

A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA DESAFIADA A REPROJETAR-SE INTERPELAÇÕES DO NOVO CONTEXTO

LATIN-AMERICAN THEOLOGY CHALLENGED TO REPROJECT ITSELF QUESTIONS OF THE NEW CONTEXT

Agenor Brighenti

Professor no Centro Bíblico-Teológico-Pastoral do CELAM/Bogotá, Membro da Equipe de Reflexão Teológica do CELAM e da Comissão Teológica do Sínodo dos Bispos sobre a Sinodalidade. E-mail: agenor.brighenti@gmail.com

RESUMO:

A partir de sete aspectos principais que caracterizam a teologia latino-americana, se busca identificar as novas interpelações oriundas do novo contexto em que vivemos, sobretudo para sua epistemologia e método. Trata-se de desafios que levam a uma necessária reprojecção de um modo de fazer teologia, condição para continuar sendo retro-alimentadora da práxis de comunidades eclesiais inseridas profeticamente em uma sociedade, que passa por profundas transformações. No contexto da crise do projeto civilizacional moderno, não é somente a teologia

latino-americana que está em crise, mas a teologia em si, partícipes de uma crise da razão técnica-instrumental, característica da razão moderna, desafiada a ampliar seus horizontes, para poder abarcar as novas realidades e valores emergentes.

PALAVRAS-CHAVE:

Modernidade. Racionalidade. Teologia. Teologia Latino-americana. Método.

ABSTRACT:

Based on seven main aspects that characterize Latin-american theology, it seeks to identify the new questions arising

from the new context in which we live, especially for its epistemology and method. These are challenges that lead to a necessary re-projection of a way of doing theology, a condition for continuing to feed back into the praxis of ecclesial communities prophetically inserted in a society undergoing profound transformations. In the context of the crisis of the modern civilizational project, it is not only Latin-american theology that is in crisis, but theology itself, participants in a crisis of technical-instrumental reason, characteristic of modern reason, challenged to broaden its horizons, to be able to embrace the new realities and emerging values.

KEYWORDS:

Modernity. Rationality. Theology.
Latin-american theology. Method.

1 INTRODUÇÃO

Sobram evidências de que estamos imersos em um tempo marcado por profundas transformações. E, na prática, como elas atingem todas as esferas da vida, mergulham-nos em um tempo de crise: crise de paradigmas e das utopias, da razão e das ciências, dos metarrelatos e das instituições, crise de identidade, das religiões, crise de valores, crise de sentido. É um tempo incômodo, pois, está permeado de incertezas e angústias, mais ingente à criatividade do que ao plágio ou para agarrar-se a velhas seguranças de um passado sem retorno.

Entretanto, como nos adverte a sabedoria oriental, crise não é “fim-da-história” ou “beco-sem-saída”. Crise é “encruzilhada”, ocasião de novas oportunidades, mas à condição de não fugirmos dela. Crise é metamorfose, passagem, travessia, só que tanto para a morte como para um novo nascimento, dependendo de como nos defrontamos com ela. Fugir dela, é presságio de um fim catastrófico; assumi-la, é prenúncio de um tempo pascal, de um novo começo.

O amplo leque de mudanças em curso atesta que, em grande medida, a crise atual deve-se à crise da modernidade ou do projeto civilizacional moderno, responsável pelas maiores conquistas da humanidade e, ao mesmo tempo, pelas maiores frustrações da história. Por um lado, não se pode descartar valores da modernidade como democracia, liberdade, igualdade, ciência, estado de direito, tecnologia, autonomia da subjetividade, tolerância; mas, por outro, é preciso reconhecer que a sociedade moderna, fundada no mito do progresso e apoiada

na razão técnica-instrumental, deixou sem respostas as questões ligadas à finalidade do progresso e da aventura tecnológica, à realização e felicidade pessoal, enfim, ao sentido da vida. Prova disso, é a irrupção de novas realidades ou a emergência de novas aspirações e valores, frente aos quais o projeto civilizacional moderno tornou-se mais curto do que falso. Em outras palavras, a crise atual deve-se mais à emergência de novas perguntas e aspirações legítimas não contempladas, do que aos equívocos da modernidade, por mais numerosos e graves que tenham sido e foram.

A experiência religiosa e a teologia, sua inteligência reflexa, não estão imunes a estas mudanças. O mundo é constitutivo da Igreja. Como não é o mundo que está na Igreja, mas é a Igreja que está no mundo, há crise também no âmbito das religiões. O Povo de Deus peregrina no seio de uma humanidade toda ela peregrinante. E o destino do Povo de Deus não é diferente do destino de toda a humanidade.

Tal como na sociedade atual em relação à modernidade, também na Igreja há dificuldade em situar-se no novo tempo, para interagir com ele e, sobretudo, para aprender e enriquecer-se com as novas realidades emergentes. A renúncia de Bento XVI deu-se neste contexto, em grande medida fruto do esgotamento de um projeto eclesial alinhado a posturas típicas da neocristandade, marcadas por um “entrincheiramento identitário”, que leva a uma Igreja auto-referencial, refém de uma “subcultura eclesiástica”. A tessitura do risco é a única garantia de futuro.

