ser representado em novas formas jurídicas, como as que propõem direitos de minorias sociais, direitos ambientais, liberdade religiosa, ou em novas formas econômicas, como moedas únicas, compras e vendas por intermédio de canais eletrônicos, sem barreiras até mesmo de nacionalidade, diversificação das modalidades de trabalho, ou ainda em avanços tecnológicos e na área da saúde como monitoramento eletrônico da vida social, clonagem e manipulação genética e aspectos similares do avanço da bioética. Como lidar com esses e tantos outros aspectos da nova realidade em que vivemos? As ambivalências e ambiguidades dessas possibilidades não requerem de nós uma negação a priori, como é comum em determinadas visões políticas e/ou religiosas.

Há que se ultrapassar as "narrativas ordinárias" e mergulhar nos conflitos e nas aproximações que aparecem em função das diferenças culturais, com todas as subjetividades inerentes desses conflitos. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que ajuda na apreensão da subjetividade de grupos, comunidades e povos subalternos. De lá nem sempre surgem discursos e

práticas unívocas, retílineas e de racionalidade interna coerente. No entanto, as fronteiras revelam compreensões sobre a humanidade e sobre a vida mais próximas do que elas realmente são. O poder e o saber permaneceram intocáveis como universais e globais se não forem consideradas as fronteiras. São elas que permitem um reordenamento de sentidos, uma vez que reúnem as diferenças que se cruzam e se articulam nas relações humanas e sociais.

Além disso, defendemos que há um círculo hermenêutico, uma interpretação, que orienta a reflexão teológica e a vivência da fé cujo ponto de impacto (para não dizer início em respeito à noção de círculo) é o *sentir*. Não se trata de subjetivismo nem de arbitrariedade individualista. Trata-se do encontro do humano com a Presença Espiritual, na linguagem do teólogo Paul Tillich, que o mobiliza e o direciona para a realidade transcendente da vida, imperativo último para um processo efetivo de humanização, de realização da justiça e de manifestação do amor. Tal abertura existencial condiciona as compreensões da vida, da Bíblia, da tradição e do agir humano.

Nesse sentido, é possível afirmar que viver é interpretar e que as hermenêuticas podem ser direcionadas para práticas libertadoras ou para as que geram formas autoritárias, repressivas, alienantes, preconceituosas ou violentas. Uma religiosidade, mesmo com referência à Bíblia ou a uma doutrina específica, pode ter, por exemplo, contato com pessoas e famílias pobres e não perceber nelas os anunciadores privilegiados do Evangelho. Da mesma forma, pode olhar uma pessoa desprovida das condições básicas da vida, como o trabalho, e verem nisso um fruto da falta de fé da própria pessoa. Ou ver o sistema capitalista e admirá-lo, pois ele pode dar condições de prosperidade às pessoas que nele se adequam devidamente. O caminho teológico tem demandas enormes pela frente.

Um segundo polo de preocupações fundamenta-se nas questões em torno da subjetividade humana. Embora antigas, a cada dia se vive mais nas tensões entre racionalidade e subjetividade. É o turbilhão causado pela esgarçamento da racionalidade moderna. Esse caminho nos transporta para a reflexão sobre a espiritualidade, uma vez que não foram poucas as vezes em que a Teologia da Libertação foi acusada de não ter espiritualidade. Nossa construção teológica visa o respeito e a valorização das dimensões racionais presentes no método teológico latino-americano, como as mediações socioanalíticas para compreensão da realidade, o rigor nas exegeses bíblicas e nas avaliações históricas e as formas articuladas de ação eclesial e política, mas o que mais nos sentimos desafiados é integrá-las de maneira mais profunda e autêntica às formas mais subjetivas e plurais de espiritualidade. A mística evangélica é parte constitutiva da participação cristã nos processos de libertação social. Daí, a emergência de grandes

desafios teológicos e pastorais, em geral requerendo uma abertura a visões que valorizem a subjetividade, a pluralidade e formas mais autênticas de espiritualidade.

Compreender o amor de Deus no mundo, a fé e as demais dimensões do belíssimo e profundo encontro entre o divino e o humano se faz no diálogo e em interpelação constante da realidade da vida. As palavras, sinais e atitudes que destaquem a dimensão da gratuidade e da sensibilidade humana serão canal de esperança; e a esperança alivia o sofrimento e redimensiona o futuro.

É fato que as visões acerca da espiritualidade e da fé em geral são marcadas nas igrejas cristãs – e em outros grupos religiosos – por forte concepção individualista, especialmente pela relação que ainda possuem com a cultura econômica. Isso ocorre ao lado de um desprezo do cuidado com a natureza e uma desconsideração da criação como um todo, das relações sociais e comunitárias e do compromisso ecumênico com a vida, com a justiça e com os destinos da história. Para reverter o referido cenário é necessária a elucidação de uma perspectiva salvífica mais substancialmente bíblica, que realce a dimensão ampla e integral que a salvação possui. Obviamente, vários esforços teológicos precisam ser feitos, devidamente articulados com aspectos práticos, a fim de possibilitar essa nova visão.

