

Teologias da libertação e interculturalidade: aproximações e avaliação crítica

Liberation Theologies and interculturality: approaches and critical evaluation

Roberto E. Zwetsch

Doutor em Teologia (EST)
Professor de Teologia Prática e Missiologia
Com apoio da FAPERGS

Resumo

Desde os anos de 1990, houve uma ampliação na abordagem das culturas por parte da Teologia da Libertação na América Latina. Não por acaso, se assume o *plural* nessa forma de fazer teologia tanto na América Latina e Caribe quanto em outros lugares. A filosofia intercultural já há mais tempo vinha desenvolvendo pesquisas que apontam para os desafios que as culturas colocam para a sociedade contemporânea a partir de diferentes contextos e novas realidades sociopolíticas e culturais. No campo da reflexão teológica, porém, a elaboração de uma *teologia intercultural* recém começa a ser formulada. A partir da publicação de trabalhos apresentados no *Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologias da Libertação e Interculturalidade*, realizado na cidade de San José de Costa Rica, em 2010, este artigo pretende demonstrar sumariamente a pertinência dessas aproximações teóricas e adiantar uma primeira avaliação crítica.

Palavras-chave

Teologias da libertação. Interculturalidade. Avaliação crítica.

Abstract

Since the 1990s, there has been a broader approach of cultures by liberation theology in Latin America. Not coincidentally, the *plural* is assumed in this way of doing theology in Latin America and the Caribbean and elsewhere. The intercultural philosophy has no longer been developing researches that would point to the challenges that cultures set to contemporary society from different contexts and new socio-political and cultural realities. In the field of theological reflection, however, the development of an *intercultural theology* has just started. Since the publication of papers presented at the *First Latin American theologies of liberation and Interculturalism*, held in San José, Costa Rica in 2010, this article aims to demonstrate the relevance of these theoretical approaches and advances a first critical evaluation.

Keywords

Liberation Theologies. Interculturality. Critical evaluation.

Introdução

O tema deste artigo destaca desde o título uma abordagem nova na Teologia da Libertação, pelo menos em suas versões clássicas, sobretudo, oriundas do meio católico-romano. Sem desconsiderar a contribuição clássica das primeiras formulações da Teologia

da Libertação, como aparecem nas obras seminais de teólogos latino-americanos dos mais importantes e conhecidos, como Gustavo Gutiérrez e seu livro *Teología de la liberación: perspectivas* (Lima, 1971); Hugo Assmann com seu *Opresión – liberación: desafío a los cristianos* (1971); Leonardo Boff e seu *Jesus Cristo Libertador* (Petrópolis, 1972); Juan Luis Segundo e seu *Liberación de la teología* (Buenos Aires, 1975) e outros que lhes seguem na década de 1970, é preciso considerar um argumento mais recente de um teólogo da Costa Rica, Jonathan Pimentel Chacón, para quem a teologia da libertação, desde a primeira hora, já nasce como *teología plural*. Para este teólogo, que realiza seus estudos de doutorado atualmente em Chicago, na *Lutheran School of Theology*, “a distinção clássica entre uma Teologia da libertação ‘clássica’ e teologias que se desdobram (exatamente desde 1985) como, temática e metodologicamente, plurais é analiticamente discutível e, por este motivo, estende e reforça o ocultamento do caráter constitutivamente diverso e, em alguns casos, contraditório destas teologias, além de impedir a *habilitación* dos que são, possivelmente, seus traços mais enriquecedores”.¹

Em concordância com o argumento do autor, quero, entretanto, demonstrar que tal diversidade se apresenta igualmente no caráter *ecumênico* presente desde as origens do desenvolvimento das Teologias da Libertação e que, por razões que devem ser discutidas, é ocultado ou desconsiderado nas principais *histórias* da Teologia da Libertação escritas por pesquisadores católico-romanos. É sintomático que numa obra importante como *Mysterium liberationis*, organizada por Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, teólogos da mais alta importância na teologia centro-americana de libertação, a presença de teólogos e teólogas protestantes é omitida e só aparece numa nota de rodapé num texto de um teólogo espanhol, Juan José Tamayo, que se refere à obra precursora de Rubem Alves, publicada em 1968, nos EUA, sob o título *Theology of Human Hope*, escolha dos editores, embora o próprio Alves tivesse sugerido *Teologia da Libertação* como título para este livro.² A obra de Rubem Alves se tornou conhecida logo em seguida no âmbito da língua espanhola com a tradução publicada por Editorial Tierra Nueva, de Montevideo, em 1970, com o título: *Religión: opio o instrumento de liberación?*, posteriormente publicada por Editorial Sígueme de Salamanca, Espanha, com o título: *Cristianismo: opio o instrumento de liberación?* (1973). É muito importante recordar que num encontro pessoal entre Gutiérrez e Alves em Genebra, Suíça, após a publicação de seus livros, eles tenham tido um diálogo que lhes permitiu pela primeira vez conversar sobre suas intuições originais em torno do tema da *libertação*. Não aparecem ou aparecem sem o devido destaque nas clássicas referências históricas da TdL (Dussel, Ellacuría, Sobrino) nomes como os de Richard Shaull, José Míguez Bonino, Julio de Santa Ana, Elsa Támez, Jorge Pixley, Milton Schwantes, Walter Altmann e outros do campo da teologia protestante, que desde os meados dos anos de 1960 se integraram a

¹ PIMENTEL CHACÓN, Jonathan (Comp.) *Teologías de la liberación e interculturalidad*. Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad. San José: Sebila, 2010. p. 78.

² ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA, 2008. p. 57. v. I.

um verdadeiro movimento de transformação social, que cruzou as fronteiras das igrejas, atingindo suas bases comunitárias e as instâncias de elaboração teológica. As poucas referências são de passagem e sem a devida avaliação de fundo. Talvez esta ausência seja um dos motivos para a dificuldade que a teologia católico-romano de um modo geral, e a teologia da libertação oriunda desse campo tenham demonstrado reiteradamente para compreender a realidade *plural* do cristianismo latino-americano e caribenho, bem como certa incapacidade de avaliar os desdobramentos do pentecostalismo e sua inegável inserção *popular* na América Latina. Na verdade, é preciso constatar que também no âmbito da teologia protestante das igrejas históricas algumas dessas dificuldades hermenêuticas igualmente afetaram sua reflexão teórica.