Na crise da razão e das ciências, está também a crise da teologia. A teologia

não é um saber absoluto, mas um saber sobre o Absoluto, e tal como ele se manifesta na precariedade da história. A teologia não é um ato “da” razão, mas não pode prescindir de ser um ato “de” razão, para ser digna da estatura do ser humano, uma criatura co-criadora. Epistemologicamente, a teologia, como toda ciência, está sempre circunscrita dentro do “paradigma de uma época” (KUHN, 1994). Por isso, não é só a teologia latino-americana que está em crise, mas a teologia como um todo, desafiada a reconfigurar-se no novo contexto, tanto em sua epistemologia como em seu método, o que impacta também seu produto final.

No contexto atual, não se trata de deixar para trás a teologia latino-americana, como se ela fosse um equívoco. O que disse João Paulo II aos Bispos do Brasil que “a teologia da libertação é útil, oportuna e necessária” (JOÃO PAULO II, 1986, n. 6), continua pertinente e atual (BRIGHENTI; HERMANO, 2013). Antes impõe-se, a partir de suas intuições básicas e eixos fundamentais, ampliar seus horizontes, para dar conta das novas realidades emergentes. É o que nos propomos indicar aqui. A partir de sete aspectos principais que a caracterizam, buscaremos identificar as novas interações oriundas do novo contexto, que uma vez acolhidos, possa continuar sendo retro-alimentadora da práxis das comunidades eclesiais, inseridas profeticamente em uma sociedade em profundas transformações.

2 O CARÁTER CONTEXTUAL DA TEOLOGIA E AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Uma primeira característica da teologia latino-americana é ter assumido consciente e, de modo consequente, o caráter regional de toda teologia. Na perspectiva da razão moderna, ao assumir uma racionalidade indutiva e histórica, desde a primeira hora esta “nova forma de fazer teologia” entendeu-se como uma teologia em contexto. Uma teologia não simplesmente reflexo da práxis, mas uma teologia que assume consciente e criticamente seu contexto sócio-eclesial (ASSMANN, 1973, p. 40). E. Kant já havia mostrado que todo conhecimento é contingente aos “sujeitos”, ao “contexto” e aos “interesses” inerentes aos pressupostos de toda prática. Com razão, J. L. Segundo iria falar da “teologia da libertação como a libertação da teologia” da ideologia (SEGUNDO, 1978). Lembrou que, historicamente, a teologia serviu à opressão, mas, com a opção pelos pobres, precisa servir à libertação - se a teologia não serve para libertar o povo, não serve para a Igreja (BOFF, L.; BOFF, C., 1986, p. 95-96). Tomava-se consciência que não há neutralidade, nem na prática, nem na teoria. Como dizia Desmond Tutu, “em situação de injustiça, ser neutro é colocar-se do lado do opressor”.

Assim, na releitura da globalidade da mensagem revelada num determinado contexto, como é o caso da teologia latino-americana, sua marca regional está na renúncia de toda pretensão de universalismo totalizante, que conduz a totalitarismos. A contingência do contexto desautoriza toda pretensão de absoluto e de objetividade total – todo ponto de vista é uma visão a partir de

um ponto (L. Boff). Está aqui a crítica aos metarrelatos da racionalidade ilustrada, expressões do sonho de onipotência do sujeito moderno. Por isso, a inevitabilidade de uma teologia “latino-americana”, “africana”, “asiática” e “europeia”, mesmo que esta não se veja como tal, fruto do eurocentrismo ainda reinante (CHENU, 1987, p. 13). Trata-se de teologias diferentes entre si e, ao mesmo tempo, complementarias, na medida em que nenhuma delas esgota o mistério sobre o qual se debruçam.

O caráter regional da teologia latino-americana, situada em um contexto particular, não significa entretanto que seja uma teologia parcial, uma “teologia 2” no interior de uma “teologia 1” que a precede (C. BOFF, 1990, p. 79-114), mas uma teologia global, uma omniteologia. A partir de um determinado contexto e ótica particular, faz-se uma leitura da globalidade da Mensagem revelada. Sobre esta questão, num passado recente, houve um forte debate e até embates, que mobilizaram a comunidade teológica no Continente (C. BOFF, 2007, p. 1001-1022). Mas, também é preciso ter presente que a consciência do caráter regional da teologia, fruto da contingência de todo saber a um contexto particular, se por um lado significa renunciar ao universalismo totalizante, por outro, não é renúncia à busca da universalidade. Em outras palavras, o caráter regional da teologia latino-americana não significa que ela seja uma teologia útil apenas para a América Latina. A ótica é particular, mas seu objeto – a mensagem revelada – é universal.