A contribuição teológica possível tem como base a visão, imprescindível para o futuro da humanidade, de uma espiritualidade que seja valorizadora da vida, sensível ao cuidado com a natureza e com os pobres, que diga respeito ao todo, aberta aos mistérios do universo e compromissada com desafios sociais e políticos que hoje se apresentam ao mundo. Com isso, é possível perceber o mundo natural, material e humano como fontes vivas de energia e caminhar em direção à resposta ao chamado à comunhão entre eles. A contribuição da fé cristã a uma ecoespiritualidade ecumênica é fundamental para as dimensões de integração pessoal, comunitária e ecológica, assim como é vital para a sobrevivência, manutenção e recriação da vida.

Trata-se de uma espiritualidade centrada na realidade corporificada no cotidiano, tanto nas dimensões de prazer como nas de dor, incluindo as mudanças e os processos do corpo, da vida pessoal, da autoafirmação e, ao mesmo tempo, conectada ao compromisso social e atividade política. Dessa espiritualidade surgem as possibilidades de afirmação do corpo, tanto em seu poder erótico como em seu poder criativo de dar a vida e de ser fonte de cura e de libertação.

Vislumbramos uma espiritualidade que valorize a vida, seja sensível ao cuidado com a natureza e perceba nela também o lugar de salvação da mesma forma que olhamos para o humano. A abrangência desse caminho teológico leva em conta pelo menos três polos: a tensão entre os pobres e as instituições eclesiais, a tensão entre as dimensões popular e acadêmica no tocante à leitura bíblica e a tensão entre racionalidade e

subjetividade que tem marcado o debate teológico nos dias de hoje. Esse percurso proporciona uma espiritualidade ecumênica que, por ser ecológica, defende as pessoas pobres e aprende com elas e que se coloca aberta aos mistérios do universo e do mundo, relacionando-os com os desafios sociais e políticos que a vida nos apresenta.

Nessa perspectiva, surge outro olhar para as bases bíblicas sobre a justificação pela fé. Se vista a partir das pessoas e grupos excluídos dos sistemas econômicos, socioculturais e religiosos, a justificação pela fé ganha novos contornos. Não obstante as distinções de época e cultura, tal interpretação teológica constitui-se como parâmetro hermenêutico fundamental para o discernimento da realidade social desigual, injusta e excludente. Daí, reforça-se a concepção de gratuidade, que inclui aquelas pessoas que estavam em condição de exclusão por motivos de lei religiosa e a visão da justiça de Deus como segurança e empoderamento dos pobres, que promove a percepção da boa-nova da justiça de Deus como contraponto à realidade opressiva vivida. A justificação pela fé também realça a noção de senhorio de Deus, que não se trata de relações assimétricas e de escravidão entre o divino e o humano, mas de observar a justificação pela fé como reorganização da vida de tal forma que as pessoas se sintam libertas e guiadas por Deus para viver justa e dignamente, além da superação do sentimento de impotência diante do poder dos ídolos. A justificação pela fé também se constitui em crítica ao império, que se justifica entre os outros fatores pela lógica da justificação por méritos, que fundamenta sistemas orientados pelo critério de rentabilidade que apregoa a salvação por meio do lucro, da privatização e da submissão à lei de acordo com os recursos próprios, simbólicos ou materiais, o que gera a exclusão de parcelas consideráveis de pessoas do processo salvífico e de perdão das dívidas.

Nossa espiritualidade, uma vez recebida sob os influxos divinos de uma decisão existencial que valoriza o amor, a justiça e a alteridade, em geral produz diferentes frutos. Compreendemos que, pela graça de Deus, ‘uma força estranha no ar’ move e remove percepções a ponto de vermos o que não está mostrado: que “um outro mundo é possível”, como os Fóruns Sociais Mundiais indicaram, que as pessoas têm valor independentemente de suas condições sociais e econômicas, que o amor de Deus é preferencialmente direcionado às pessoas mais pobres, que a paz e a justiça andam juntas, que o amor e o respeito devem prevalecer nas relações humanas, que a salvação vem de Deus e é universal, não se limitando a uma igreja ou religião específicas, que Deus é maior do que todas as situações. Esse tipo de espiritualidade não se aprende em livros ou conceitos teológicos, filosóficos ou políticos. Ele vem com *"a mania de ter fé na vida"*, presente de Deus.