No que segue, vou levantar o tema, que evidentemente aqui será apenas introduzido para posteriores reflexões, a partir dos seguintes passos: 1) apresentar os resultados do *Primeiro Encontro de Teologias da Libertação e Interculturalidade* (2010, Costa Rica); 2) remontar a abordagem *libertadora da teologia* na América Latina aos inícios dos anos de 1960, enfocando a contribuição *protestante* como simultânea ao campo católico-romano; 3) apresentar algumas reflexões aproximativas ao tema da *interculturalidade*, como um avanço e uma necessidade para o aprofundamento e continuidade das teologias de libertação.

Temas do *Primeiro Encontro de Teologias da Libertação e Interculturalidade* (San José, Costa Rica, 2010)

Este evento foi organizado pela Escola Ecumênica de Ciências da Religião da Universidade Nacional da Costa Rica, que integra a Faculdade de Filosofia e Letras, com apoio do Instituto de Missiologia Missio, de Aachen, Alemanha.³ Caso esteja bem informado, esta é a única escola *ecumênica* estatal da América Latina e nela se abriu espaço para os estudos teológicos no âmbito maior das ciências da religião. O que talvez seja uma tendência na América Latina como um todo, pois crescentemente são organizados cursos de Ciências da Religião em universidades públicas, abrindo-se um canal importante para o debate com a teologia. Penso aqui nos exemplos da Universidade Federal de Juiz de Fora, na Universidade Federal da Paraíba e em alguns outros países do Cone sul.

Numa visão geral dos conteúdos das exposições realizadas no *Primeiro Encontro de Teologias da Libertação e Interculturalidade*, é possível reunir as apresentações por blocos de temáticas que desdobraram o tema geral que trabalhou a relação entre teologias da libertação e interculturalidade. Sem entrar na definição dos conceitos, apresento aqui os assuntos abordados:

³ PIMENTEL CHACÓN, 2010.

- **Espiritualidade indígena e interculturalidade:**

1. Antonio Otzoy, guatemalteco de origen Maya-Kakchikel, pastor presbiteriano: “Desafios de la espiritualidad indígena maya al cristianismo occidental”.
2. Vilatino Similox Salazar: “Cristianismo y espiritualidad maya en Guatemala: una relación asimétrica”.
3. José Estermann, teólogo católico suíço, profesor da Universidad Católica Boliviana San Pablo, da Universidad Mayor de San Andrés, e do ISEAT, de La Paz, Bolívia: “Hacia la transformación intercultural de la Teología de la Liberación. Aportes desde el contexto andino”.

- **Desafios da cultura latino-americana à teología:**

1. Benjamín Cortés, nicaragüense, reitor da Universidade Evangélica Martin Luther King Jr, de Manágua, fundador do CIEETS: “La cultura popular como lugar teológico: una perspectiva nicaragüense”.
2. Helio Gallardo: “Pensamiento liberador y culturas en América Latina”.
3. Diego Soto Morena: “El espejo encantado: teología-literatura latinoamericanas”.
4. Luis N. Rivera Pagán, teólogo protestante porto-riquenho: “Literatura y discurso teológico em América Latina y el Caribe”.
5. Marlene Dell: “Teología y cultura afro-limense”.

- **Diálogo entre teología e filosofía:**

1. Mario Méndez: “Aportes de la filosofía intercultural en la tarea educativa”.
2. Ricardo Salas Astrain, professor da Universidad Católica de Chile: “Por una nueva tención de la ética intercultural y la política del reconocimiento”.

- **Teología e feminismo:**

1. Magali Mendes de Menezes, professora da UFRGS: “Feminismo e interculturalidad”.
2. Nidia Fonseca Rivera, professora da UBL, em San José de Costa Rica: “Polifonía y feminismo latino-americano: desafios al quehacer teológico latino-americano”.
3. Silvia Regina de Lima Silva: “Teologías de liberación e interculturalidad: diálogos a partir de las experiencias de la teología afrolatinoamericana”.

- **Teología e educação teológica:**

1. María Cecilia Garcez Leme: “La interculturalidad en los currículos de teología: un reto en América Latina”.

A relação de assuntos tratados no referido encontro já dá uma ideia dos caminhos que se está seguindo para elaborar a relação entre teologias da libertação e o desafio das culturas sob o olhar da *interculturalidade*: espiritualidade indígena e as transformações que elas aportam no diálogo com a teologia; a abordagem das culturas latino-americanas, em especial, a partir do espelho fornecido pela rica literatura produzida nesse contexto; o diálogo tenso e crítico com a filosofia latino-americana, especialmente, com a nova vertente da filosofia *intercultural*; o diálogo igualmente crítico com a teologia feminista e as demandas específicas das relações de gênero e etnia; finalmente, a repercussão do desafio da interculturalidade na educação e nos currículos teológicos.

Chama a atenção que neste encontro não aparecem alguns temas importantes da realidade religiosa latino-americana, o que demonstra que estamos apenas no início de uma virada epistemológica cujos contornos recém começam a ser circunscritos. Por exemplo, falta uma discussão sobre o fenômeno religioso do pluralismo latino-americano e como ele vem repercutindo na teologia e nas relações entre as igrejas; falta uma abordagem entre teologia e vivência religiosa, isto é, a prática da fé nos diferentes contextos, algo que sempre marcou as diferentes teologias de libertação; falta ainda uma abordagem crítica sobre a relação entre a reflexão teológica e as instituições eclesiais, as comunidades de fé, sem as quais a teologia não passa de um exercício mais intelectual ou acadêmico do que uma reflexão que tem em vista a prática da fé, porque dela emerge, e as transformações urgentes na sociedade.

Quer dizer, pode-se inferir desta rápida análise a ser aprofundada que o tema das teologias da libertação e a relação com as culturas e a interculturalidade estão na ordem do dia, vem preencher uma lacuna que o tempo tratou de expor, mas que ainda carece de maior precisão e elaboração.

