ASETT (org.)
Franz Damen
Armando Lampe
Diego Irarrázaval
Antônio Aparecido da Silva
Luiza E. Tomita
Paul Knitter
Faustino Teixeira
José Maria Vigil
Marcelo Barros

Pelos muitos caminhos de Deus

Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação

EDITORA REDE

Pelos muitos caminhos de Deus

Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação

EDITORA REDE

2003

© Editora Rede – 2003
Mosteiro da Anunciação do Senhor
Caixa Postal 19
76600-000 Goiás/GO
Tel.: (62) 371-1856
Fax: (62) 372-1135
editorarede@cultura.com.br

Tradução: Haidi Jarschel, Luiza E. Tomita e José Maria do Nascimento Júnior

Capa: Hilton Mendes Adorno

Revisão: Jovanir Poleze e Luiza E. Tomita

Arte-finalização e impressão: Con-Texto Gráfica e Editora

ISBN: 85-88091-04-6

DADOS INTERNACIONAIS PARA CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

P392 Pelos muitos caminhos de Deus / Franz Damen... [et al.]. – Goiás : Rede, 2003.
200p.; 21cm.

ISBN 85-88091-04-6

1. Religião. 2. Religiosidade. 3. Teologia. I. Damen, Franz.

CDD 200

Índice

Prólogo
Pedro Casaldáliga 5
Apresentação
Luiza E. Tomita, Marcelo Barros e José Maria Vigil 9
Para uma teologia da libertação das religiões
Paul F. Knitter 13
Panorama das religiões no mundo e na América Latina
Franz Damen 45
Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na história latino-americana
Armando Lampe 49
O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana
Faustino Teixeira 65
Reimplantação teológica na fé indígena
Diego Irarrázaval 85
Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afroamericanas
Antônio Aparecido da Silva 97
A contribuição da Teologia Feminista da Libertação para o debate do Pluralismo Religioso
Luiza E. Tomita 108
Espiritualidade do pluralismo religioso. Uma experiência espiritual emergente
José Maria Vigil 120
A reconciliação de quem nunca se separou
Marcelo Barros 135
Resenhas bibliográficas 156

Prólogo

Todos nós, pessoas crentes, estamos mais ou menos de acordo em que, crendo, nos referimos a um só Deus supremo. Muitos estaremos de acordo também que nos referimos ao mesmo Deus, só que invocado de diferentes nomes: "O Deus de todos os nomes" como proclamamos no I Encontro Macroecumênico da APD, Assembléia do Povo de Deus, nas alturas de Quito.

Mas na hora de sistematizar e organizar intelectual e moralmente ou em celebrações as relações e religações – religião/religare – com esse Deus único, nos dividimos, nos distanciamos e, facilmente nos confrontamos, como inimigos e em nome de Deus. Deus une, a religião nos separa.

Recentemente – depois de muitos séculos de distâncias e rinhas – vem se despertando em certos setores da humanidade religiosa a consciência, culpada por ação e por omissão, deste mal que aflige as religiões. E surge, como uma vocação humana e divina, a vontade inquieta, às escuras, mas esperançosa, de assumir o desafio mundial de transformar em diálogo e colaboração o mal das incompreensões e as guerras religiosas.

É um desafio que afeta praticamente a todas as religiões, porém mais concretamente às Igrejas cristãs pela sua trajetória e missão – com freqüência, colonizadora – e pela sua teologia cheia de dogmatismo tradicionalmente excludente. A acusação de "arrogância cristã" que se faz à teologia bíblico-eclesiástica a respeito da crise ecológica, pode ser feita com demasiada freqüência, a partir de um *ontem* que ainda segue hoje em muitas cabeças cristãs, a respeito do diálogo das religiões e ao pluralismo religioso...

O Concílio Vaticano II, finalmente chegou a admitir a liberdade de consciência e reconheceu nas religiões, espaços de salvação. Co-

meça uma era de diálogo, não só intraeclesial ou ecumênico mas também entre as Igrejas e as religiões: o macro-ecumenismo. Ainda muito modestamente, com muitas reticências; mais em declarações genéricas e em gestos solenes do que em uma convivência natural de intercâmbio fraterno.

Apareceram os teólogos pioneiros, às vezes incompreendidos e até censurados pelas instâncias oficiais, porque as instituições sempre são relutantes à liberdade e à novidade. Vêm multiplicando-se os textos, os encontros, as declarações sobre o tema. O diálogo inter-religioso, o macro-ecumenismo, o pluralismo religioso passaram a ser um descobrimento ou uma matéria reconhecida como pendente. No entusiasmo matinal ou sob suspeita, o tema está impondo-se irreversivelmente. Existe mesmo quem julgue que é "o" assunto do dia para a reflexão teológica, pelas implicações que traz consigo. Porque o assunto é complexo e novo, perturbando todos os esquemas tradicionais. Basta ler um índice de uma revista e nos encontramos com as maiores questões da religião e da sociedade; relativizando o que é relativo e absolutizando o que é absoluto: Deus é Deus e a humanidade é seu "problema" e seu "sonho". A religião – recordam-nos – é uma simples mediação. Michael Amalados, atual diretor do Instituto pelo Diálogo entre as Culturas e as Religiões, de Chennay, Madras, insistia recentemente num axioma fundamental para a paz inter-religiosa: "A Religião é para o Ser Humano, não o Ser Humano para a Religião".

Nesta linha, de atualidade e de enfoque, chega este livro da ASETT-LA (Seção Latino-americana da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo). Um livro – iniciação para "abrir o apetite". Primeiro de uma série, em vários países. Provocando basicamente as seguintes reflexões, a partir de uma visão latino-americana de Teologia da Libertação:

– Intolerância religiosa X Pluralismo religioso;
– Recolocação teológica na fé indígena e afro-americana;
– A libertação dos pobres como critério hermenêutico;
– Pluralismo de princípio ou de direito e não somente pluralismo de fato;

– Um novo espírito missionário;
– Releitura da Cristologia.

"Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação", é o subtítulo do livro, e este é seu objetivo específico.

Parece-me elementar e fundamental destacar, sempre, no diálogo inter-religioso o conteúdo e o objetivo deste diálogo. Não se trata de colocar as Religiões numa reunião para que discutam pacificamente sobre religião, ao redor de si mesmas, narcisicamente. O verdadeiro diálogo inter-religioso deve ter como conteúdo e como objetivo a causa de Deus, que é a própria humanidade e o universo. Na humanidade a causa prioritária é a grande massa empobrecida e excluída; e no universo, a terra, a água e o ar profanados. A justiça e a ecologia, a liberdade e a paz. A Vida! Com a cabeça e o coração no chão da realidade, Marcelo Barros escreve em seu texto: "O caminho para a Teologia do pluralismo cultural e religioso na América Latina é o das bases, da inserção e da solidariedade. Para retomar um modo comum de falar quando se discute o pluralismo, esta nova teologia não é cristocêntrica e menos eclesiológica. Seria "vidacêntrica", isto é, centrada num projeto de Vida para todos". O que não é novo para quem tenta seguir Aquele que veio "para que todos tenham Vida e Vida plena". A Religião é para a Vida. O verdadeiro Deus é Justiça, Libertação e Amor.

Com Hans Küng repete oportunamente, hoje mais que nunca, que não haverá paz entre as nações se não houver paz entre as religiões, e que não haverá paz entre as religiões se não houver diálogo entre elas. É necessário agregar que este diálogo será inútil, hipócrita e até blasfemo, se não está voltado para a Vida e para os pobres, sobre os direitos humanos, que são divinos também. "As religiões – afirma o bispo de Argel, Henri Tessier – terão que se submeter ao juízo da consciência universal em seu esforço por descobrir os direitos humanos e promovê-los."

Comprometido e politizado, por Deus e por seus pobres, este livro quer ser eco e voz de um fecundo casamento que começa a celebrar-se entre a Teologia do Pluralismo Religioso e a Teologia da Li-

bertação. "Muitos pobres, muitas religiões", título do artigo de José Maria Vigil na revista Êxodo, como apontando para o filão. Esta teologia casada é a adequada e urgente teologia do Terceiro Mundo, a teologia do mundo globalizado, para mal e para bem, a teologia de Deus vivo e vivificador e de nossa única Humanidade perdida e salva.

A verdade é caminhante, como as pessoas, como a História, como o Deus vivo que nos acompanha. Não é minha nem tua, é nossa, ou somos dela, melhor. Antonio Machado nos adverte: "Tua verdade? Não, *a* Verdade, e vem comigo buscá-la..."