Dado que estamos em um contexto novo, o caráter contextual da teologia latino-americana precisa ser enriquecido (MEN-

DONZA ÁLVAREZ, 1996, p. 13-30). Historicamente, por sua racionalidade indutiva e histórica, muitas foram as acusações a este novo modo de fazer teologia: é uma teologia secularizante (J. Milbank); é uma teologia que parte dos pobres e não de Deus e, portanto, é “pobrismo” (C. Boff); é uma teologia que perdeu de vista a transcendência, uma teologia sem Deus (J. Ratzinger); é uma heresia marxista (A. L. Trujillo). As dificuldades no exercício de uma racionalidade indutiva e histórica não podem, entretanto, justificar o escapismo da “volta ao fundamento”, como propõe a nova ortodoxia, respaldada em uma racionalidade pré-moderna (COMBLIN, 1990, p. 44-73). Ao contrário, a emergência das “epistemologias do Sul” (SOUSA SANTOS; MENESES, 2010) e do pensamento decolonial (MIGNOLO, 2010) desafia a teologia latino-americana a um diálogo mais efetivo com teologias que assumem seu caráter regional, na esfera Sul-Sul (TAMAYO, 2017), inclusive tendo como base novas epistemologias, para além da racionalidade moderna ocidental. Urge assumir de forma mais consistente o aspecto regional de todo saber, que leva a valorizar as micronarrativas (o fenomenológico), antídoto a toda e qualquer pretensão de um discurso universalizante, de totalidade, característica típica do pensamento único.

3 A PRÁXIS COMO MEDIAÇÃO TEÓRICA, PARA ALÉM DO IMANENTISMO

A racionalidade do discurso da teologia latino-americana é tributária da razão moderna, mais propriamente da Segunda Ilustração, que acusa recepção da razão prática, tal como as "teologias do genitivo" europeias que a precederam. Inspirada na trilogia *ver-julgar-agir* da Ação Católica especializada, mais especificamente na Juventude Operária Católica (JOC) de J. Cardijn (BRIGHENTI, 2022, p. 163-171), é uma teologia que "parte da ação para retornar à ação", em perspectiva libertadora, retroalimentando os processos sócio-pastorais. Daí a marca da teologia latino-americana, concebida como uma "teologia militante", primeiro por estar intimamente ligada à ação, segundo por ser uma teologia que tem lado, o lado dos excluídos. A opção pelos pobres, que é sua ótica, sempre a leva a tomar partido em defesa dos excluídos. Daí uma Igreja "advogada" dos pobres e não "juíza", como diz Aparecida (DAP 393).

A práxis, que "dá à teologia o que pensar", é assumida como uma mediação teórica, como "fonte criadora de ideias" (SCANONNE, 1977, p. 10-16). As boas ideias não caem do céu, elas brotam da realidade. A realidade sócio-histórica não é o lugar de aterrissagem de uma ortodoxia previamente estabelecida, mas "lugar teológico", que incide em uma leitura contextualizada da Mensagem revelada. Como afirma a *Gaudium et Spes*, nada do que é humano, é alheio a Deus. Nesta perspectiva, Paulo VI dizia que só conhece a Deus quem conhece o ser humano; e só conhece o ser humano, quem conhece a Deus. Para K. Rahner, a antropologia tornou-se teologia. Na teologia

latino-americana, a práxis é lugar teológico, na medida em que a teologia "é a reflexão da práxis à luz da fé" (GUTIÉRREZ, 1971).

Já a partir da década de 1990, se tornou consciência generalizada os limites do projeto civilizacional moderno, ainda pouco percebido pela teologia latino-americana na época, respaldado por uma "racionalidade técnica-instrumental" (HORKHEIMER, 1973), que pôs em risco a vida humana e seus ecossistemas. Particularmente o Ocidente, se viu imerso em uma crise holística. Era o colapso do sujeito moderno isolado em seu desejo de onipotência.

A consciência dos limites da racionalidade moderna fez emergir "novas formas de razão", em torno à "razão débil": a razão cordial, experiencial, a linguagem narrativa, frutos da irrupção de novos valores como liberdade individual, subjetividade, gratuidade, ética do cuidado, etc. Uma das consequências no continente latino-americano foi a redescoberta da riqueza das "civilizações pré-colombianas", dos povos originários, com seus valores e sua própria racionalidade. E começava a árdua tarefa para a teologia latino-americana de se situar no novo contexto, hora denominado de "pós-modernidade" ou como modernidade tardia e hiper-modernidade.

Com relação à práxis como mediação teórica, sem dúvida, um dos desafios atuais para a teologia latino-americana é reconhecer os limites de um certo praxismo e militantismo da racionalidade da Segunda Ilustração que lhe caracteriza e que tende a ver o outro apenas como um imperativo ético (alteridade negada) e não também como dimensão sabática da existência (alteridade gratuita). A racionalidade da práxis não é

falsa, mas é curta para apreender outras dimensões da realidade e da vida. Por isso, se reconhece os limites da mediação sócio-analítica, utilizada pela teologia latino-americana para apreender a realidade, e a abertura para acolher em seu discurso a contribuição de outras ciências, numa relação interdisciplinar mais ampla (C. BOFF, 1998). Trata-se de assumir a crítica ao imanentismo moderno, carente de um referencial metafísico, ainda que sem abrir mão da postulação da “transcendência na imanência”, de uma metafísica a partir da física. Nada pode justificar o distanciamento do real da realidade. A razão raciocina a partir dos fenômenos ou da experiência, também no campo da fé.