Teologias da libertação: plural desde os inícios

Relaciono abaixo alguns eventos importantes no campo protestante e que tem relação direta com a nova maneira de fazer teologia na América Latina a partir dos anos de 1960. Esta memória é importante para sermos justos com a história da teologia na América Latina e a compreensão mais aprofundada de seus avanços e impasses na atual conjuntura social e eclesial no início do século 21. Conforme escreve Pimentel Chacón no artigo citado, ao construir a história da Teologia da Libertação e colocar 1968 (Medellín) como marco dessa teologia, a periodização dos historiadores católicos sugere algo problemático para a Teologia da Libertação, isto é, que a origem das teologias da libertação seria *clerical* e católica. Uma consequência débil desse esquema, mesmo que escandalosa, é que ela se trata na verdade e implicitamente de uma teologia *eurocêntrica*. Por isto, é importante rever as ori-

gens dessas teologias, uma vez que a questão continua em disputa sempre.⁴ A afirmação é corroborada em tese recentemente defendida na PUC do Rio de Janeiro pelo teólogo congregacional Manoel Bernadino de Santana Filho para quem a contribuição protestante tem “presença marcante” na elaboração e nos desdobramentos passados e presentes da Teologia da Libertação.⁵

✓ 1962 – Recife: Conferência do Nordeste (CEB). Tema: *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*. A Conferência foi organizada pela Confederação Evangélica Brasileira que tinha um trabalho social importante na época, a partir do Departamento de Ação Social, em que atuou o sociólogo Waldo Cesar, de tradição presbiteriana, posteriormente exilado do Brasil, e que trabalhou para a FAO, da ONU, em Santiago do Chile. Alguns dos principais analistas convidados para a Conferência do Nordeste foram o economista Celso Furtado, Gilberto Freyre e Paul Singer. Na organização do evento, mencionam-se os reverendos Carlos Cunha (presbiteriano), Almir dos Santos (episcopal) e o sociólogo Waldo Cesar (presbiteriano). Como teólogos conferencistas, João Dias de Araújo, Joaquim Beato, Edmund K. Sherril. Dela participou também o Pastor luterano Ernesto Th. Schlieper, depois primeiro Pastor Presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.⁶

✓ 1965 – A assembleia que faz deslançar o processo de Unidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM), predecessora do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) (1978, Huampaní, Peru), se realizou naquele ano, em Campinas, SP, enquanto a sede foi estabelecida em Montevideo, Uruguai. Em relação à UNELAM, deve-se mencionar a contribuição inestimável de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), uma instituição de pesquisa apoiada pelo CMI que se formou nessa época tendo como sede Montevideo, publicando desde então a importante revista

⁴ PIMENTEL CHACÓN, 2010, p. 77.

⁵ SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. *Palavra-evento e práxis libertadora: a eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana*. Tese (Doutorado em Teologia) – CTCH, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. p. 160. Na tese orientada pela Dra. Ana Maria Tepedino, o teólogo Santana Filho escreve: “Em sua síntese sobre a história da teologia na América Latina, Dussel não contempla a contribuição protestante em todo o continente. Dedicar um parágrafo para assinalar a presença de presbiterianos na Colômbia a partir de 1856, no Brasil em 1859 e no México em 1872. Os metodistas no Brasil a partir de 1835. No Uruguai de forma definitiva a partir de 1876. Os batistas na Argentina em 1881. Porém, conclui, ‘teologicamente falando não havia nenhum movimento que merecesse ser considerado até a obra de Rubem Alves e Míguez Bonino’. No entanto, há uma ampla bibliografia não apenas de hoje, mas de várias épocas do século XX que assinala a presença marcante dos protestantes na América Latina ainda na primeira metade do século XIX” (p. 160s). O comentário do autor conclui que a afirmação de Dussel é, portanto, questionável. A importância dessa pesquisa de Santana Filho é demonstrar que vários teólogos da libertação receberam influências da teologia protestante em sua reflexão, nesse caso exemplificada pela teologia de Karl Barth, explicitamente assumida por Gustavo Gutiérrez, por exemplo, ao mencionar em sua *Teología de la liberación* teólogos como Barth, von Rad, Moltmann, Pannenberg e outros.

⁶ FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso social: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002. p. 123.

Cristianismo y Sociedad, e que se tornou abrigo de teólogos católicos marginalizados em sua igreja como foi o caso de Hugo Assmann.⁷

- ✓ 1966 – Genebra – Conferência sobre Igreja e Sociedade (CMI). Esta Conferência estabeleceu referenciais importantes sobre as questões sociais para as igrejas protestantes históricas no embate com as lutas de descolonização que aconteciam em várias partes do mundo. Em relação a esta Conferência se deve mencionar a criação do Programa de Combate ao Racismo do CMI, que teve atuação destacada na África do Sul, apoiando a luta contra o *apartheid*, na qual sobressaiu a ação firme e profética do bispo anglicano Desmond Tutu. Este Programa teve importante papel na América Latina tanto para a discussão do racismo nas igrejas protestantes históricas quando no apoio aos setores das igrejas que começavam a rever a prática missionária junto aos povos indígenas no final dos anos de 1960. Foi este programa do CMI que apoiou as duas famosas Conferências de missionários católicos e protestantes que colaboraram para a mudança de paradigma da ação missionária tradicional junto às comunidades indígenas na América Latina, ocorridas em Barbados (1970) e Assunção (1972). As declarações desses encontros se tornaram um marco na mudança de atitude e de compreensão do que seja missão na América Latina. Foi em Barbados que pela primeira vez se utilizou a noção de *protagonismo indígena*, algo que desde então só fez crescer os movimentos indígenas em toda a região.
- ✓ 1966 – Richard Shaull publica *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*.⁸ Shaull era missionário presbiteriano norte-americano e professor do Seminário de Campinas, foi professor de Rubem Alves e de muitos outros líderes das igrejas brasileiras, tendo sido um dos primeiros a organizar o movimento estudantil cristão no Brasil (UCEB). Mas logo depois do golpe militar de 1964, a linha mais conservadora da direção da Igreja Presbiteriana do Brasil aderiu ao regime e fez um verdadeiro expurgo dos teólogos mais progressistas. Shaull teve de deixar o Brasil e retornar aos EUA. Mas já havia deixado um largo rastro de influência por meio de sua teologia disseminada em muitos artigos, conferências, assessorias a grupos de jovens e alguns livros. Shaull chegou ao Brasil em 1952 e logo foi convidado para realizar uma série de preleções na Faculdade Evangélica de Teologia em Buenos Aires, escolhendo como tema “O cristianismo e a revolução social”. O texto foi publicado em 1955, no México e na Argentina, mas já em 1953 saiu em português, editado pela União Cristã dos Estudantes do Brasil (UCEB), a primeira organização ecumênica que surgiu no país. Shaull pode ser considerado um dos

⁷ FARIA, 2002, p. 125s. Eduardo Galasso Faria informa nessas páginas que nos anos de 1966-1968 se passou de uma teologia fortemente influenciada por Karl Barth para uma teologia “da ação transformadora de Deus na história”, influenciada pelo pensamento de teólogos como Paul Lehmann e Richard Shaull.