Pelos muitos caminhos de Deus, em que Ele se cruza com a humanidade, criando-a, acolhendo-a, buscando-a, avançamos religiosamente plurais, filhos e filhas do Deus único, irmãos, irmãs em sua família humana. Sejamos cada vez mais conscientes desta unidade fundamental e da enriquecedora pluralidade com que podemos e devemos vivê-la, a caminho da casa comum paterno-maternal. Para essa "caminhada", este livro é um oportuníssimo guia.

Pedro Casaldáliga

Apresentação

Este é um livro sobre os dois temas teológicos mais "quentes" da atualidade: A teologia da libertação (TL) e a teologia do pluralismo (TP).

Mesmo que para algum cardeal latino-americano a TL seja uma "peça de museu", para muitos cristãos (e até para muitos não-cristãos) segue sendo, cada vez mais, uma das teologias mais dignas de ser ouvida. Se não é de/a partir de/sobre/para a libertação, a teologia já não interessa. Se for, interessa em qualquer um de seus ramos.

Por seu lado, a TP é uma teologia revolucionária (em algum sentido o é mais que a própria TL), que vem, incontrolável, desafiante, ameaçadora, com a necessidade de reformular tudo, e que "vem para ficar", não para passar como um modismo. Os censores a temem mais do que a própria TL, considerando-a sua sucessora, ou, talvez, de alguma forma, sua filha.

Este livro, afirmamos, não trata de uma ou de outra, mas das duas teologias, de sua relação, de seu diálogo, de seu cruzamento. Cremos que é o primeiro livro desta temática no continente latino-americano. Nos anos passados, produzimos muita teologia da libertação, até chegar ao ponto de se tornar uma teologia adulta e com carta de cidadania universal, ultrapassando as fronteiras da América Latina. No mundo, já se tem produzido muita TP, mas não na América Latina. Tampouco se provocou o diálogo entre estas duas teologias. Eis aqui o propósito e novidade deste livro.

Este é um livro planejado e organizado pela Comissão Teológica da ASETT na América Latina. A ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo) teve sua última Assembléia em Quito em 2001 e decidiu – entre outras coisas – abrir esta frente de reflexão e ação, prestando este serviço ao continente e ao mundo: Fazer teologia do pluralismo a partir das opções latino-ameri-

canas clássicas, ajudar a realizar uma "recepção" latino-americana à TP e, possibilitar e estimular um diálogo entre as duas teologias, aqui na América Latina, frente ao mundo todo, num diálogo já universalizado, como corresponde a este tempo.

Destes objetivos, o livro serve apenas para abrir a porta e adentrar ao tema. Propõe-se a apresentar "os desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação", como anuncia o seu subtítulo. Não pretende esgotar nem abordar tudo, mas principalmente levantar as perguntas e os desafios. Tampouco quer dar respostas. Isto virá depois, já que a Comissão Teológica da ASETT para a AL prevê cinco etapas de publicações no seu programa:

1. Este primeiro livro que o/a leitor/a tem em suas mãos, pretende simplesmente *levantar e apresentar* os desafios citados acima.

2. Um segundo livro, como tentativa de dar respostas concretas a estes desafios.

3. Um terceiro livro que quer ser o *primeiro livro de teologia da libertação a partir do pressuposto pluralista.* Toda a TL elaborada até hoje está dentro da perspectiva *inclusivista*, e nem poderia ser diferente. Uma TL irmanada ou casada com a TP está por ser feita. Este terceiro livro do programa da ASETT lançará este objetivo, pela primeira vez no continente.

4. O planejamento para o quarto livro pretende ser uma elaboração orgânica e sistemática de uma *teologia cristã intercontinental do pluralismo religioso.* Dizemos *cristã* porque pretende ser uma interpretação do pluralismo especificamente a partir da tradição cristã. E dizemos *intercontinental* porque já não será somente latino-americana como nos livros anteriores: Aqui participará a ASETT intercontinental, a EATWOT, *Ecumenical Association of Third World Theologians*, a partir da Ásia, África e América.

5. O quinto e último livro pretende ser a tentativa de elaboração de uma *teologia inter-religiosa do pluralismo religioso.* A libertação já não é latino-americana, nem africana, nem asiática, nem tampouco deste "quarto-mundo" incrustado dentro do primeiro, mas ecumênica, macro-ecumênica e mundial. E um movimento de libertação

mundial necessita também de uma teologia inter-religiosa libertadora mundial. Porque o mundo não é só cristão, nem simplesmente religioso, mas multi-religioso. Uma teologia da libertação somente cristã, seria um "luxo de uma minoria cristã", como nos recordam os asiáticos numa afetuosa correção fraterna à TL latino-americana.

Mas, não se espantem! Estamos no primeiro livro, que somente pretende abrir a porta, entrar, ver e sentir os desafios. Queríamos um livro ágil, de fácil manuseio, acessível, sem muitas páginas. Cremos, sem dúvida, que as perspectivas essenciais estão contempladas. Não negamos a vocês, leitores/as, que para conseguir este caráter integral e reunir os/as autores/as – dentro de uma flexibilidade de prazo – nos rendeu um bom esforço.

Articulamos o conteúdo em uma metodologia latino-americana de "ver, julgar, agir". Basta ler o índice com atenção para compreender seu esquema claro e lógico. Depois desta apresentação, Franz DAMEN traz os dados fundamentais do pluralismo religioso no mundo e na América Latina, concretamente: É o estado atual da pluralidade religiosa , realidade da qual partimos. No entanto, esta situação atual tem sua dimensão temporal: Armando LAMPE a desdobra frente aos nossos olhos com todo o realismo. Uma vez "vista" a realidade, passamos a julgá-la em três dimensões teológicas mais relevantes no continente: as teologias indígenas (no texto de Diego IRARRÁZAVAL), as teologias de raiz afro-ameríndia (Antonio Aparecido da SILVA) e a teologia feminista (Luiza E. TOMITA). Uma visão completa e abarcadora. "Vista e julgada" a realidade, nos aproximamos ao terceiro e último momento do livro, a "ação", com várias abordagens complementares. Em primeiro lugar, a necessidade do diálogo entre a TL e a TP, apresentada pioneiramente por Paul KNITTER. Seguindo uma outra, de Faustino TEIXEIRA com os desafios do pluralismo para a teologia latino-americana. Por sua vez, José Maria VIGIL, nos apresenta a experiência espiritual emergente que se descobre atrás de todo este movimento pluralista. Marcelo BARROS conclui, apresentando o pluralismo cultural e religioso como um novo eixo da teologia da libertação em seu estado atual.

Convidamos o/a leitor/a, adentrar-se à leitura, por qualquer artigo que mais lhe interesse e desperte sua curiosidade...

Não podemos terminar sem agradecer publicamente os autores e a autora pelo seu serviço generoso e desinteressado, renunciando ao direito autoral, de tal forma que o livro possa ser colocado a um preço mais acessível e popular, assim como agradecemos a *Misereor*, por seu apoio neste mesmo intuito. Agradecemos também a todos/as que nos animaram a seguir adiante com este projeto, especialmente ao presidente de ASETT, Diego Irarrázaval.

Luiza E. Tomita,
Marcelo Barros
e José Maria Vigil

Comissão Teológica da ASETT
para América Latina

Para uma teologia da libertação das religiões*

Entre os muitos "sinais dos tempos" que desafiam hoje as religiões, há dois que suscitam nos cristãos exigências particularmente urgentes: a experiência dos *muitos pobres* e a experiência das *muitas religiões*. Então, não é surpreendente que duas das mais criativas e revitalizantes expressões de vida e pensamento cristãos sejam a teologia das religiões, que respondem ao problema do pluralismo e a teologia da libertação que responde ao problema maior e mais urgente do sofrimento e da injustiça.

Entretanto, os defensores destas teologias cresceram e continuam morando em dois lugares da igreja cristã. Não que existam barreiras naturais entre eles; simplesmente, porque, devido as suas múltiplas atividades e preocupações, não encontraram nem tempo e nem a oportunidade para se conhecerem.

Porém, nos últimos anos, houve sinais de que os velhos territórios estão mudando ou estão se estendendo. Hoje, os membros destes dois campos teológicos devem chegar a conhecer-se, a aprender um do outro e a trabalhar unidos em seus diferentes projetos. Se puderem fazer isto, creio que poderão contribuir mais criativamente e de maneira eficaz à vida da igreja e do mundo.