A crise da razão moderna não é, pois, a negação da razão, mas a consciência dos limites de uma determinada racionalidade, especialmente em sua pretensão de absoluto. O colapso do sujeito moderno faz emergir dos escombros da modernidade a vulnerabilidade extrema como condição de ser-no-mundo. Também para a teologia, essa vulnerabilidade extrema do sujeito pós-moderno é a única possibilidade de religar uns com os outros e com Deus. E nessa tarefa de repensar a racionalidade teológica no seio da teologia latino-americana, intensificar a interação com as epistemologias do Sul pode ser um caminho profícuo.

4 A TEOLOGIA COMO MOMENTO SEGUNDO E O LUGAR DO TEÓLOGO

A teologia latino-americana inova em relação a outras teologias, não necessariamente por seu método ou conteúdo, mas por “mudar de lugar e de função”: o fazer teológico é entendido como “a reflexão da práxis à luz da fé”, das comunidades eclesiais, profeticamente inseridas na sociedade. É um modo não convencional de fazer teologia, pois nasce da necessidade de se pensar à luz da fé os problemas angustiantes de uma pastoral responsável, como exigência para relacionar a consciência viva da Igreja com a reflexão teológica (SCATENA, 2007). Dado que a teologia é um “momento segundo” – “antes da teologia da libertação, há uma Igreja libertadora” (LIBÂNIO, 1993, p. 57-78).

Porém, no contexto das transformações atuais, além de uma postura de medo por parte de segmentos da Igreja e o consequente processo de involução em relação à renovação do Vaticano II (GONZALEZ FAUS, 1989), a crise dos sujeitos sociais levou a uma crise das mediações das práticas libertadoras, gerando vazio e perplexidade (LIPOVETSKY, 1988). E nas últimas décadas, esse vazio foi preenchido pelo refluxo de práticas pastorais apologéticas e devocionais, típicas do modelo de Igreja da neocristandade, bem como por uma religiosidade de corte neopentecostal. Nesses meios, há um deslocamento do profético para o terapêutico, da militância para uma espiritualidade intimista, restrita à esfera da subjetividade individual (PALACIO, 2001). Por sua vez, a perplexidade engendrou, por um lado a resistência de outros segmentos de cristãos lutando por manter processos pastorais

em perspectiva libertadora e, por outro, o ensaio de novas práticas, para além destes parâmetros como exigência do novo contexto.

Uma reação digna de ser levada em conta é o surgimento dos "cristãos sem Igreja" ou da "religião sem religião". Trata-se de cristãos que, desde uma postura silenciosa, são portadores de uma crítica contundente ao institucionalismo e ao controle das religiões institucionais, como um sistema de crenças burocratizado. Nestes meios, há um esvaziamento da instituição pela internalização das decisões em matéria religiosa na esfera da subjetividade individual. São indivíduos dispersos, mas não isolados, na medida em que convergem em uma postura crítica frente ao institucionalismo das religiões.

Em resumo, nos tempos atuais sente-se a dificuldade de se fazer teologia como um "momento segundo" (teologia da libertação), quando o "momento primeiro" (Igreja da libertação) está em crise ou esvaziada. A teologia latino-americana depende de processos pastorais levados a cabo em perspectiva libertadora no seio da sociedade (PALACIO, 1995, p. 156). Diante da crise das mediações das práticas libertadoras e o refluxo de uma Igreja da neocristandade, o teólogo vê afetada sua matéria-prima, com o risco de uma teologia órfã da Igreja. É uma situação que tem contribuído, igualmente, para o afastamento do teólogo dos processos pastorais, que deixam de ser interpelantes, pertinente e relevantes para o seu trabalho teológico. Por outro lado, há também teólogos, que ao invés de se refugiar na academia, que não é o lugar da teologia, buscam contribuir na criação de novas mediações para práticas libertadoras.

Não deixam órfãos aqueles segmentos de cristãos engajados nos processos pastorais em perspectiva libertadora, que precisam e dependem de uma reflexão consequente de sua práxis para poder abrir novos caminhos e, assim, a Igreja continue sendo uma "Igreja da libertação", condição para uma "teologia da libertação" (LIBÂNIO, 1999, p. 512).

5 UMA TEOLOGIA NA PERSPECTIVA DOS POBRES E SEUS MÚLTIPLOS ROSTOS

Na teologia latino-americana, a reflexão da práxis à luz da fé é feita na perspectiva da opção preferencial pelos pobres, o que implica inserir-se em seu contexto. O Vaticano II exortou a Igreja a inserir-se no mundo. Porém, a Igreja na América Latina, consciente de uma realidade marcada pela exclusão, perguntou-se: inserir-se no mundo? No mundo dos 20% de incluídos ou no mundo dos 80% de excluídos? (GUTIÉRREZ, 1987, p. 213-237). A fé cristã não permite neutralidade em uma situação de injustiça. A opção pelos pobres tem lado, o lado dos excluídos.