⁸ SHAULL, Richard. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

primeiros teólogos a vincular na América Latina a fé cristã com a necessidade da revolução, embora, como esclareça Eduardo Galasso Faria, sua preocupação tenha sido antes fornecer “um fundamento mais sólido para uma renovação espiritual que contribuísse para a transformação da sociedade na América Latina”.⁹

Em 1962, Shaull já havia escrito sobre a nova “disposição revolucionária” na América Latina e como isto deveria ser refletido pela teologia evangélica.¹⁰ Na bibliografia de Shaull, reunida na tese de Eduardo Galasso Faria que estou citando, chama a atenção o uso recorrente do conceito *libertação* em vários de seus artigos a partir de 1968, sempre vinculado ao tema da revolução latino-americana e a urgência da participação *política* dos cristãos.¹¹

- É preciso vincular dialética e criticamente o surgimento das teologias da libertação com os movimentos sociais e processos históricos não clericais. Tal reconhecimento não nega a especificidade teológico-religiosa da teologia e da ação das igrejas, nem tampouco a necessidade e a possibilidade de surgimento de novas formas de ser *igreja* na América Latina. Tampouco nega a insuficiente crítica clerical das instituições eclesiais por parte de alguns teólogos, como escreve Pimentel Chacón.¹² Nesse sentido, a primeira parte do livro clássico de G. Gutiérrez é exemplar, pois nela o autor explicita que a reflexão teológica é uma “atitude lúcida e crítica com respeito aos condicionamentos econômicos e sócio-culturais da vida e reflexão da comunidade cristã”, o que implica afirmar que esta teologia deve ser, necessariamente, “uma crítica da sociedade e da igreja, enquanto convocadas e interpeladas pela Palavra de Deus; teoria crítica, à luz da fé, animada por uma intenção prática e indissolúvelmente unida, por conseguinte, à práxis histórica”.¹³
- A contribuição importante do livro de L. Boff, *Jesus Cristo Libertador* (1972) é inegável. Neste livro, L. Boff expõe o resultado de suas pesquisas sobre o Jesus histórico, principalmente baseado em obras de teólogos europeus e uma nova maneira de se chegar ao mistério *humano* de Cristo, agora entendido desde a ótica de sua *práxis libertadora*. Um dos capítulos mais provocativos é aquele em que o autor afirma de Jesus: “humano assim só Deus mesmo”. A despeito disso, deve-se mencionar a não aceitação da crítica ao livro de L. Boff feita pelo teólogo luterano Hermann Brandt.¹⁴ Boff se recusou a publicar o texto, o que deixou o professor

⁹ FARIA, 2002, p. 110.

¹⁰ SHAULL, Richard. *The New Revolutionary Mood in Latin America* (paper). New York: National Council of the Churches of Christ in the USA, nov. 1962.

¹¹ FARIA, 2002, p. 241ss.

¹² PIMENTEL CHACÓN, 2010, p. 78.

¹³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971. p. 28.

¹⁴ BRANDT, Hermann. *Jesus Cristo Libertador*. Quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff. *Estudos Teológicos*, ano 14, nova sequência, n. 2, p. 36-55, 1974. No texto do professor H. Brandt pergunta ao teólogo católico o que precisamente seria o “latino-americano” nesse esboço de cristologia latino-americana (p. 37). Brandt elogia o estilo despretensioso e simples do texto, de modo tal que o leitor ou

Brandt contrariado e sem entender o que movia o brilhante e novo teólogo católico. O entendimento e reconciliação entre ambos só ocorreu mais de 20 anos depois numa banca de doutorado em Oslo, Noruega, em que eles tiveram a oportunidade de dirimir as dúvidas pendentes e os desentendimentos. Mas já nesta época, L. Boff havia deixado a ordem franciscana e o sacerdócio, encontrando-se numa nova fase de sua vida. Um feliz reencontro aconteceu quando L. Boff recebeu o *Doutorado Honoris Causa* na Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, em 2008, semana durante a qual se dedicou a pesquisar em profundidade a teologia de Lutero com mais de uma dezena de especialistas luteranos em sua própria obra. O próprio Boff afirmou, então, que estudar Lutero para ele nessa altura de sua vida foi um motivo de grande aprendizado e reafirmação de suas convicções ecumênicas.

- 1975 – José Míguez Bonino, teólogo e pastor metodista, reitor do Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos (ISEDET), de Buenos Aires, lança seu livro *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, numa editora da Filadélfia, EUA. O livro foi publicado na Espanha em 1977, por Editorial Sígueme, de Salamanca, que se encarregou de divulgar a Teologia da Libertação na Europa. Em espanhol o livro saiu com o título *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Este livro só veio a ser traduzido e publicado no Brasil em 1987 (!), pela Editora Sinodal, de São Leopoldo. Sua importância reside no fato de ser a primeira apresentação mais sistemática da teologia da libertação para o público de fala inglesa e com uma perspectiva crítica de um teólogo evangélico que participava ativamente da elaboração dessa teologia. O livro tinha duas partes: a primeira abordava a intrigante pergunta: Uma nova estirpe de cristãos? A segunda parte propunha uma reflexão crítica. Cada parte tinha quatro capítulos. Um dos principais argumentos do autor é que, finalmente, as igrejas cristãs históricas nesse tempo começam a mudar sua posição diante da realidade de opressão e violência sofrida pelos povos da América Latina. Ele mostra que as

leitora não se sinta doutrinada, mas informado sobre o debate em torno do significado de Cristo para a América Latina. O problema é que o conceito de “Libertador” parece fluido demais e quase não é citado no texto. O conceito é tratado de forma generalizada e quase *cósmica*, de tal modo que a categoria hermenêutica principal utilizada, tanto individual como social, seja “alienação”, entendida como “alienação da condição humana”. Diante dela o Cristo Libertador é o fim de toda alienação. Por isto, Brandt chega a uma conclusão surpreendente: “Por ser metapolítica, a libertação é, como a alienação, uma categoria apolítica” (p. 41). Esta e outras afirmações do artigo devem ter chocado L. Boff, que despontava como teólogo crítico no Brasil. Ainda assim, Brandt identificou na pesquisa de Boff “traços protestantes” que, já aí, devem ter contrariado a hierarquia de sua igreja. Ele escreveu: “a relevância teológica da figura histórica de Jesus está no fato de ela legitimar a confrontação do sistema eclesiástico com a sua origem. Conseqüentemente o problema da continuidade se domicilia na própria instituição. A figura de Jesus conduz a uma permanente crise de reivindicação autoritária e eclesiástica de identidade” (p. 51). Brandt demonstra como a *teologia protestante* está presente em todo o argumento do livro como componente central do diálogo, principalmente os representantes da pesquisa neotestamentária. Quem sabe, já se pode entrever aí afirmações que L. Boff fará mais tarde no seu polêmico livro *Igreja: carisma e poder* (1981), principal motivo para a censura que recebeu da Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano (1985), estopim de sua posterior abdicação do sacerdócio e de sua saída da ordem franciscana.