Um terceiro polo de desafios reside em torno do encontro da teologia com o pluralismo religioso. A teologia latino-americana priorizou o dado político para suas

interpretações e nem sempre esteve atenta às diferenças culturais, que, no caso de nosso continente, são fortemente entrelaçadas com a diversidade das expressões religiosas. É fato que as experiências religiosas na atual sociedade globalizada apresentam-se fortemente marcadas pelo modelo econômico vigente, o que revela a força sedutora do capitalismo globalizado, como força de massificação e uniformização embora estejam dentro de um quadro crescente de diversidade religiosa. É possível perceber os processos de privatização da experiência colocada no indivíduo como sujeito autônomo da sua fé, capaz de escolher dentre as ofertas do mercado religioso os aspectos que lhe agradam e que contribuem para a recomposição de seu mundo e integrá-los em uma variada coloração religiosa. Tal perspectiva confirma, em certo sentido, as teses de autores e autoras que defendem a ideia da força do sistema capitalista como religião subtraindo dela a importância na organização da vida. No entanto, contraditoriamente, estão presentes na sociedade, diversas expressões de presença pública das religiões, articuladas ecumenicamente ou não, que vão em direção do reforço da democracia, do pluralismo e da capacidade contra-hegemônica na defesa dos direitos humanos.

Defendemos a ideia que o olhar teológico deve se debruçar na contradição entre o fortalecimento da presença pública das religiões – no sentido de reforço das práticas libertadoras e a subtração e atenuação da importância delas na organização da vida social – em função da força do sistema econômico capitalista como religião. A construção teológica que ora desenvolvemos leva em consideração as diversas e crescentes expressões de presença pública das religiões. Portanto, nosso olhar volta-se para essa contradição e é preciso maior aprofundamento da reflexão sobre as demandas que recaem sobre o pensar teológico diante do quadro de pluralismo religioso.

Qual é o papel das religiões nos processos de estabelecimento da paz, da justiça e da sustentabilidade da vida? Consideramos, por suposto, que as grandes questões que afetam a humanidade – e toda a criação – requerem indicações teológicas consistentes e que há processos de abertura e de diálogo entre distintas religiões, em diversas frentes de ação, assim como há processos de enrijecimento das perspectivas religiosas, fortalecimento de práticas e valores fundamentalistas, acirramento de conflitos e reforço de culturas de violência. O quadro religioso vive intensamente essa ambiguidade e as reflexões teológicas precisam considerá-la atentamente.

Diante das diversas indagações sobre a vida – em especial os temas que envolvem a paz e a justiça no mundo – são necessárias algumas linhas norteadoras para que a reflexão teológica possua a abrangência capaz de ser relevante diante dos desafios que a sociedade apresenta na atualidade. Nossa proposição é que a perspectiva ecumênica, uma vez articulada com as dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais, dentro dos variados contextos históricos, proporcione densidade e amplitude

para a fé e para a reflexão teológica. Os esforços que valorizam a capacidade de diálogo e de sensibilidade ecumênica – e aqueles que destacam a importância pública das religiões – partem da concepção de que a perspectiva ecumênica, tanto em nível prático quanto em nível teórico-metodológico, requer e possibilita uma compreensão mais apurada da realidade, um aperfeiçoamento de visões dialógicas e o cultivo de maior sensibilidade para a valorização da vida e para a promoção da paz e da justiça.

Na América Latina, o pluralismo religioso cada vez mais se torna relevante devido à vivência multicultural e multirreligiosa do continente. Como se sabe, a intolerância religiosa, ao lado dos interesses econômicos e políticos, é um dos grandes motores que geram a violência, causando a morte de milhares de inocentes, principalmente nos países pobres. Na perspectiva cristã, a discussão sobre as mensagens religiosas capazes de dar respostas consistentes para crentes e não-crentes em um mundo marcado por guerras, violência e injustiça social centraliza-se, em geral, na discussão sobre o significado de Jesus Cristo hoje e a doutrina da encarnação. Entretanto as teólogas feministas da libertação avançam, não somente sobre a discussão sobre o tema da cristologia, mas, também em busca do aprofundamento sobre os problemas sexistas advindos da visão religiosa monoteísta e os que emergem das metáforas patriarcais utilizadas na construção da imagem de Deus. Nessa perspectiva, a discussão sobre o pluralismo gira fortemente ao redor dos dogmas que excluem as mulheres das instâncias de decisão e do poder nas esferas religiosas e não tanto nas diferenças entre as religiões. Além disso, alguns desses dogmas também impedem a participação de homens e mulheres de diferentes etnias e culturas, em nome de um "Cristo branco, de traços europeus". Portanto, trata-se de um esforço radicalmente inclusivo.