Em sua primeira hora, privilegiando uma análise da realidade a partir da economia, da política e da sociologia, a teologia latino-americana concebeu o pobre como "empobrecido e oprimido", presente sobretudo no mundo do trabalho e no mundo da política. A isso se deve um certo "obreirismo" da teologia latino-americana naqueles tempos. No entanto, desde meados da década de 1980, a teologia latino-americana

sentiu-se desafiada a abrir-se ao mundo da cultura e passou a reconhecer outros rostos da pobreza e fazer teologia a partir deles: além de pobres por razões econômicas e políticas, há pobreza também por questões de gênero (por ser mulher ou homoafetivo), por questão etária (por ser criança, jovem, idoso), por questões étnicas (por ser indígena, negro), por questões culturais (por ser estrangeiro) ou ecológica (planeta enfermo). Mais do que oprimidos e empobrecidos, no seio de uma sociedade excludente, os pobres são descartáveis, conformam o mundo da insignificância, dos invisibilizados e abandonados, dos quais o sistema econômico se prescinde (CHEZA; MARTÍNEZ SAAVEDRA, SAUVAGE, 2017, p. 598-599).

A consequência direta para a teologia foi a necessidade de ampliação do conceito de pobre, bem como da interlocução com outros sujeitos ou outras categorias de pobres que as acostumadas (GUTIÉRREZ, 1980, p. 63-97). E com a diversificação do sujeito - o pobre, ainda que conservando as opções epistemológicas e metodológicas comuns, inevitavelmente surgiram no seio da teologia latino-americana, teologias específicas, em contextos específicos, como a teologia feminista, a teologia afro-americana, a teologia índia, a ecoteologia, etc. Era a irrupção do pluralismo teológico no interior da própria teologia latino-americana. Não como teologias antagônicas ou paralelas, uma vez que há uma afinidade de buscas, ainda que em uma diversidade de contextos. Sentiu-se, então, a necessidade de ampliação das mediações analíticas para apreender a complexidade dos contextos dos novos rostos da pobreza. A teoria da dependência, o referencial utilizado para abarcar o mundo dos pobres, percebeu-se demasiado curto. Além da sociologia, da

economia e da política, também da antropologia e outras ciências deveriam ser assumidas como mediação analítica para dar conta da complexidade do fenômeno. E mais que isso, percebeu-se que tampouco as ciências tributárias da razão ilustrada eram capazes de revelar o rosto diversificado da pobreza e da exclusão, hoje.

Por isso, para acolher os novos rostos da pobreza, desafia a teologia latino-americana, hoje, uma melhor tematização da subjetividade vulnerável pós-moderna. Trata-se do pobre como “vítima”, em um contexto de “violência sistêmica”, o que implica estreitar laços com o pensamento anti-sistêmico, presente especialmente nos espaços que engendram processos de decolonização (MENDOZA ALVAREZ, 2015).

6 O LUGAR SOCIAL DOS POBRES E DO TEÓLOGO

Pobres, oprimidos ou vítimas da violência sistêmica não estão no centro da sociedade, ao contrário, enquanto excluídos, estão nas periferias: periferia em relação ao centro do sistema e situados majoritariamente nos países do hemisfério Sul. No período anterior à atual globalização liberal, centro e periferia eram geograficamente mais polarizados – Norte-Sul. Hoje, com a internacionalização do capital, principalmente do sistema financeiro, o centro é multipolar, está presente também no Sul.

Por sua vez, as periferias não são uma fatalidade, mas realidades criadas por um centro excludente, que abandona parte

de si mesmo na periferia. Esta é resultado da segregação social, uma realidade presente em toda parte, até mesmo nos países do hemisfério Norte. O crescente fenômeno da imigração é um sintoma que exige medidas urgentes, para além dos programas de acolhida nos países de destino. Os países de origem têm o dever, mas também o direito de garantir pão ao seu povo, pois mecanismos neocolonialistas continuam roubando suas riquezas para sustentar o supérfluo dos ricos.

Além das periferias geográficas, como recordou o Papa Francisco, existem também as periferias existenciais: as periferias da ignorância e da prescindência religiosa; as periferias do pensamento, da injustiça, da dor e de toda miséria. São expressões do mundo da insignificância que não cessa de crescer ou das diversidades não reconhecidas e acolhidas. As periferias não cessam de revelar novos rostos da exclusão, que clamam por acolhida e por medidas capazes de gerar um mundo onde caibam todos. As periferias do pensamento apontam para diversidades que tomam distância do pensamento único e hegemônico, com posturas anti-sistêmicas, hoje estigmatizadas, mas portadoras de horizontes capazes de superar os impasses atuais.

Tal como para uma Igreja libertadora, o centro da teologia latino-americana é igualmente a periferia, “a partir de onde se vê melhor” (Papa Francisco), de modo mais global e do ponto de vista dos vencidos. Desde a primeira hora, na teologia latino-americana se tomou consciência de que, além da opção pelo sujeito social - os pobres, era necessário assumir também seu lugar social - a periferia, condição para não fazer deles objeto de caridade, mas

sujeitos de uma sociedade inclusiva de todos. O centro tende a se auto-reproduzir; a periferia pode engendrar o alternativo. Especial testemunho de compromisso com as periferias deu a vida religiosa na América Latina, inserida nos meios populares, seja no mundo urbano como na área rural. Várias religiosas são contadas, junto com religiosos, presbíteros, leigos e leigas, entre os mártires de causas sociais, que têm em Dom Romero o primeiro deles a ser canonizado.