Neste capítulo, tentarei mostrar porque o diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões é necessário e de que modo ele dá a sua contribuição. Partindo de minha identidade como teólogo das religiões, e especialmente partindo do título deste livro, detenho-me no que a teologia das religiões tem que aprender da teologia da libertação. Particularmente, espero mostrar como os princípios e diretrizes da teologia da libertação podem nos ajudar a navegar para o que no sub-título deste livro se chamou "uma teologia pluralística das religi-

ões". No período em que eu e John Hick buscávamos pessoas para contribuir para este livro, descobrimos que existe uma quantidade imponente de incertezas, dúvidas e objeções com as quais há de enfrentar-se para endossar ou meramente explorar a afirmação segundo outras tradições e figuras religiosas pudessem ser tão válidas como Cristo e o cristianismo. Algumas das questões que não permitiram a alguns escritores unir-se ao nosso projeto eram: "este movimento é realmente necessário, é oportuno, promoverá ou debilitará o diálogo inter-religioso?" E especialmente: "podemos aceitar este movimento sem abandonar e nem diluir o que é essencial à vida e ao testemunho cristão?"

Gostaria de sugerir como o conhecimento e os procedimentos da teologia da libertação podem nos ajudar a compreender e, inclusive, a responder a muitos destes interrogantes. Mas, primeiramente ofereço a vocês algum precedente sobre por quê o terreno teológico da libertação e o pluralismo das religiões se entrecruzam.

Necessidade de um diálogo entre os teólogos da libertação e das religiões

1. Cada dia se torna mais claro a urgência da necessidade mútua entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. Primeiramente a partir da perspectiva dos que se preocupam pela libertação. Na última década mostrou-se a importância e o rol tão poderoso que a religião pode exercer, seja para o bem ou para o mal, na transformação das estruturas sócio-políticas. Como exemplos diversos, temos o papel do Islã Shiíta na revolução do Irã, o da Maioria Moral na instalação e defesa do governo de Reagan, o das comunidades cristãs de base na implementação da revolução na Nicarágua e a luta pela mesma em El Salvador. Alguns inclusive chegariam a subscrever a ampla afirmação filosófico-antropológica dos historiadores Arnold Toynbee e Wilfred Contwel Smith, segundo a qual *somente* por meio da visão, a motivação, o poder derivado dos símbolos e experiências religiosas a humanidade poderá vencer o seu egoísmo inato e lutador: somente por meio da esperança e amor disposto ao sacrifício de si mesmo nascido da experiência religiosa os seres humanos "poderão possuir a

energia, devoção, visão, resolução, capacidade para sobreviver ao desalento que será necessário – que são necessários – para a retidão de construir um mundo melhor e mais justo"[1].

O que isso implica e especialmente o que os teólogos latino-americanos da libertação precisam ver mais claramente é que o movimento de libertação precisa não somente de religião, mas de *religiões*. A libertação econômica e política, e especialmente a libertação integral, é demasiado grande para uma só nação, cultura ou religião. Precisa-se de uma cooperação intercultural e inter-religiosa numa práxis libertadora, e uma partilha da visão teórica da libertação. Hárvey Cox defende mesmo isto com grande persuasão em seu livro *A Religião na Cidade Secular*. Depois de mostrar na maior parte do mesmo que a grande esperança para a relevância do cristianismo na cidade secular não está no fundamentalismo, mas na teologia da libertação, no último capítulo menciona que a teologia da libertação somente poderá conseguir o que pretende se "separa-se dos contornos regionais" do cristianismo ocidental e abraça "com maior seriedade não somente a experiência religiosa de sua população indígena, mas também as experiências das religiões do mundo"[2].

De fato, se a teologia da libertação quer fundar raízes na Ásia e não somente na América Latina, não há outra opção do que ela entrar em diálogo com as religiões orientais. Como Aloysius Pieris, de Siri Lanka, recorda os seus colegas latinos:

A irrupção do Terceiro Mundo (que clama pela libertação) é também a irrupção do mundo não-cristão. A maior parte dos pobres de Deus percebe como a sua preocupação fundamental simboliza a sua luta pela libertação no idioma das religiões e culturas não-cristãs. Portanto, uma teologia que não se dirige a e por meio desta humanidade não-cristã (e suas religiões) é um luxo da minoria cristã[3].

Em outras palavras, uma teologia da libertação somente cristã, tem a perigosa limitação de se desenvolver para dentro, de se enriquecer somente com uma visão exclusiva do Reino. Um encontro com o potencial libertador do budismo e do hinduismo revelará aos teólogos latino-americanos, por exemplo, que foram influenciados pelos pontos de vista negativos sobre religião expostos por dois poderosos "Karl"

do Ocidente: Barth, que negava que a religião pudesse canalizar a revelação, e Marx, que não conseguiu entender que a religião pudesse ser veículo de revolução. Dois teólogos latino-americanos da teologia da libertação – por exemplo, Segundo e Sobriño – andam perto do "potencial libertador e revolucionário das religiões não-cristãs[4]. Um movimento mundial de libertação precisa de um diálogo inter-religioso mundial.

2. Por outra parte, os teólogos das religiões, nos últimos anos, reconheceram – ainda de uma maneira mais clara e menos confortável – não somente o quanto podem, mas o quanto devem aprender da teologia da libertação. Um número crescente de teólogos do Primeiro Mundo, no campo acadêmico e das igrejas, sente-se sacudido e desafiado pela opção libertadora pelos pobres e os não-pessoas. Os teólogos do Primeiro Mundo são muito conscientes de que o diálogo inter-religioso entre eles freqüentemente teve lugar a partir dos cumes das montanhas, desde as que se observam as favelas e os esquadrões de morte. Graças às advertências e ao exemplo de seus vizinhos liberais, os teólogos comprometidos no diálogo estão se dando conta de que não é autêntica uma religião que não se dirige, como preocupação primordial, à pobreza e a opressão que infesta o nosso mundo. O diálogo entre religiões inautênticas facilmente se converte em mera busca mística ou num passatempo interessante que somente os místicos e eruditos do Primeiro Mundo podem se permitir ao luxo de desenvolver. Algo essencial falta em tal diálogo ultramundano ou superacadêmico.

Os teólogos que tomam parte do diálogo religioso também estão se dando conta dos limites e perigos que podem existir numa afirmação demasiada entusiasta do pluralismo. A tolerância de mente aberta de outros e a ardente aceitação da diversidade pode muito facilmente levar, talvez sem dar-se conta, à tolerância do que Langdon Gilkey em seus ensaios chamou de "a intolerância"[5]. O diálogo e o pluralismo não devem ser a nossa primeira preocupação; nem devem ser o fim em si mesmos. Dorothée Sölle salientou os limites do pluralismo e a tolerância: "Os limites da tolerância se manifestam nas vítimas da sociedade.

Onde os seres humanos estão coxos, privados de sua dignidade, destruídos, violados, aí está onde termina a tolerância"[6]. Saímos ao encontro de outros – nos urgiriam os teólogos da libertação – e encontramos outras religiões, não *primariamente* para gozar a diversidade e o diálogo, mas para eliminar o sofrimento e a opressão: não somente para praticar a caridade, mas, principalmente, para trabalhar a favor da justiça. A justiça, nos dizem, tem precedência sobre o pluralismo, sobre o diálogo e até sobre a caridade.

Portanto, em vista do presente estado de nosso mundo, ambas básicas preocupações humanitárias, assim como a soteriologia da maior parte das religiões pareceriam impor que uma *opção pelas pobres e o não-pessoas* constitui tanto a *necessidade* como a *finalidade primária* do diálogo inter-religioso[7]. As religiões devem falar e atuar unidas, porque somente assim poderão contribuir de maneira decisiva para eliminar a opressão que contamina o nosso planeta. O diálogo, portanto, não é um luxo para as enriquecedoras classes de religião; nem é a "mais importante prioridade" depois de haver-nos ocupados das coisas essenciais. O diálogo inter-religioso é essencial à libertação internacional.

Partindo da suposição de que os teólogos da libertação e do diálogo inter-religioso têm muito a dizer uns aos outros, quero agora concentrar-me em como a teologia da libertação pode ajudar a explorar o novo terreno da teologia pluralista das religiões. Mais especificamente tentarei mostrar (1) como a metodologia da libertação proporciona o contexto e um ponto de partida para um diálogo que evite posições absolutistas e que respeite as genuínas diferenças e a validez dos outros, enquanto que, sem embargo, não se precipita pelas "ladeiras escorregadias do relativismo"; e (2) como os ingredientes da teologia da libertação nos ajudam a progredir "apropriadamente" para uma cristologia pluralista (ou seja, que vai mais além tanto do exclusivismo como do inclusivismo) sem abandonar o conteúdo e o poder da tradição cristã e seu testemunho.

Oferecerei uma espécie de esqueleto seco de como se veria uma teologia da libertação das religiões. Ao fazer isto, esclarecerei – suponho – o que os teólogos da libertação estiveram dizendo já há

tempo: que o seu método teológico não foi traçado somente para a América Latina ou para o Terceiro Mundo, mas que pode e deve afetar ao modo como se pratica a teologia, em suas diferentes disciplinas, no Primeiro Mundo. Tanto no enfoque como na metodologia, a teologia da libertação é para a igreja universal.