As experiências religiosas se modificam no quadro de transformações sociais e econômicas e ainda que os símbolos religiosos tenham sido ressignificados de acordo com as necessidades do sistema econômico, a busca religiosa não perdeu força, embora tenha alterado suas formas e expressões tradicionais. Por isso, a pluralidade, não obstante as formas de massificação, de padronização e de uniformização das experiências religiosas, em grande parte por estarem reféns das formas econômicas de consumo, é marca significativa das sociedades hoje e devem ocupar um lugar privilegiado na reflexão teológica. Ela subverte identidades convencionais dadas por supostas e, por isso, pode favorecer caminhos de paz, de justiça e de alteridade.

O caminho pluralista que percorremos tem como característica básica a noção de que cada religião tem sua proposta salvífica e de fé, que deve ser aceita, respeitada e aprimorada a partir de um diálogo e aproximação mútuos. Assim, a fé cristã, por exemplo, necessita ser reinterpretada a partir do confronto dialógico e criativo com as demais fés. O mesmo deve acontecer com toda e qualquer tradição religiosa. Aqui há um

ponto de novidade que coloca a todos/todas em constante desafio. Tal perspectiva não anula nem diminui o valor das identidades religiosas – no caso da fé cristã, a importância de Cristo –, mas leva-as a um aprofundamento e amadurecimento, movidos pelo diálogo e pela confrontação justa, amável e corresponsável. A aproximação e o diálogo entre grupos de distintas expressões religiosas cooperam para que elas possam construir ou reconstruir suas identidades e princípios fundantes.

Considerações finais

Embora não esteja dentro dos nossos objetivos na análise feita, que apresentou, especialmente, as raízes protestantes da Teologia da Libertação, nossas reflexões também podem vislumbrar reações em busca de respostas, ainda que parcial e modestamente, às demandas de revisão, recriação e aprofundamento da teologia latino-americana. Nossa preocupação principal é o oferecimento desse legado às novas gerações, incluindo perspectivas críticas a fim de realçar os elementos fundantes dessa perspectiva teológica, especialmente o amor que Deus preferencialmente destina e revela às pessoas pobres.

Destacamos nesse caminho, na companhia do testemunho de pessoas importantes no cenário teológico, a dimensão comunitária da fé e seus desdobramentos sociais e políticos no mundo, o compromisso com a defesa e a sustentabilidade da vida, com a solidariedade humana, com as formas de inclusão social, de cidadania e de respeito à pluralidade religiosa, com o exercício dos direitos humanos e com a integridade da criação. Trata-se de uma profunda e desafiadora aventura espiritual. Neste sentido, foi possível esboçar algumas tarefas.

Seguindo a herança latino-americana, o olhar teológico precisa se sentir constantemente desafiado pelas novas visões sociais, políticas e científicas e pelas demandas que a sociedade apresenta. Ela não pode se confinar aos dogmatismos eclesiais que somente travam nossa visão, e nem às análises que não consideram as mudanças culturais e científicas na forma de compreender o mundo. Ao passar por revisões, críticas e autocríticas, a visão teológica terá melhores condições de ser iluminadora de novas práticas, de novas perspectivas conceituais e de novas esperanças.

Referências

- ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ALVES, Rubem. “A missão da igreja numa era apocalíptica: notas não objetivas sobre a Conferência de Bangoque”. *CEI Suplemento* (3), mar 1973.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes/Ibase, 1986.
- DIAS, Zwinglio Mota. *Discussão sobre a igreja*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- HIGUET, Etienne. Resenha de *Indecent Theology*, de Marcella Althaus-Reid. *Correlatio* (3), abril 2003, p. 176-182.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MIGUEZ-BONINO, José. *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca-Espanha: Sígueme, 1977.
- MO SUNG, Jung. *Teologia e Economia repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- PY, Fábio & CARVALHAES, Claudio. “Teologia da Libertação: história, temas e nomes”. *Crosscurrente*, March 2017, p. 340-364.
- PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *A opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SANTA ANA, Julio de. *O Amor e as Paixões: crítica teológica à economia política*. Aparecida: Santuário, 1989.
- SANTA ANA, Julio de. *Ecumenismo e Libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- SANTA ANA, Julio de (ed.). *A Igreja dos Pobres*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- SANTA ANA, Julio de. *A Igreja e o Desafio dos Pobres*. Petrópolis: Vozes/Tempo e Presença, 1980.
- SCHWANTES, Milton. Uma Bíblia que inquieta. *Tempo e Presença*, n. 235, 1988, p. 33-34.
- SHAULL, Richard. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro: CEDI, 1985.

SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*: perspectivas para os desafios da atualidade. São Paulo: Pendão Real, 1993.

SHAULL, Richard & CESAR, Valdo. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1999.

TEIXEIRA, Faustino & DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso*: a arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008.