Mas, hoje, no novo contexto em que vivemos, temos consciência de que não basta situar-se na periferia; é preciso também superar toda postura de rivalidade e violência mimética com o centro, sempre fonte de violência, que engendra mais violência. Do ponto de vista teológico, pelo fato da teologia latino-americana ter sido a primeira teologia nascida diferente da única teologia do centro e na periferia, logo fizeram dela uma teologia mártir (DUSSEL, 1981, p. 47-51). Por sua vez, os teólogos latino-americanos, para afirmar sua teologia frente ao eurocentrismo reinante, tenderam a explicitar mais as diferenças que as convergências da teologia latino-americana em relação à teologia europeia. Hoje, passadas décadas de diálogo e buscas conjuntas, as distâncias foram encurtadas e se tem consciência da necessidade da mútua interação, para uma reflexão teológica relevante para nossos tempos e diferentes contextos.

Com relação as periferias, especial desafio para a teologia latino-americana é escutar os movimentos de resistência e resiliência presentes nas periferias dos sistemas de totalidade, apoiados sobretudo em experiências de gratuidade entre as vítimas. É em meio à vulnerabilidade extrema que se encontra a força capaz de engendrar

processos alternativos à atual situação de violência sistêmica, que não cessa de fazer crescer as periferias geográficas e existenciais. Quanto ao teólogo, seu lugar é o lugar social dos pobres, nas periferias, condição para não fazer uma teologia órfã da sociedade (AQUINO JÚNIOR, 2017).

7 PERIFERIAS NUM MUNDO GLOBALIZADO E PLURAL

Vimos que a teologia latino-americana nasceu em um contexto bipolarizado, marcado por uma relação assimétrica entre Norte-Sul, superando a postura anterior, o conflito Leste/Oeste. A Teoria da Dependência dava suporte a uma postura de independência do Norte (CARDOSO; FALETTI, 1969). Já a Teoria da Marginalidade postulava a integração na comunidade das nações do hemisfério Norte.

Por sua vez, o fenômeno da globalização é ambíguo e forjou um mundo multipolarizado. Na década de 1990, impôs-se um progressivo processo de globalização neoliberal, mas sem superar as anomalias entre Norte e Sul, pois é uma globalização mais do capital do que da solidariedade. Concomitantemente, se deu também um processo de globalização e de construção de uma consciência planetária, forjada sobretudo pela crise ecológica e pela busca de “um outro mundo possível e urgente porque é necessário” (FSM). As reações também foram diversas, desde a criação do Fórum Social Mundial, até iniciativas de autodefesa, como o estreitamento de laços, especialmente na esfera Sul-Sul, com a

criação de pactos e tratados regionais entre nações vizinhas ou do hemisfério Sul. Por sua vez, no campo da teologia, intensificou-se o diálogo da teologia latino-americana com as teologias africanas e asiáticas, bem como a valorização do autóctone, como foi o caso da teologia Índia e afro-americana.

Havia a consciência da necessidade de abertura ao global, mas sem sacrificar o local, o autóctone, a diversidade frente a uma globalização massificadora. O global não pode sacrificar o plural, antes precisa ser uma instância capaz de potenciá-lo e colocá-lo em interação com outras diversidades culturais e religiosas. A diversidade e as diferenças não são uma ameaça, mas horizonte de novas possibilidades. Exemplo contundente nesta perspectiva vem dos povos indígenas do Continente, especialmente na Bolívia, Equador e México. A teologia Índia está estritamente ligada a esse processo.

Nos últimos tempos, com a emergência de uma consciência planetária, novos desafios se apresentam à teologia latino-americana. O primeiro deles é a inculturação e a interculturalidade. Teológica e pastoralmente, na década de 1990, muito se trabalhou sobre a questão da inculturação, frente à consolidação da pluriculturalidade. A Igreja na África contribuiu com sua reflexão e prática neste campo. Foi também uma preocupação do magistério pontifício e da Igreja na América Latina. A bibliografia teológica é abundante e rica no tema. No entanto, com o processo de involução eclesial nas três décadas que precederam o atual pontificado, não foi possível avançar muito, especialmente no âmbito pastoral. Com o pensamento decolonial na ordem do dia e a necessidade de “ex-culturar” o Evan-

gelho da versão exógena recebida (BRIGHENTI, 1998, p. 10-23), a questão da inculcação é uma tarefa a ser retomada. Um segundo desafio para a teologia, na esfera mais específica, é a irrupção de uma consciência planetária e a intensificação do diálogo inter-religioso frente à atual crise de valores, que desafiam o cristianismo a contribuir, a partir das religiões, com o consenso em torno de uma ética mundial. Particularmente, a crise ecológica faz desta tarefa uma questão urgente, dado que a vida humana e seus ecossistemas estão em risco. A teologia está diretamente desafiada a contribuir na resposta a este grave problema.

8 UMA TEOLOGIA A PARTIR DO REVERSO DA HISTÓRIA

A globalização neoliberal globalizou o capital, sobretudo através do sistema financeiro, sem eliminar as anomalias originárias do período colonial. Ao contrário, instaurou um certo neocolonialismo, uma ordem econômica que continua promovendo a concentração da riqueza em detrimento dos pobres e das nações ex-colônias. Tais mecanismos foram constatados e denunciados pelo Papa João XXIII em sua época com encíclica *Pacem in Terris*. As celebrações do centenário da independência nos últimos anos pelas nações do Continente mostraram e denunciaram que a independência das antigas colônias em relação à metrópole não foi uma verdadeira independência. Continuam sendo colonizadas por mecanismos mais sutis, mas não menos exploradores. Neste contexto, ganhou força o movimento decolo-

nial, presente nas diversas esferas da vida, e que hoje tem grande relevância.