Bases para um diálogo pluralista não-realista

Os teólogos que defendem que o cristianismo necessita de um novo modo de se relacionar com as outras religiões querem promover um diálogo inter-religioso que seja genuinamente *pluralístico*, isto é, que evite posições pré-estabelecidamente absolutistas e definitivas, para permitir que todos os participantes tenham uma voz igualmente válida, e que cada participante escute, até onde seja possível, o que os outros estão expondo. E, contudo, os promotores desse diálogo pluralista conhecem perfeitamente o perigo de que esta classe de diálogo possa facilmente reduzir-se a uma espécie de alimento relativista, no qual "muitos" significa "alguns" e no qual ninguém pode fazer juízos avaliativos. A teologia da libertação das religiões pode ajudar os teólogos do diálogo de três maneiras para manter a riqueza do pluralismo sem permitir que se desintegre numa "papinha" de relativismo.

1. Os teólogos da libertação entram no círculo da hermenêutica – o processo pelo qual se interpreta e se escuta a Palavra de Deus – com uma "hermenêutica de suspeita". De modo suspicaz se recordam a si mesmos que facilmente, sim, que inevitável é que a interpretação das Escrituras e a formulação da doutrina se convertam em *ideologia*, ou seja, o modo de promover os interesses próprios de um mesmo à custa de outras pessoas. Com muita freqüência a verdade que apresentamos como "a vontade de Deus" ou como revelação divina são, na realidade, nossos interesses disfarçados subconscientemente para manter o *status quo* ou para proteger nosso controle da situação ou nossa superioridade cultural – econômica. Tal abuso sutil da tradição viva, dizem-nos os liberais, é sempre um perigo que espreita, ou talvez seja um fato camuflado, em toda doutrina. Portanto, seu primeiro passo ao empreender a tarefa de interpretar a palavra de Deus, é duvidar ou buscar o rastro de ideologias que possam estar atuando num determinado contexto cristão. Isto o fazem baseando-se na sua práxis libertadora. As doutrinas e as práticas ideológicas devem ser detectadas e revisadas primeiro, para poder realmente escutar a voz de Deus, tanto na tradição como no mundo[8].

Os teólogos das religiões podem ganhar muito se adotarem as hermenêuticas da dúvida. Isto exigiria deles – como primeiro passo para elaborar uma teologia cristã de outras religiões ou para aproximar os outros crentes – ser hermeneuticamente duvidosos de suas assumidas posições cristãs com os de fora. A tradicional teologia das religiões, especialmente a sua base cristológica, serviu em grande parte para cobrir ou perdoar um desejo ideológico inconsciente de manter a superioridade, ou para dominar e controlar, ou para desvalorizar outras tradições cultural ou religiosamente. Por que, na realidade, os cristãos foram tão insistentes em manter a doutrina segundo a qual *extra ecclesia nulla est salus* ("fora da igreja não há salvação"), ou para proclamar que Cristo tem que ser a norma definitiva para todas as outras religiões? Certamente não se pode negar que no passado estas doutrinas e esta cristologia foram usadas para justificar a subordinação e exploração de outras culturas e religiões.

Ainda que não seja a intenção consciente ou subconsciente dos cristãos usar certas doutrinas para subordinar outras culturas ou para violar suas sensibilidades religiosas, contudo, se esses são os efeitos destes ensinamentos, então estas doutrinas encontram-se sob a suspeita hermenêutica dos liberais. As doutrinas "ortodoxas" que dão frutos não-éticos são, por assim dizer, muito duvidosas. É, principalmente e somente no diálogo, nas vozes de outras culturas e religiões, onde os cristãos podem começar a sentir tais dúvidas. Os teólogos asiáticos do Terceiro Mundo, por exemplo, nos dizem em termos inconfundíveis que a colheita de expansão missionária nas culturas não-européias produz uma abundância de frutos não especialmente éticos. Assinalam como os modelos[9] tradicionais para um entendimento cristão de outras religiões – ainda os mais inclusivistas ("o cristianismo anônimo" de Rahner) e os modelos liberais ("o catalisador crítico" de Küng) – pro-

movem uma teologia das religiões "cripto-colonialista", e "um imperialismo cultural do Ocidente".[10]

Tais modelos liberais inclusivistas para o diálogo com outras religiões são muito parecidos ao modelo do *desenvolvimento* do Primeiro Mundo para promover o bem-estar econômico do Terceiro Mundo. Como salientaram os teólogos da libertação, tal "desenvolvimento", sutil, porém eficaz, leva a uma maior dependência e subordinação econômica do que a uma verdadeira *libertação*. Isto, na verdade, é uma forma de colonialismo. E como Tyssa Balasuriya expõe com grande franqueza, faz com que este seja duvidoso: "Pode ser teologicamente verdadeiro o auto-entendimento das igrejas que legitimam a opressão sexista, racista, classista e religiosa"?[11]

Precisamente essa "suspeita hermenêutica" sobre a teologia cristã das religiões, particularmente sua base cristológica, é a que tem empurrado a muitos teólogos cristãos a começar a busca de uma teologia pluralística das religiões.

2. Se as hermenêuticas da suspeita dos teólogos da libertação podem ajudar os teólogos das religiões a esclarecer os obstáculos teológicos para um diálogo mais eficaz, outra pedra fundamental da teologia da libertação, a opção pelos pobres (ou o privilégio hermenêutico dos pobres) podem ajudar – sugiro – a resolver as questões complexas e controvertidas sobre pré-suposições e procedimentos para o diálogo inter-religioso. Muitos debates eruditos ficaram estancados "nas condições de possibilidade" do diálogo, isto é, em como devemos entender o pluralismo religioso e começar a conversar, de maneira que cada um tenha pleno *direito de falar*, e ao mesmo tempo uma capacidade *"genuína para escutar"*. A postura tradicional era de que para um frutuoso diálogo inter-religioso há que dispor, pelo menos hipoteticamente, de algum tipo de *terreno comum* que seja partilhado por todas as religiões – talvez uma "essência comum" dentro de todas as tradições (estilo A.Toymbee) ou uma "fé universal" (estilo W. C. Smith, B. Lonergan) ou um "centro místico"comum, ainda não definido (estilo W. Stace, F. Schuon, T. Merton)[12].

Os críticos contemporâneos, contudo, advertem o perigo de

supor nas religiões algo – qualquer coisa – como base para o diálogo. Filósofos como Jeremy Bernstein e Richárd Dorty, assim como teólogos filósofos como Francis Fiorenza e George Lindbeck[13], lançam a alerta em termos de perigos de "fundamentalismo" ou "objetivismo". Diz Bernstein:

Por "objetivismo" entendo a convicção básica de que existe ou deve haver alguma matriz permanente a-histórica ou uma estrutura na qual ultimamente possamos acudir para determinar a natureza da racionalidade, do conhecimento, da realidade, da bondade ou da correção (e da experiência religiosa)... O objetivismo se relaciona muito próximo com o fundamentalismo e a busca de um ponto de Arquimedes. O objetivista defende a menos que possamos encontrar um terreno filosófico, conhecimento, ou idioma (diálogo inter-religioso) de uma maneira rigorosa não poderemos evitar o ceticismo radical[14].

Os filósofos nos obrigam a resistir ao canto da sereia do objetivismo e que abandonemos a busca superficial de um "terreno comum" ou fora do pluralismo de perspectivas. A maturidade filosófica exige que aceitemos a realidade de que todo conhecimento está "carregado de teorias"; cada sociedade tem diferentes estruturas de credibilidade; cada religião fala com seu próprio idioma dentro do "jogo do idioma"; as "afirmações de protocolo" dos positivistas – que dizem representar o que *todos* observariam – talvez não existem. De modo que não parece existir uma essência ou terreno comum, "nem há modo de apreciar, a partir de fora de uma tradição, o significado e a verdade da afirmação feita a partir de dentro. As diferentes tradições e esquemas religiosos de crença e descrença refletem estruturas que, em última instância, são incomensuráveis, não têm medida"[15].

A partir de uma perspectiva experimental mais prática, teólogos como John Cobb e Raimundo Panikkar são eco dos filósofos. Se realmente queremos levar a sério o pluralismo – nos advertem – teremos que abandonar a busca de "uma teoria universal" ou "uma fonte comum"da religião – e até de "um Deus"em todas as religiões. No seu ensaio neste volume, Panikkar fala muito claro: "O pluralismo não deixa lugar a um sistema universal. Um sistema pluralista seria contradição em seus próprios termos. A incomensurabilidade de sistemas ab-

solutos torna impossível estender pontes para unir-los"[16]. Cobb nos corrige a John Hick, a Wifred Cantwell Smity e a mim: "o problema é a busca do que é comum. Se nossos teístas liberais realmente querem ser abertos, simplesmente: que sejam abertos. A abertura se inibe diante da necessidade de propor mais adiante o que temos em comum"[17].