igrejas já não mais aceitam que tal situação seja uma fatalidade, mas antes uma consequência de uma “ordem socioeconômica considerada com injusta e pervertida, por ser incapaz de satisfazer às condições necessárias a uma vida humana digna” (p. 9). Em vista desta avaliação, é urgente e necessária uma nova ordem, “mais solidária e fraterna”. No documento dos bispos latino-americanos de Medellín (1968), eles descrevem esta situação como de “violência institucionalizada”. Não por acaso, Míguez Bonino foi um dos poucos teólogos evangélicos presente no importante *Encontro de El Escorial*, na Espanha, em 1972, que discutiu as bases de uma teologia de libertação na América Latina.¹⁵

- Mas é justo notar que esta pluralidade presente já nos inícios da Teologia da libertação se encontra também entre os próprios teólogos católico-romanos. Um exemplo importante é comparar as obras de Gutiérrez e Juan Luis Segundo. Elas já no nascedouro representam duas tendências importantes na TdL clássica. Não é acaso que Juan Luis Segundo tenha invertido a posição da palavra *libertação* no título do seu livro, que indiscutivelmente, estabelece um contraponto com a obra de Gutiérrez, ainda que no mesmo campo da formulação primeira da teologia da libertação. De um lado, poderíamos colocar os trabalhos de G. Gutiérrez, L. Boff, Frei Betto; do outro, poderíamos situar o próprio J. L. Segundo, H. Assmann, José Comblin, R. Alves, Severino Croatto. Também aí ela se configurou *plural* desde o início.
- Juan L. Segundo explicitou esta saudável controvérsia numa palestra em setembro de 1980, em Porto Alegre, num curso de extensão universitária sobre a “Pastoral Popular Libertadora”, promovido de forma conjunta pelos diretórios acadêmicos do Instituto de Teologia e da Faculdade de Serviço Social da PUC-RS. Nessa “conversação”, Segundo afirmou que existem na América Latina *duas* Teologias da Libertação e que é a partir do “ponto de vista eclesial, a partir das consequências eclesiais, que se perceberá melhor a diferença teológica”. A seu ver, tal diferença poderia ser resumida, de forma muito simples, à seguinte formulação: haveria “uma Igreja *dos* pobres e uma Igreja *para* os pobres, uma Igreja *do* povo e uma Igreja *para* o povo”.¹⁶ A seu ver o termo *libertação*, mais do que um começo, foi uma *conclusão* cuja origem teve “origem simultânea em vários lugares do continente”, contendo desde o início um duplo componente: primeiro, tornar a fé eficaz diante dos problemas humanos e históricos que se vivia na América Latina; segundo, que a abordagem da *libertação* tivesse um conteúdo *popular*, de tal forma que se pudes-

¹⁵ VV.AA. *Fé cristã e transformação social na América Latina: Encontro de El Escorial (1972)*. Petrópolis: Vozes, 1977. Míguez Bonino apresentou no Encontro o seguinte texto: Visão de mudança social e suas tarefas por parte das igrejas cristãs não-católicas (p. 171-179). Para uma avaliação mais completa da teologia de José Míguez Bonino, cf. ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva-latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008. p. 95-146.

¹⁶ SEGUNDO, Juan Luis. Igreja do povo ou para o povo. In: HIPÓLITO, Dom Adriano et al. *Pastoral Popular Libertadora*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981. p. 101.

se desmascarar “a *mentira* que se ocultava sob as estruturas político-sociais” dos países latino-americanos. Como a Teologia da Libertação nascera, especialmente no Brasil, nos meios universitários nos quais foi decisiva a atuação da Juventude Universitária Católica (JUC), ela trouxe consigo uma visão bastante influenciada pela ambígua situação do estudante universitário, que parece mais preparado para a *denúncia* do sistema (a *mentira*), do que para a luta *eficaz* contra esta mentira. Nesse sentido, o uso do marxismo como crítica social nunca chegara a ser rigoroso, mas servira para cumprir a sua função de *crítica ideológica*. O segundo elemento dessa aproximação foi a questão da *religião*, pois sabidamente o marxismo sempre foi crítico da religião e da fé. A questão gerou posições ambíguas: houve quem minimizasse a crítica *marxista* da religião; e quem a aceitasse, assumindo com isto a tarefa árdua da *crítica ideológica da religião*. Estes assumiram a questão chave que levou a respostas diferentes no que tange ao conceito de *libertação*: “até que ponto, de fato, as interpretações correntes entre as pessoas sobre Deus, Igreja, sacramento, graça e pecado, tinham deixado de ser fiéis ao Evangelho e tinha(m) passado, inconscientemente como acontece com o resto da cultura, ao serviço dos interesses dominantes?”.¹⁷ J. L. Segundo entende que a questão que diferenciou as duas linhas já nos inícios da Teologia da Libertação pode ser resumida da seguinte forma: a) trata-se de saber “se a teologia que veicula a mensagem da fé *hoje e aqui* pode colocar-se ao serviço da libertação”; b) ou se sua tarefa é antes “aplicar à própria teologia a crítica ideológica e suspeitar que a ideologia divulgada na cultura é mais forte e profunda que uma mensagem tornada libertadora em sua expressão direta, a não ser que se transformem e desideologizem seus conceitos fundamentais”.¹⁸ Com audácia, mas sempre de modo justo e objetivo, Segundo entende que G. Gutiérrez e L. Boff seguiriam por uma via menos crítica ao sistema cultural que domina o espectro ideológico, ao menos nas primeiras obras; de outro lado, H. Asmann e J. Míguez Bonino sempre sublinharam o perigo da manipulação ideológica da *linguagem teológica*. E a consequência dessa questão é que, em 20 anos, a teologia latino-americana não tenha se renovado em profundidade. O problema pode ser colocado da seguinte forma: não basta focar a teologia clássica em direção à práxis *libertadora* para que se tenha uma *pastoral libertadora*. Nesse sentido, a Teologia da Libertação estaria, de fato, presa aos referenciais de uma teologia *européia*, moderna, sim, mas ainda *européia*, escreve Segundo. E isto se deve ao fato de a cultura dominante ainda se fazer presente nos seus delineamentos e soluções. Por isto, uma das consequências dessa limitação teria sido o fato de naqueles anos se ter gasto um tempo precioso em fazer a própria *apologia* da Teologia da Libertação contra as críticas (geralmente, mal fundadas) da teologia acadêmica. Segundo en-

¹⁷ SEGUNDO, 1981, 105.