Desde a sua criação, a teologia latino-americana denunciou a conivência da Igreja com o processo de colonização e se propôs libertar a teologia da ideologia opressora, através de uma espécie de “descolonização epistêmica”, fazendo dela um instrumento de libertação e não de legitimação da opressão, como historicamente foi a Igreja no Continente. Nesta perspectiva, apoiada nas vozes proféticas do período colonial, a teologia latino-americana procurou ler a história a partir da ótica dos pequenos, dos vencidos, a partir do “reverso da história” (GUTIÉRREZ, 1971, p. 38). Descobriu-se que a história, vista pelo seu avesso, é outra história, a verdadeira história, o que implica descolonizar mentes e contribuir para um processo de decolonização em todos os âmbitos.

Tomava-se consciência que uma teologia em perspectiva decolonizadora, não é uma teologia que busca simplesmente ser a voz dos que não têm voz, mas favorecer processos de empoderamento dos que não têm voz, para que eles mesmos possam contar o seu mundo, contar a verdadeira história e fazer sua própria história. Isso implica fazer a passagem da multiculturalidade, assim como da multiculturalidade para a interculturalidade, na perspectiva de um processo de decolonização. Tem-se presente que a multiculturalidade é um termo europeu, que se refere à multiplicidade de culturas dentro de uma sociedade, sem necessariamente haja relação entre elas; a tolerância do outro é tido como suficiente para que a sociedade funcione sem grandes conflitos. Por sua vez, a pluriculturalidade, embora seja um termo latino-ame-

ricano que se baseia no reconhecimento da diversidade dos povos, conserva ainda uma ótica cêntrica da cultura dominante; as culturas autóctones enriquecem o país, sem, no entanto, levar a repensar suas instituições e estruturas. Já uma teologia desde o reverso da história é uma teologia na chave de interculturalidade (WALSH, 2006, p. 39-50).

Hoje, num contexto de neocolonialismo, temos maior consciência que a interculturalidade é um desafio presente nas diversas esferas da vida. Trata-se da inter-relação equitativa entre povos, pessoas, saberes e práticas culturalmente diferentes. Não se trata simplesmente de descobrir, reconhecer ou tolerar o outro, mas, partindo do conflito, impulsionar processos de intercâmbio que permitam construir espaços de encontro entre seres e saberes, sentidos e práticas diferentes.

Na medida em que se trata de um processo de construção de modos outros do poder, do saber e do ser, bem como de questionamento e oposição a partir da diferença – não apenas étnica e cultural – mas colonial, é um processo de decolonização. Neste particular, também a teologia latino-americana é desafiada a contribuir nesta tarefa, a partir da sua epistemologia, método e produto final. Tomando distância das tendências neocolonialistas, está interpelada a ir ao encontro das novas periferias, vigilante para não cair na tentação de domesticar as fronteiras, a característica da lógica colonizadora (PANOTTO, 2019).

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma teologia articulada a partir de uma racionalidade indutiva e histórica é uma teologia em contexto. E como todo contexto é dinâmico, a teologia está desafiada a permanentemente re-situar-se nos novos contextos, para ser consequente com eles. As profundas transformações no seio do projeto civilizacional moderno em crise, deixam-nos a todos perplexos e desafia a teologia a acolher as novas realidades e os novos valores.

É uma tarefa incômoda, mas não há outra forma de manter uma identidade dinâmica que estar constantemente se originando. O caráter dinâmico da teologia latino-americana se deve ao fato de ser um “momento segundo”, precedido de um “momento primeiro”, que são os processos pastorais das comunidades eclesiais inseridas profeticamente na sociedade em perspectiva libertadora, portanto, uma teologia em movimento. No contexto atual, a teologia só pode estar em estado de êxodo, dado que sua função é ser suporte a comunidades eclesiais em permanente êxodo de situações de cativeiro para uma “nova terra” (MALDONADO, 1975, p. 58-61). Aqui está o lugar e a função da teologia: contribuir para a passagem de “situações menos humanas para situações mais humanas” (Medellín, 1,5); de situações de opressão a uma sociedade nova, já antecipada na história pelo mistério pascal.

Por isso, por mais incômodo que seja, o lugar do teólogo, assim como da teologia, não é a academia, mas as periferias onde estão as vítimas de uma sociedade excludente. A opção pelos pobres exige, em consequência, situar-se no lugar social dos excluídos, que é a periferia. Na América

Latina, um continente secularmente colonizado e saqueado, pensar e agir desde o reverso da história, a partir das vítimas, é fazer da libertação também um processo decolonizador e, da teologia, enquanto sua inteligência reflexa, profecia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO JÚNIOR, F. **O caráter prático-social da teologia.** Tópicos fundamentais de epistemologia teológica. São Paulo: Loyola, 2017.