O perigo, segundo estes críticos, está em que o nosso desejo de estabelecer ou revelar uma essência ou centro comum, com grande facilidade perdemos de vista o que é genuinamente diferente e, portanto o que é genuinamente desafiador e aterrador em outras religiões. Como Cobb sugeriu, talvez não existe um "Absoluto" dentro ou detrás de todas as religiões do mundo; talvez haja dois, e o que acontece é que temos medo de enfrentarmos com esta realidade[18]. Cobb também criticou duramente o modelo teocêntrico de John Hick e o meu para a aproximação cristã a outras religiões, mostrando, com bastante convencimento – eu confesso –, que ao propor a Deus, no lugar da igreja de Cristo, como base para o diálogo, implicitamente, inconscientemente, mas de modo imperial, estamos impondo nossos conceitos de Deus ou do Absoluto a outros crentes que, como muitos budistas, talvez nem sequer desejam falar de "Deus", ou que têm a experiência do Absoluto como *Sunyata,* que nada ou muito pouco tem que ver com a experiência que os cristãos consideram como experiência de Deus[19].

O ponto de vista dos críticos está claro. E, contudo, quando o expõe, quando nos alertam contra as faltas do fundamentalismo e as essências comuns, também nos alertam contra as faltas igualmente ameaçadoras do "ceticismo radical" ou do relativismo, que de tal modo fechariam as religiões ou culturas nos seus próprios jogos de linguagem ou especiosas estruturas, que fariam impossível toda comunicação entre elas. Os filósofos e teólogos mencionados antes são todos eles paradoxalmente, firmes crentes na possibilidade e no valor da comunicação e o diálogo entre as aparentemente "incomensuráveis" tradições. Buscam um caminho difícil, paradoxal, entre o fundamentalismo e o relativismo; ainda que não haja bases comuns pré-estabelecidas, podemos falar para entender-nos.

Não está claro como funciona isto. Cobb e Panikkar (e também Bernstein) parecem adotar o método hábermasiano; lançam-se sem

pensar-lo ao diálogo confiando que, na práxis da comunicação, se descobrira ou se criara o terreno comum ou os pontos de vista partilhados. Ainda que este terreno comum não seja todo ele terra firme, mesmo siga sendo "terreno movediço"[20], pode ser suficiente para vencer a incomensurabilidade, até chegar a "transformação mutua" das religiões, como diz Cobb.

Ao afirmar sua fé no valor do diálogo, muitos dos autores que antes evitavam qualquer classe de "terreno comum" agora querem assinalar que é o que faz com que o diálogo seja possível e valioso, e como se deve proceder na comunicação. Ao fazer isto, soam como se estivessem buscando algo "comum" na historia da religião ou na experiência da religião. Ao negar qualquer teoria universal para a religião, Panikkar ainda invoca uma aspiração (no sentido literal de uma respiração) ou uma inspiração (um espírito) para todas as religiões[21]. Bernstein propõe um modelo de diálogo baseado na razão que pode ser partilhada pela pluralidade das vozes[22]. Outros filósofos invocam uma "cabeça de ponte" de percepções partilhadas e padrões lógicos que provêem a base para a tradução entre as diferentes perspectivas[23]. Heinrich Ott, apesar de que vê o budismo e o cristianismo como dois caminhos claramente diferentes, tem a confiança de que estão caminhando pelo "mesmo bosque" ou por um "local" comum para os dois[24].

O que este autores percebem é que as diferentes religiões não podem, ao final, ser maçãs e laranjas, porque se o forem, como poderiam, ou por que deveriam falar e trabalhar juntas? Quem afirma o valor do diálogo inter-religioso, afirma implicitamente que *há* algo que une as religiões do mundo. O problema é como apontá-lo? Como se pode descobrir? Como trabalhar criativamente com isso?

Aqui é onde a teologia da libertação das religiões pode nos servir de grande ajuda. Se não existe um terreno comum preestabelecido ou uma essência comum que possamos estabelecer antes do diálogo para criar nosso "terreno movediço" partilhado. Para os teólogos da libertação este contexto comum seria *a opção pelos pobres e excluídos*, isto é, a opção para trabalhar com e pelas *vítimas* deste mundo. Hárvey Cox diz com sua típica clareza: Para os teólogos da libertação, a base para o diálogo inter-religioso e a luta pelos pobres"[25]

A razão pela qual a opção pelos pobres proporciona tal base e por sua afirmação epistemológica da teologia da libertação, ou seja, com o privilegio hermenêutico dos pobres. "A teologia Latino-americana da libertação, a teologia negra, a teologia feminista, todas elas, afirmam que a experiência dos oprimidos e um terreno hermenêutico privilegiado, que a identificação com os pobres e o primeiro para conseguir entender tanto a Bíblia como nosso mundo atual"[26]. E nos poderíamos acrescentar: "o primeiro passo dos crentes religiosos para compreender-se uns aos outros". Os liberacionistas nos estão dizendo que, sem um compromisso com os oprimidos, nosso conhecimento e deficiente – nosso conhecimento de nos mesmos, dos demais, do Absoluto-. Com isto não quero implicar que *somente* podemos chegar a verdade por meio de tal compromisso, mas sim, que a opção pelos pobres, a verdade ao qual podemos chegar e, quando mais incompleta, deficiente, perigosa.

Por razão de sua prioridade hermenêutica e sua potencia, por conseguinte, a opção pelos oprimidos (ao menos no mundo como existe hoje) nos serve como condição eficaz para a possibilidade do diálogo; torna possível que as diferentes religiões possam falar entre si e chegar a entender-se mutuamente. Se as religiões do mundo, em outras palavras, podem reconhecer a pobreza e a opressão como problema comum, se podem partilhar um compromisso comum (expressado de diferentes maneiras) para acabar com tais males, haverão achado a base para superar seus incomensuráveis e diferenças, em ordem a poder se executar e, possivelmente, ser transformados nesse processo.

Se tudo isso tem sentido, creio que podemos dar um segundo passo: no lugar da busca de "um Deus" ou "um Absoluto" ou "uma essência comum" ou um "centro místico" em todas as religiões, poderíamos reconhecer um *lócus partilhado de experiência religiosa* disponível agora para todas as religiões do mundo. Dentro da luta pela libertação e a justiça com e pelos muitos diferentes grupos de pessoas oprimidas, os crentes de diferentes tradições podem experimentar, unidos, e ao mesmo tempo diferentemente, o que dá raízes a suas resoluções, inspira suas esperanças e guia seus atos para vencer a injustiça e promover a unidade. Aloysius Pieris sugere que no nosso

mundo contemporâneo, a luta pela libertação e pela transformação deste mundo proporciona uma base trans-cultural e inter-religiosa para definir e partilhar a experiência entre todas as religiões: Proponho que o instinto religioso seja definido como uma urgência revolucionaria, um impulso psico-social para gerar uma nova humanidade... Este novo impulso constitui e, portanto, define a essência do *homo religiosus*"[27].

Talvez, melhor do que o mosteiro ou o monte do místico, a luta pela justiça pode ser o lugar onde hindus, budistas, cristãos e judeus podem sentir e começar a falar sobre o que os une. O que faz possível uma comunicação na doutrina entre os crentes de diferentes procedências não e somente o que Tomas Merton *chamou uma comunicação de experiência místico-contemplativa*[28], mas também e especialmente uma comunicação da *práxis libertadora*. Nas palavras de M. M. Thomas:

A resposta comum aos problemas da humanização da existência no mundo moderno, mais do que qualquer religiosidade comum, ou sentido comum do Divino, e o ponto mais frutífero de entrada a um encontro das religiões espiritual no nosso tempo[29].

Tal proposta corresponde à insistência dos teólogos da libertação: que teoria e clareza doutrinal podem ser conseguidas somente em e por meio da práxis libertadora. Portanto, para entrar na difícil discussão sobre se existe uma "essência ou terreno comum" em todas as religiões, para chega a conhecer se "Deus" ou "Sunyata" podem, depois de tudo, ter algo em comum, devemos somente orar e meditar juntos, mas que primeiro temos que atuar juntos com e a favor dos oprimidos. John Cobb, portanto, tem razão: não podemos conhecer o que é "comum" a todas as religiões antes de começar a dialogar, somente que por diálogo agora se entende no comente conversação ou oração partilhada, mas práxis partilhada. "Para os partidários da teologia da libertação – diz Hárvey Cox usando imagens ocidentais – esta realidade não vista (a hipotética unidade transcendente das religiões) encontra-se mais além, não abaixo ou detrás. E escatológica, não ancestral. Requer amor e serviço fiel, não esotéricas reflexões"[30].