¹⁸ SEGUNDO, 1981, p. 106.

ção arremata seu argumento afirmando que, talvez, tenha sido justamente L. Boff quem mais trabalhou para “sanar este importante defeito, sobretudo a longo prazo”.¹⁹ Esta análise aplicada à questão da Igreja é que levará a duas vertentes que se diferenciam tanto teórica quanto praticamente: uma igreja que se quer *dos* pobres (sem grande esforço crítico) e uma igreja que atua *para* os pobres (e assume os riscos do esforço *minoritário* da crítica ideológica, seja da cultura, seja da própria teologia e da igreja). É nessa segunda linha de pensamento e ação que encontraremos a igreja pensada como *comunidade eclesial* a serviço da transformação da humanidade, fazendo assim que sua fé em diálogo com a sociedade (o *mundo*) se converta em soluções as mais humanas possíveis, isto é, eficazes para os problemas que continuamente se fazem presentes na história humana. Isto implica aceitar e assumir que não há *soluções definitivas* e que a tarefa da *crítica ideológica* dos sistemas não tem fim, enquanto o mundo for mundo e a humanidade for humanidade. Tal atitude *minoritária*, típica de quem caminha *na fé e pela fé*, é extremamente exigente e não pode com facilidade contar com a adesão de multidões. Se fôssemos debater a situação atual do cristianismo no Brasil, com a tendência crescente da adesão de muitas pessoas a igrejas pentecostais e neopentecostais (cf. Censo 2010), quem sabe esta proposta de análise de Juan Luis Segundo nos ajudaria a superar interpretações simplistas e defensivas, obrigando-nos a uma elaboração teológica mais sofisticada e, portanto, de mais longo alcance. É possível que, assim, poderíamos servir ao processo da *libertação* de modo mais eficaz, digno e lúcido.

Esta questão das várias vertentes da Teologia da Libertação foi aqui apenas esboçada. Ela necessitaria de mais pesquisa para ser compreendida de modo mais sistemático e justo com a complexidade que o tema exige, especialmente quanto a suas implicações para o desenvolvimento contemporâneo da *perspectiva libertadora* na teologia latino-americana, o que ultrapassa os limites deste artigo.²⁰ Procurei, entretanto, expor alguns argumentos

¹⁹ SEGUNDO, 1981, p. 107.

²⁰ É importante mencionar aqui o fato de que pesquisadores das ciências sociais estejam, nas últimas décadas, recorrentemente interessados em estudar as relações entre religião e política na América Latina, até mesmo alguns de tradição marxista. Cf. LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. Neste livro, o autor dedica um tópico do capítulo 3 para discorrer sobre o protestantismo de libertação e o protestantismo conservador (p. 176-202). Ele escreveu: “O cristianismo da libertação não é só católico: [...] ele tem também um ramo protestante significativo que se desenvolveu paralelamente, nas décadas de 60 e 70 e que é muitas vezes associado [...] a seu congênere católico” (p. 176). Após destacar a importância dos trabalhos de Shaull e Alves, levanta uma interrogação a respeito do livro/tese pioneiro de R. Alves *A Theology of Human Hope* (1969): “talvez seja possível afirmar que esse livro [...] é a primeira obra sobre teologia da libertação na região”. Nele, Alves reivindica que a teologia pode ser o “idioma da liberdade, como uma linguagem histórica e radicalmente profética”. E informa algo surpreendente numa nota de rodapé: “Alves foi apresentado a Gustavo Gutiérrez pela primeira vez em Genebra em 1969 (!), em uma conferência ecumênica de SODEPAX, e ambos concordaram a respeito da necessidade de substituir a ‘teologia do desenvolvimento’ por uma nova teologia, baseada no conceito de libertação” (p. 179, nota 27). Este encontro, portanto, precede em dois anos a publicação de *Teología de la liberación*, de G. Gutiérrez. A favor de Gutiérrez, registro que em sua obra seminal há uma profusão de citações de teólogos protestantes. Especificamente sobre as igrejas evangélicas progressistas na América

para futuras abordagens mais acuradas da questão. No que segue, pretendo expor sobre a necessidade de incluirmos o debate das culturas e sua incidência fundamental na avaliação da vida e das alternativas para um *novo mundo possível*, como o formulou o Fórum Social Mundial, com inegáveis repercussões para a autocompreensão das teologias de libertação. Esta perspectiva mais ampla tem motivado várias abordagens teológicas recentes no âmbito do Fórum Mundial de Teologia e Libertação.²¹

Teologias da libertação e interculturalidade: aproximações e análise crítica²²

Ao examinar o mundo atual, o que se pode perceber no momento histórico de transição de tempos que vivemos como sociedades é a prevalência de uma tensão histórico-social de longo alcance e que diz respeito, por um lado, à tendência da *homogeneização* da vida moderna a partir do modelo de sociedade neoliberal e hedonista que domina a mídia eletrônica dos países centrais, e por outro lado, a tendência à *fragmentação* das culturas e da vida contemporânea. Em meio a este processo complexo, há o resgate do valor da diversidade cultural e do diálogo intercultural como possibilidade de uma nova civilização, mais pacífica e criativa.

Diante da diversidade cultural existente na América Latina, historicamente houve diferentes formas de lidar com ela:

- Negação total: genocídio, etnocídio, feminicídio, ecocídio, religiocídio (acabar com a idolatria, por exemplo, como se pode encontrar em inúmeros relatos de missionários nos séculos XVI a XVIII, mas também após o século XIX com a vinda de missionários protestantes)
- Imposição da cultura ocidental sobre as culturas indígenas (assimilacionismo) ou incorporação da alteridade (canibalismo simbólico e sincretismo)
- Justaposição ou segregação (coexistência paralela, tolerância)
- Diversidade como riqueza cultural (relação intercultural)

Latina, escreve numa nota, p. 130: "Igualmente como em alguns setores da Igreja Católica, nas Igrejas Evangélicas se rechaçam os laços com a atual ordem injusta". Nas referências, cita entre outros os nomes de Waldo Cesar, Richard Shaull, Julio de Santa Ana e Rubem Alves! A obra de R. Alves de 1969 é claramente citada na p. 195, nota 24, no contexto da discussão sobre o significado do êxodo na gesta libertadora do Deus de Israel.