ASSMANN, H. **Teología desde la praxis de la liberación.** Ensayo teológico desde la América dependiente. Salamanca: Sígueme, 1973.

BOFF, C. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J. (Org.). **Mysterium Liberationis.** Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, (Tomo I). Madrid: Trotta, 1990, p. 79-114.

BOFF, C. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J. (Org.). **Mysterium Liberationis.** Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, (Tomo I). Madrid: Trotta, 1990, p. 79-114.

BOFF, C. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. In: **REB**, v. 268, p. 1001-1022, 2007.

BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica. **REB**, v. 272, p. 892-927, 2008.

BOFF, C. **Teoria do método teológico.** Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, L.-BOFF, C. **Como se faz Teologia da Libertação.** Petrópolis: Vozes, 1986.

BRIGHENTI, A.-HERMANO, R. **Teologia da Libertação em Prospectiva.** Congresso Continental de Teologia. São Paulo: Ed. Paulinas/Paulus, 2013.

BRIGHENTI, A. **O método ver-julgar-agir.** Da Ação Católica à Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 2022.

BRIGHENTI, **Por uma evangelização inculturada.** Princípios pedagógicos e passos metodológicos. São Paulo: Paulinas, 1998.

CARDOSO, F.H.; FALETTO, E. **Dependencia y desarrollo en América Latina.** México: Siglo XXI, 1969.

COMBLIN, J. O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana. In: **REB** 50, 1990, p. 44-73.

CHENU, Bruno. **Théologies chrétiennes des tiers mondes:** latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique. Paris: Le Centurion, 1987.

CHEZA, Maurice-MARTÍNEZ SAAVEDRA, Luís-SAUVAGE, Pierre. **Dictionnaire historique de la Théologie de la Liberation.** Les thèmes, les lieux, les acteurs. Namur/Paris : Lessius, 2017.

DUSSEL, E. **De Medellín a Puebla.** Uma década de sangue e esperança I. De Medellín a Sucre, 1968-1972. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 47-51.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. El meollo de la involución eclesial. In: **Razón y Fe**, v. 220, 1989, n. 1089/90, p. 67-84.

GUTIÉRREZ, G. "La recepción del Vaticano II en América Latina". In: G. ALBERIGO; G.-JOSSUA, J. P. (eds.). **La recepción del Vaticano II.** Madrid: Cristiandad, 1987, p. 213-237.

GUTIÉRREZ, G. Mirar lejos. In: **Páginas**, n. 93, 1980, p. 63-97.

GUTIÉRREZ, G. **Teología de la Liberación.** Perspectivas. Lima: CEP, 1971.

HORKHEIMER, J. **Crítica de la razón instrumental.** Buenos Aires: Sur, 1973.

JOÃO PAULO II. Carta aos Bispos do Brasil. In: **REB**, n. 182, 1986, p. 396-402.

LIBÂNIO, J. B. "Panorama de la Teología de América Latina en los últimos veinte años". In: COMBLIN, J.-GONZÁLEZ FAUS, J. I.-SOBRINO, J. (eds.). **Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina.** Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 57-78.

LIBÂNIO, J. B. **Teología de la Liberación.** Guía didáctica para su estudio (Col. Presencia Teológica 55). Santander: Editorial Sal Terrae, 1989.

- LIPOVETSKY, G. **La era del vacío**. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona: Anagrama, 1988.
- KUHN, Thomas. **La struttura delle rivoluzioni scientifiche**, Torino 1969. (*A estrutura das revoluções científicas* - Tradução do italiano por Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perperspectiva 1994).
- MALDONADO, E. (Org.). **Liberación y cautiverio**. Debates en torno al método de la teología en América Latina. Encuentro latino americano de Teología. México: Universidad Ibero, 1975, p. 58-61.
- MENDONZA ÁLVAREZ, Carlos. "Los paradigmas teológicos latinoamericanos". IN: CASTILLO, E.-C. MENDOZA ÁLVAREZ, C.-MERLOS, F. **Los desafíos contextuales de la teología latinoamericana (I)**. Coloquio de Teología latinoamericana. Universidad Pontificia de México. México: Ed. UPM, 1996, p. 13-30.
- MENDOZA ALVAREZ, C. **Deus ineffabilis**. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona/México: Herder, 2015.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**. La retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- PALACIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2001.
- PALACIO, C. Que lugar e que função para a teologia hoje? In: **Perspectiva Teológica**, n. 27, 1995, p. 155-167.
- PANOTTO, Nicolás. **Descolonizar o saber teológico na América Latina**. Religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais. Tradução de Bruna David de Carvalho. São Paulo: Recriar, 2019.
- SCANONNE, J. C. La reflexión teoría-práxis en la Teología de la Liberación. In: **Christus**, n. 499, 1977, p. 10-16.
- SCATENA, Sílvia. **In populo pauperum**. La Chiesa latino-americana dal Concilio a Medellín (1962-1965). Bolonha: Il Molino, 2007.
- SEGUNDO, J. L. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.
- SOUSA SANTOS, B.-MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.
- TAMAYO, J. J. **Teologías del Sur**. El giro descolonizador. Madrid: Ed. Trotta, 2017.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. In: **Signo y Pensamiento**, n. 46, 2006, p. 39-50.