Este entendimento do papel da opção pelos pobres e excluídos no diálogo inter-religioso significa que a evolução nas atitudes cristãs

para outras religiões que eu descrevo no meu livro *No other name?* esta incompleta. A evolução – atreveria-me a sugerir – está sendo convidada a passar um cenário mais amplo. Se as atitudes cristãs evoluíram do eclesiocentrismo ao cristocentrismo e deste ao teocentrismo, devem evoluir agora para que nos símbolos cristãos poderia ser chamado "reinocentrismo", ou mais universalmente, "soteriocentrismo". Para os cristãos, o que constitui a base e a meta do diálogo inter-religioso, o que torna possível (a "condição de possibilidade" de) o entendimento e a cooperação mutua entre as religiões, o que une as religiões num discurso e práxis comum, *não* e como se relacionam com a igreja (invisível através do "batismo de desejo"), ou como se relacionam com Cristo (anonimamente [Rahner] ou normativamente [Küng]), nem sequer como respondem e concebem a Deus, mas sim até onde estão promovendo o bem-estar humano e realizando a libertação com e a favor dos pobres e excluídos.

Uma teologia cristã da libertação das religiões, portanto, proporá como terreno "comum" (mesmo que ainda "inseguro") ou como ponto de partida para o encontro religioso, não *Theos*, o mistério inefável do divino, senão mais bem *Soteria,* "o mistério inefável da salvação"[31]. Esta aproximação soteriocêntrica, parece, estar menos inclinado a (ainda que nunca imune do) abuso ideológico, porque não impõe suas próprias idéias sobre Deus ou o Absoluto em outras tradições; desta maneira responde ao criticismo do teocentrismo de Cobb. Uma aproximação soteriocêntrica a outras crenças também parece ser mais fiel aos dados das religiões comparadas, porque ainda que as religiões do mundo possuem uma divergente variedade de modelos para o Absoluto – teísta, metatéista, politeísta e ateísta – "a confiança mutua, contudo continua sendo *soteriológica,* sendo a preocupação da maior parte dos seres religiosos a *libertação* (*vimukti, moka, nirvana*) mais que a especulação sobre um hipotético [divino] libertador".[32]

John Cobb, contudo, na sua crítica do primeiro revisor deste ensaio, continuava advertindo que "propor tal condição [a saber, a opção pelos pobres] sobre o diálogo unilateralmente a partir do lado cristão e uma continuação do imperialismo que Knitter rechaça... parece dizer que busca o diálogo somente com os que partilham o seu

modo de entender a salvação". As advertências de Cobb são importantes. Ajudam-nos a esclarecer que a opção pelos oprimidos não se pode *impor* como *condição absoluta* para o diálogo inter-religioso; mas sim oferecida ou sugerida, como um convite a um diálogo mais autêntico e eficaz. Não estou exigindo que outras religiões aceitem a preocupação pelo sofrimento das nações oprimidas como ponto de partida para o encontro inter-religioso; porém, duvido, e sugiro, que podem e vão querer fazê-lo. Minhas dúvidas se reforçam pela afirmação de Pieris que as religiões do mundo têm muito mais pontos de partida em comum nas suas soteriologias do que nas suas teologias. Também, como se enfatizará na próxima seção, ao propor a *Soteriologia* como contexto ou ponto de partida para o diálogo, certamente não suponho que exista somente uma maneira de entender a "salvação", ou que no meu modo cristão de entendê-la seja definitivo e normativo. Começa-se em terreno "movediço" que tem que se fazer firme no diálogo; o ponto de partida pode clarear-se ou se pode corrigir *depois* de haver começado. Contudo ao menos, *já temos* um ponto de partida.

3. Hárvey Cox resume as vantagens práticas de uma aproximação soteriocêntrica e menciona outra possível contribuição a teologia da libertação das religiões:

À luz desta visão "centrada no Reino..." muda todo o significado da discussão entre as pessoas de diferentes tradições religiosas. A finalidade da conversação é diferente. O diálogo inter-religioso não se converte em meta por si mesmo nem numa busca estritamente religiosa, mas em meio para a antecipação da justiça de Deus. Converte-se em práxis. As similitudes e diferenças que antes pareciam importantes se desvanecem, enquanto as diferenças reais – entre aqueles cujas histórias sagradas são usadas para perpetuar o domínio e aqueles cuja religião os fortalece para lutar contra a dominação emergem mais claramente[33].

"As diferenças reais emergem mais claramente": Cox está sugerindo que a opção pelos oprimidos poderia ajudar aos acadêmicos e aos participantes no diálogo para lidar com outro problema na discus-

são sobre o pluralismo religioso, a saber: afirmar a validez independente de todas as tradições e o perigo de julgar a verdade de outros, segundo nossos critérios inapropriados. Como se pode evitar o ceticismo radical ou o relativismo sufocante? Até agora, discuti como as diferentes religiões poderiam chegar a um *entendimento* mútuo. Há a possibilidade de que também possam chegar a julgar umas a outras? Nos seus estudos e conversações religiosas, inclusive os acadêmicos estão se dando conta de que tanto o estado do nosso mundo como a natureza do espírito humano (Lonergan diz que o entendimento não é mais do que o primeiro passo para o juízo) exigem de nós fazer juízos, mesmo que somente sejam tentativas, sobre o que é verdadeiro ou falso, bom ou mau – ou ao menos sobre o que é preferível. John Hick diz que não podemos evitar a necessidade de "qualificar por graus as religiões"[34].

Porém, pedir tais juízos avaliativos é voltar a acender os temores do fundamentalismo, o neocolonialismo, e o abuso ideológico. Onde vamos encontrar os critérios para julgar ou para "qualificar por graus" (critérios que tenham uma proteção interior inata contra a possibilidade de que se convertam ferramentas de exploração, e que possam obter o consenso geral no mundo da academia e no campo do encontro inter-religioso)? Os critérios doutrinais – sobre as qualidades do Absoluto, ou a atividade de um Logos universal, ou a presença de um Cristo ou um Buda anônimos – resultam muito controvertidos e propensos à ideologia. Os critérios baseados na experiência mística – a idéia de Merton de "comunhão antes do que comunicação" – ajudam, porém, freqüentemente, no fim das contas, são difíceis de aplicar.

Poderia uma base soteriológica para o diálogo – a opção pelos pobres e excluídos – proporcionar os critérios gerais que a variedade de religiões possa aceitar para trabalhar como base para qualificar-se por graus a si mesmas? Hick sugere um critério de "eficácia soteriológica": Aquilo que promova "a melhor qualidade sem limites de existência humana, melhor qualidade que se realiza no sentido de estar centrado em si mesmo, a centrar-se na Realidade"[35]. Stanley Samarthá defende que as religiões do mundo podem formular uma "ética global" ou um "consenso de consciência" que resultaria ser "uma salada de

frutas religiosa"... (senão) uma série de princípios sobre como partilhar poder e recursos, tanto com a comunidade nacional como entre as nações da comunidade global"[36]. Hans Küng propôs que o primeiro ingrediente numa "criteriologia ecumênica" para determinar a "verdadeira religião" é o *Humanum,* isto é, aqueles "valores e exigências fundamentais" essenciais a todo ser humano. "Não seria possível formular um critério ético fundamental geral que apele à humanidade comum de todos, que tenha sua base no *Humanun,* no verdadeiramente humano, concretamente na dignidade humana e nos valores fundamentais que lhe correspondem?"[37]

A teologia da libertação das religiões subscreveria tais sugestões, porém não sem advertir-nos que são perigosas por não serem suficientemente específicas. Do *Humanum de quem* estamos falando? Ou, como perguntam persistentemente os teólogos da libertação: Quem é o interlocutor para estes teólogos? "A efetividade soteriológica", "a ética global", *o humanum...* precisam ter como referência, prioritariamente, os oprimidos, os marginalizados, os privados de poder no mundo, o que significa que estes critérios foram formulados e concretizados na práxis atual da libertação dos oprimidos. De outra maneira, tais critérios correm o risco de fundir-se numa teoria ineficaz na ideologia do Primeiro mundo. Podem as religiões do mundo estar de acordo na necessidade e valor de tais critérios libertadores? A declaração da Conferencia Mundial sobre Religião e Paz em Kyoto (1970) é uma indicação esperançosa; entre as convicções que as religiões "possuíam em comum" havia "um sentimento de obrigação de colocar-se ao lado dos pobres e oprimidos contra os ricos e opressores"[38].