²¹ SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006; SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos (Orgs.). *Nosso planeta – Nossa Vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

²² Esta parte do artigo está baseada no texto de minha autoria, Interculturalidade e teologia na América Latina. Aproximações e perspectivas, ainda não publicado e apresentado em Grupo de Trabalho no evento "Corredor das Ideias do Cone Sul", Unisinos, São Leopoldo, setembro 2011.

É com base nesta última relação positiva e criadora de se estabelecer relações culturais mutuamente satisfatórias que surgiu a busca por um novo paradigma histórico-cultural que passou a se chamar *paradigma da interculturalidade*.²³ Em busca de uma definição do conceito, sigo aqui as contribuições de dois filósofos que têm trabalhado o tema no âmbito do pensamento latino-americano de modo sistemático e consistente, Raúl Fornet-Betancourt e Josef Estermann.

Interculturalidade: em busca de uma definição

Raúl Fornet-Betancourt, filósofo cubano, professor nas Universidades de Bremen e Aachen, Alemanha, há mais de vinte anos vem investigando a relação entre filosofia latino-americana e culturas. Para ele, o debate sobre a interculturalidade não é algo marginal à filosofia na América Latina, mas parte de sua própria definição como *pensamento crítico* e referenciado a um contexto colonial e histórico. Sua definição pode nos ajudar na busca por um conceito abrangente e ao mesmo tempo instrumental para refletir sobre as relações entre teologia e diversidade étnico-cultural. Segundo Fornet-Betancourt, interculturalidade:

quer designar [...] aquela *postura* ou *disposição* pela qual o ser humano se capacita para e se habitua a viver 'suas' referências identitárias *em relação* com os chamados 'outros', quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e re colocação cultural e contextual.²⁴

A suspeita que o autor levanta em relação ao tema na América Latina é que a filosofia latino-americana não soube ainda responder ao tecido intercultural que caracteriza a realidade histórico-cultural deste continente e do Caribe. A questão intercultural, embora presente de longa data, emerge somente nas últimas décadas junto com a ascensão dos movimentos indígenas, negros, das mulheres e de outras minorias, constituindo-se num desafio urgente por *justiça cultural*, que vem junto com as lutas por reconhecimento e justiça de gênero, social, étnica, econômica e política.

Josef Estermann, filósofo e teólogo suíço, professor na Universidade Católica Boliviana San Pablo e na Universidade Maior de San Andrés, em La Paz, Bolívia, e também do Instituto Superior Ecumênico Andino de Teologia (ISEAT), por quase vinte anos conviveu com os povos andinos do Peru e da Bolívia, estudando e aprendendo quéchuá e aymara como raramente acontece entre os filósofos latino-americanos. Ele vem pesquisando com propriedade a questão da filosofia intercultural e tem publicado vários trabalhos a respei-

²³ VAZ E SILVA, Neuza; BACK, João Miguel (Orgs.). *Temas de filosofia intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

²⁴ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: crítica, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004. p. 13.

to. Sua obra de fôlego mais recente é um compêndio de filosofia ocidental em perspectiva intercultural, em cinco tomos, ousada se pensamos nas abordagens clássicas consagradas da história da filosofia como se ensina nas universidades latino-americanas.²⁵ Num livro mais modesto e didático, Estermann apresenta inicialmente o que para ele *não* é interculturalidade:

- Multiculturalidade (ou pluriculturalidade) Supra ou metaculturalidade (uma meta-cultura como universal);
- Superculturalidade (hierarquia e subalternidade cultural);
- Transculturalidade (hibridismo cultural) – como se observa na cultura andina ou nas culturas das tribos urbanas.

Estermann adianta que interculturalidade pressupõe a multi e a transculturalidade, mas rechaça a super ou metaculturalidade. Então apresenta sua definição: Interculturalidade descreve relações simétricas e horizontes entre duas ou mais culturas, a fim de enriquecer-se mutuamente e contribuir a uma maior plenitude humana.²⁶

A primeira tarefa do pensamento intercultural é “revelar”, de maneira crítica, o caráter monocultural, supercultural ou supracultural de uma série de fenômenos que se apresentam como universais e, por vezes, até mesmo como se fossem “verdades absolutas”. Isto supõe tomar consciência da própria culturalidade, isto é, o fato de que cada pessoa vive numa determinada cultura e vê o mundo com os olhos dessa cultura. Nesse sentido, Claude Lévi-Strauss escreveu que, na verdade, não somos nós que falamos uma língua, mas a língua fala em nós. Para que o diálogo intercultural seja possível, é necessário desenvolver uma acurada sensibilidade para as assimetrias entre culturas e, por vezes, no interior de uma mesma cultura, de tal modo que seja possível deixar-se interpelar pela cultura do *outro*. O objetivo da interculturalidade, assim, vai além da mera convivência entre diferentes. Assumir o paradigma intercultural significa abrir-se para o diferente, considerando seu valor próprio, a fim de buscar não apenas o que o *outro* tem de exótico, mas aquilo que traz enriquecimento mútuo das partes envolvidas, de tal modo que haja possibilidade de uma relação de respeito, aprendizado e equidade, no sentido de maior *justiça cultural* e uma experiência de vida *mutuamente satisfatória*. Tem a ver, portanto, com a humanização do ser humano e a recuperação de sua dignidade.

O exercício do diálogo intercultural

O exercício do *diálogo cultural* exige esforço, abertura de espírito, olhar crítico e autocrítico, humildade intelectual aliada à necessária curiosidade pelo *outro*. Nesse sentido,

²⁵ ESTERMANN, Josef. *Introducción al pensamiento filosófico*. La Paz: ISEAT, 2011. Tomo I – Compendio de la filosofía occidental en perspectiva intercultural – 5 tomos.

²⁶ ESTERMANN, Josef. *Interculturalidad: vivir la diversidad*. La Paz: ISEAT, 2010. p. 33.

a interculturalidade pressupõe uma metodologia de desconstrução do pensamento *colonial*, isto é, a *descolonização* tanto da filosofia quanto da teologia como praticadas historicamente na América Latina. Este pressuposto teórico significa, ao mesmo tempo, a crítica *feminista* ao patriarcado, ao androcentrismo, e a crítica *política* das estratégias de integração e inclusão.

Segundo Estermann há três níveis de encontro intercultural:

- o Pessoal
- o De grupos culturais ou étnicos
- o De culturas ou civilizações

Em síntese, pode-se afirmar que o paradigma da interculturalidade exige, por parte de quem o incorpora como uma perspectiva valiosa para pensar e agir na sociedade contemporânea, certas atitudes básicas como: sinceridade no diálogo intercultural e inter-religioso, disposição para **a escuta do outro** (cosmovisão, filosofia, crenças e práticas rituais), pensar de forma crítica e autocrítica.

O modelo de uma perspectiva intercultural *crítica* surgiu principalmente no hemisfério sul, em regiões de colonização europeia e, mais tarde, novamente neocolonizadas pela cultura “predadora” e imperialista do Norte global, como define Estermann. Sua pertinência vem sendo articulada em diferentes âmbitos da reflexão científica, principalmente nas ciências humanas, como se pode observar nas ciências sociais críticas, nas teologias e filosofias de libertação, nas teorias da descolonização e despatriarcalização, nos movimentos de povos indígenas, de afroamericanos, no movimento feminista e altermundista.²⁷

Paradigma intercultural: desafio à teologia na América Latina

O paradigma *intercultural crítico* surge no hemisfério Sul como crítica e superação do colonialismo e neocolonialismo que se impuseram aos povos e culturas nativas sobretudo da África, América, Caribe, Ásia, Ilhas do Pacífico, pelos distintos imperialismos do passado e do presente. Ele se vale da teoria crítica (dos anos de 1950/1960) e das teorias dos sujeitos diferenciados (mulheres, indígenas, negros, crianças, pessoas com deficiência, migrantes dos anos 1980-2000). Ou seja, o paradigma *intercultural* articula a situação de pobreza, marginalização e exclusão (socioeconômica) com aspectos de marginalização, discriminação e exclusão étnica e cultural. É um paradigma em *construção*, cujos contornos recém começam a ser esboçados de forma consistente. E não poderá esquecer a *dimensão ecológica* como pressuposto de *outro mundo possível*, como ficou consagrado no III Fórum

²⁷ ESTERMANN, 2010, p. 51.

Mundial de Teologia e Libertação, realizado antes do Fórum Social Mundial em Belém do Pará (fevereiro, 2009), a partir da articulação entre teologia e ecologia.²⁸

A crítica ao colonialismo supõe ainda a análise de, pelo menos, três dimensões: a dimensão *étnica* (cultural), a dimensão *econômica* (trabalho) e a dimensão de *gênero* (social-relacional). A descolonização implica a conquista de *relações simétricas e libertadoras* entre sujeitos e sociedades. Implica ainda a superação do *androcentrismo*, do *etnocentrismo* e da *arrogância* da ciência ocidental. Nesse sentido, um diálogo com a obra crítica da epistemologia ocidental elaborada pelo cientista político português Boaventura Sousa Santos pode ser muito valioso.²⁹

O objetivo central da perspectiva *intercultural* é a busca conjunta de um projeto inédito de *diálogo* ou de uma *conversação* mutuamente relevante, compromissiva e libertadora, mediante uma *negociação simbólica e política*. Ela pressupõe, portanto, a capacidade para a *negociação dos saberes*, para a capacidade de *aprender com o outro*, num intercâmbio sugestivo, crítico e criativo, como ficou estabelecido no *Manifesto por uma educação teológica de qualidade* (tópico 10).³⁰

Conclusão

Considerando o paradigma *intercultural*, o ponto de partida é o fato de que não há cultura pura. Contra todo o tipo de essencialismo, admite-se que a verdade e a justiça são parte de uma caminhada *em comum* com os diferentes, com os *outros*. Como pensamento crítico e autocrítico, assumir este paradigma implica questionar a visão monocultural da cultura e da religião na América Latina. Esta, na verdade, só se sobrepôs à realidade da pluralidade cultural e religiosa realmente existente, devido à invisibilização das religiões ancestrais indígenas e dos afrodescendentes. A superação desse processo histórico de discriminação e perseguição supõe a abertura para o *diálogo inter-religioso* e a construção de um novo *pensamento teológico*, que exige a superação do fundamentalismo e da mera tolerância piedosa para com o *outro*.

Assumir o paradigma *intercultural* implica o exercício do *carisma da mediação cultural* e suas exigências práticas: domínio de diferentes idiomas, capacidade para o diálogo intercultural e o exercício da *tradução*, superação de preconceitos, abertura pessoal e curiosidade científicas para as *diferenças*, além do preparo incondicional para a vivência da *com-*

²⁸ SUSIN; SANTOS, 2011.

²⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002. v. 1: Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática.

³⁰ PREISWERK, Matthias. *Contrato intercultural: crisis y refundación de la educación teológica*. Quito: CLAI; La Paz: Plural, ISEAT; San José, Costa Rica: Visión Mundial; São Leopoldo: Sinodal, 2011.

paixão e do cuidado.³¹ Do ponto de vista teológico implica ainda um forte enraizamento bíblico-teológico e a vivência de uma espiritualidade que consegue aliar ação e contemplação, mística e luta por justiça, sobriedade e ousadia. Assim como anos atrás Gustavo Gutiérrez escreveu que a metodologia da teologia da libertação era a sua espiritualidade, Jung Mo Sung, refletindo sobre a espiritualidade libertadora como fundamento das lutas atuais, afirma que na base dessa teologia não temos a fé numa determinada visão da história, mas uma *experiência espiritual* que se dá ao encontrar “nos olhos e no rosto das pessoas pobres e/ou oprimidas (e eu acrescentaria, no encontro com os povos indígenas, com os afroamericanos e com todas as pessoas desprezadas no atual sistema dominante, RZ) a presença de Cristo”, que nos interpela a viver a “a fé que atua pelo amor”, como escreveu Paulo aos Gálatas (5.6).³² Tal espiritualidade, a meu ver, não vive de certezas nem de promessas de sucesso, pelo contrário, supõe precisamente a experiência-fonte de uma fé que aposta a vida no caminho de Deus, um Deus que supera a limitação das culturas e a barreira das religiões, que se encarna no mundo em Jesus de Nazaré e nos envia para a caminhada *com o outro*, em solidariedade, acompanhamento e destino comuns.

[Recebido em: janeiro de 2013

Aceito em: abril de 2013]

³¹ ZWETSCH, 2008; BOFF, Leonardo; MÜLLER, Werner. *Princípio de compaixão & cuidado: o encontro entre Ocidente e Oriente*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009; DALAI LAMA. *Compaixão ou competição: valores humanos nos negócios e na economia*. São Paulo: Palas Athena, 2006.

³² MO SUNG, Jung. *Cristianismo de libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 58.