Tais critérios soteriocêntricos, ainda que se concentrem nos pobres e excluídos, não levam necessariamente à nova forma de fundamentalismo ou a um ponto de Arquimedes ético, fora da práxis da libertação e do diálogo. Como já se sublinhou, não estamos começando com absolutos pré-estabelecidos. Os critérios soteriocêntricos são válidos como *instrumento heurístico*, mais do que como base definida. Tais critérios – elementos que contribuem para uma libertação plena e autêntica – podem ser reconhecidos somente na práxis da luta

para vencer o sofrimento e a opressão, e somente na práxis do diálogo. Quais são as causas do sofrimento e da opressão? Qual é o melhor modo de eliminá-los? Que tipo de análise sócio-cultural se precisa? Que tipo de transformação ou alteração pessoal da conscientização se requer? A opção pelos pobres não proporciona respostas a estas perguntas. E, contudo, o ponto de partida para lutar unidos em busca de resposta se encontra na opção fundamental pelos pobres e no compromisso com os oprimidos[39].

Mais ainda, como indicou Hick, ao aplicar os critérios soteriocêntricos da teologia da libertação no diálogo inter-religioso, não há o que esperar que se possa graduar *in globo* a toda uma religião ou que se possam categorizar as religiões numa espécie de hierarquia etica[40]. Como W. C. Smith expôs muito claramente, a realidade da religião está mais além de nossas idéias racionais, ocidentais sobre a "religião"[41]. Porém, ao aplicar os critérios da práxis libertadora, ao perguntar, por exemplo, como uma crença hindu ou um ritual cristão ou um prática budista promove o bem-estar humano e conduz a desterrar a pobreza e a promoção da libertação, poderia chegar a juízos comuns sobre o que é verdadeiro ou falso – ou o que é preferível – entre as diferentes afirmações ou práticas religiosas.

Ao defender *Soteria* como fonte dos critérios éticos para o diálogo inter-religioso, não precisa ser ideologicamente ingênuo. Mesmo que talvez se esteja de acordo geral sobre a promoção da justiça e contra a opressão, cada religião ou tradição entenderá de maneira peculiar o que *Soteria* e a religião supõem. Aqui, como Gavin D'Costa assinalou na sua critica ao meu livro, qualquer aproximação teocêntrica ou soteriocêntrica permanece, em certo modo, inerentemente cristocêntrico (ou budacêntrico, kishnacêntrico, quranocêntrico)[42]. Cada um de nós tem pontos de vista próprios, suas próprias perspectivas, ou diferentes mediadores. Os critérios segundo os quais entendemos o significado da libertação ou o que constitui a salvação autêntica ou enganosa nos são providos por nossos mediadores particulares. O Universal, portanto, seja *theos* ou *Soteria*, sempre é experimentado, entendido e seguido por meio de um símbolo ou mediador particular.

De nenhuma maneira deixamos a Cristo de lado. Ele continua sendo o caminho, a verdade e a vida do cristão.

Porém o que faz com que a aproximação soteriocêntrica seja diferente do cristocentrismo ou do teocentrismo é o reconhecimento explícito de que antes do mistério ou *Soteria,* nenhum mediador nem sistema de símbolos é absoluto. A perspectiva sobre Soteria dada por qualquer mediador está sempre aberta para ser esclarecida, completada, talvez corrigida pelos pontos de vista dos mediadores. Portanto, de novo, o absoluto, mesmo que todos os demais estejam a seu serviço e clareza, não é a igreja, nem Cristo, nem sequer Deus, mas sim, o reino e a sua justiça. E ainda que os cristãos entendam e se coloquem a serviço do reino *por meio* de Cristo, é precisamente no buscar primeiro o reino e sua justiça que tudo o mais será acrescentado, incluindo um entendimento mais claro e, talvez, mais correto, do reino *e* de Cristo. O que nos leva a considerar como o método da teologia da libertação, poderia esclarecer o componente cristológico da teologia das religiões.

A Teologia da Libertação das religiões e a unicidade de Cristo

Além de esclarecer o conteúdo e o ponto de partida para o diálogo inter-religioso genuinamente pluralístico – mais além, tanto do exclusivismo como do inclusivismo – o método da teologia da libertação pode também ajudar a resolver o problema mais difícil da unicidade de Cristo. Para evitar posturas absolutistas pré-estabelecidas que impedem o diálogo genuinamente pluralístico, os cristãos devem – assim parece – ou renovar ou inclusive rechaçar seu modo tradicional de entender a Jesus Cristo como a voz final, definitiva e normativa de Deus. É possível fazer isto e continuar sendo chamados de cristãos? Para mostrar como a teologia da libertação das religiões pode ajudar a responder estas incertezas cristológicas, ofereço as quatro seguintes reflexões:

1. Como já temos dito, a teologia da libertação insiste que a

práxis seja, ao mesmo tempo, origem e confirmação da teoria ou da *doutrina*. Todas as crenças cristãs e reclamos da verdade devem nascer da práxis e logo serem confirmadas nela, ou ser experiência vivida destas verdades. Segundo a teologia da libertação não se conhece primeiro a verdade para depois ser aplicada a práxis; na ação, no fazer é onde se chega de verdade a conhecer a verdade e provar a sua validez. O que isto significa para a cristologia deixaram claros alguns teólogos como Jon Sobrino e Leonardo Boff: não podemos começar a conhecer quem é Jesus de Nazaré ao menos que sejamos seus seguidores, pondo em prática sua mensagem em nossas vidas[43]. Este é o processo no qual foram formulados os títulos de Jesus no Novo Testamento; foram o fruto e o gozoso kerygma, derivados da experiência de seu seguimento. Porque esta experiência mudava segundo as diferentes comunidades e contextos das Igrejas primitivas, os títulos de Jesus foram muitos e variados.

A práxis, conseqüentemente, foi o ponto de partida de toda cristologia. E continua sendo o critério de toda cristologia, porque tudo o que sabemos ou dizemos sobre Jesus deve ser continuamente confirmado, esclarecido e talvez corrigido na práxis de viver sua visão no mutável contexto da história. Neste sentido, portanto, como diz Boff, nada do que dizemos de Jesus é final: "nenhum título que damos a Jesus pode ser absolutizado"[44].

O que essa primazia da práxis significa para uma cristologia de diálogo inter-religioso comenta Sobrino na seguinte observação:

A universalidade de Jesus não pode ser demonstrada ou provada à base de fórmulas ou símbolos que, em si, são universais: por exemplo, as fórmulas dogmáticas, o kerygma como evento, a ressurreição como símbolo universal de esperança, etc. A realidade de Jesus se encontra na sua concreta encarnação[45].

Em outras palavras, a convicção e a proclamação cristãs de que Jesus é a palavra final e normativa de Deus para todas as religiões não pode apoiar-se somente numa doutrina tradicional ou numa experiência pessoal, individual. Não podemos entender que Jesus é a afirmação final e normativa de Deus baseando-nos no fato de que assim nos ensinou ou no fato de haver experimentado que ele é isso em nossas próprias vidas. Mas sim, a unicidade de Jesus somente pode ser conhecida, e depois afirmada "na sua encarnação concreta", somente na práxis do envolvimento histórico, social. Isto, concretamente, significa que, a menos que entremos de cheio *na práxis do diálogo cristão* com outras religiões, seguindo a Cristo, aplicando sua mensagem, no diálogo com outros crentes, não podemos experimentar e confirmar o que significa a unicidade e normatividade de Cristo.

Porém, já foi realizada esta práxis? Os cristãos aprenderam ativamente de outras religiões e trabalharam com elas ao ponto de terem experimentado a unicidade e a normatividade de Jesus sobre todos os demais? Tem sido sua práxis de diálogo com outros crentes suficientemente extensiva em se afirmar de modo universal que Jesus ultrapassa e, portanto, é normativo para outras religiões? Creio que não.

Podemos ainda afirmar que, durante séculos, a Igreja "esteve indo a todas as nações" e religiões. Mas, somente neste século a Igreja Católica no Vaticano II, e as Igrejas Protestantes, por meio do Conselho Mundial das Igrejas, começaram um diálogo consciente e extenso com outras tradições religiosas. A partir da perspectiva duma cristologia libertadora das religiões os cristãos terão que admitir que, ao menos no presente, é *impossível* fazer afirmações de finalidade e normatividade com respeito a Cristo ou ao cristianismo. O que significa que temos "permissão" – talvez até obrigação – de iniciar o diálogo com outros crentes sem nossas tradicionais pretensões de que "não há outro nome" ou "nenhum outro mediador". Ao dar este passo, Boff nos confirma e apóia que nenhum título cristológico é absoluto; ainda que aqueles títulos que reclamam finalidade ou normatividade para Jesus, tenham que ser revisados como resultado de nossa práxis do diálogo religioso.

2. Relacionado com isto, outro ingrediente da teologia da libertação – *a primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia* – assegura aos cristãos que se as afirmações sobre a finalidade de Cristo e do cristianismo não são possíveis atualmente, também não são *necessárias*. A mais importante preocupação de uma teologia da libertação soteriocêntrica não é a "crença correta" sobre a unicidade de Cristo, mas a

"prática correta" para com as outras religiões e estender o reino e sua *Soteria*. A clareza sobre si e como Cristo é um só senhor e salvador, assim como a clareza sobre qualquer outra doutrina, pode ser importante, mas está subordinada a levar em frente a opção pelos pobres e excluídos. A ortodoxia se converte numa urgente preocupação somente quando é necessária para a ortopraxis – para exercer a opção e a promoção do reino. Se a clareza na ortodoxia não e necessária para este objetivo, pode esperar.

Os cristãos não *necessitam* de clareza ortodoxa sobre Jesus como salvador "único" ou "final" ou "universal" para experimentar a libertação da verdade de sua mensagem e comprometer-se com ela. O que os cristãos *com certeza* sabem, com base em sua práxis de seguimento de Jesus, é que sua mensagem é um meio seguro para fazer realidade a libertação da injustiça e da opressão; que é um modo eficaz, cheio de esperança, universalmente significativa para realizar *Soteria* e promover o reino de Deus. Não saber se Jesus é único, se ele é a palavra de Deus final e normativa para todos os tempos, não interfere com o compromisso à práxis de seu seguimento e trabalho com outras religiões na construção do reino. Não e necessário dar uma resposta agora a estas perguntas. De fato, como acabamos de ver, essas questões não podem ser respondidas agora. Enquanto isso há muito que fazer. Não os que clamam "Senhor, Senhor", mas os que fazem a vontade do Pai entrarão no reino dos céus" (Mt 7,21).

Estas conclusões cristológicas tiradas da insistência dos liberacionistas na primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia terminam soando igual as recomendações de H. Richard Niebuhr, já em 1941, segundo as quais os cristãos adotam aproximação confessional às pessoas de outras crenças. Ele urgia a seus companheiros de fé em Cristo a relacionar-se com outros crentes" expondo de forma simples, confessional, o que nos sucedeu na nossa comunidade, como chegamos a ser crentes, como raciocinamos sobre o que nos rodeia e o que vemos a partir do nosso ponto de vista". E hoje ele poderia acrescentar: "levando à práxis o que chegamos a crer." Niebuhr insistia que tal confissão, de palavra e de obra, não necessita, não deve necessitar ir acompanhada por nenhuma tentativa de "justificar o cristianismo como superior a todas as outras religiões". Tais pretensões de "ortodoxia" sobre a superioridade ou normatividade de Cristo sobre todas outras religiões não somente não era necessária para viver a fé cristã, mas eram, usando as mesmas palavras de Niebuhr, "mais destruidoras da religião, do cristianismo, e da alma que o pudesse ser qualquer ataque do inimigo"[46].

3. As possibilidades, descritas anteriormente, de usar a opção pelos pobres como critério de trabalho para "por graus às religiões" contém mais implicações cristológicas. Se o conjunto das práxis libertadoras com e pelos pobres e excluídos for indicador e medida da autêntica revelação e da experiência religiosa, então os cristãos, gostem ou não, têm ao seu alcance os meios para discernirem não somente se são, mas também em qual grau são genuínos "caminhos de salvação"; mais ainda, se podem e em qual grau podem ser genuínos libertadores e "salvadores". Em outras palavras, os critérios soteriocêntricos para o diálogo religioso contidos na opção pelos oprimidos oferecem aos cristãos as ferramentas para examinar criticamente, e possivelmente revisar o modo tradicional de entender a unicidade de Cristo.

Simplesmente, por seus frutos (éticos, soteriológicos) os conhecerão. Podemos julgar se outros caminhos religiosos e seus mediadores são salvíficos e quão salvíficos sejam. Os juízos podem tomar diferentes direções. No encontro acadêmico e pessoal com outros crentes e outros caminhos, ao aplicar os critérios da práxis libertadora, os teólogos cristãos podem notar que mesmo que haja outros "salvadores" nas outras tradições, contudo, Jesus de Nazaré aparece diante deles – e talvez perante outros crentes também quiçá – como um libertador especial; ou como o que unifica e dá sentido a todos os esforços para a *Soteria*. Ou, os cristãos podem descobrir que outras religiões e figuras religiosas oferecem um meio e uma visão de libertação igual a de Jesus, que faz impossível "graduar" os salvadores ou seres iluminados por ordem de importância. Por exemplo, eles podem concluir que o poder libertador, transformador das idéias budistas sobre a iluminação, co-origem dependente, e compaixão, tal como se praticam nas "reuniões familiares" do Movimento Sarvodaya em Sri Lanka, são tão

salvíficas como os símbolos do reino de Deus e a redenção e a graça da maneira como as vivem as *comunidades de base* de Nicarágua. Jesus, nesse caso, seria único, junto com outros libertadores únicos. Jesus seria salvador universal, ao lado de outros salvadores universais. A sua universalidade e unicidade não seriam exclusivas, nem inclusivas, mas complementárias.

Certamente, segundo uma teologia cristocêntrica da libertação das religiões, tais discernimentos sobre a unicidade e finalidade chegam ou não a ser realidade, afinal de contas não é tão importante, contanto que nós com todos os povos e religiões estejamos buscando primeiro o reino e sua justiça (Mateus 6,33).

4. A teologia da libertação das religiões oferece ajuda para manejar outro obstáculo com o qual se enfrentam os que exploram as possibilidades de uma compreensão não-absolutista ou não-definitiva de Cristo. A pedra de toque – pode se dizer – para a validez e a adequação de uma nova compreensão de Cristo como "um entre muitos", em relação de "unicidade complementária" com outros, é se tal questionamento possa ser, eventualmente, *recebido (receptus)* pelos fiéis. A aceitação por parte dos fiéis era o critério final para a validez dos primeiros concílios ecumênicos, e continua sendo na atualidade para os papas, concílios e teólogos[47]. Os teólogos cristãos, em outras palavras, não podem exercer seu ofício a partir de confortáveis torres de marfim; ao pertencer, como na realidade pertencem, ao "público de academia" devem também poder comunicar-se e encontrar seu lugar no "público da igreja".[48]

Mas precisamente esta é a razão pela qual muitos dos teólogos de mente aberta acreditam que não podem subscrever uma teologia pluralista das religiões e passar para uma visão de Jesus que diminuiria sua unicidade "de uma vez para sempre" (epapháx, Heb. 9,12). Tal formulação nunca seria aceitável pelo "sentido dos fiéis". Monika Hellwig e Frans Josef Van Beeck insistem, com delicadeza, mas ao mesmo tempo com firmeza, que "reclamar somente que Jesus nos oferece um caminho de salvação que é um entre muitos é ficar limitado na fidelidade às afirmações clássicas sobre Jesus na bíblia e na tradição"[49].

Avery Dulles argumenta que qualquer diminuição da *lex credendi* (a lei de fé) sobre a "absoluta unicidade e transcendência do que sucedeu na vida de Jesus" debilitará da *lex orandi* (a lei da oração) da comunidade". "Se esta (absoluta unicidade) for obscurecida, o grande evento que foi Jesus não produzirá a classe de culto e ação de graças necessárias para manter a comunidade cristã em sua vibrante relação com Deus[50]. Háns Küng disse a mim pessoalmente, e também disse em público que ainda que o caminhar para uma cristologia não-absolutista possa ter sentido lógico, ele pessoalmente não poderia dar esse passo, principalmente por duas razões: "afastaria-o de sua comunidade de fé e tenderia a diminuir a profundidade e a firmeza do compromisso pessoal dos cristãos com Jesus Cristo"[51].

Todas estas reservas, que vem não dos "Falwells" e "Ratzingers", mas de alguns dos pensadores mais liberais em nossas comunidades, baseiam-se no choque aparente entre os novos argumentos não-absolutos sobre o Cristo do *sensus fidelium*. Portanto, se estas novas cristologias vão ter algum futuro na teologia cristã, necessitam uma melhor *mediação eclesial* para poderem ser recebidas pelos fiéis.

A teologia da libertação pode "dar uma mão" para resolver este problema de mediação eclesial. Em primeiro lugar ainda que os teólogos da libertação sejam extremamente sensíveis no que se refere a trabalhar com e a partir do *sentido dos fiéis* – a teologia da libertação nasceu do seio das comunidades cristãs de base – não estariam tão preocupados por agitar e desafiar os fiéis. O que passa nas comunidades cristãs de base não é simplesmente uma reflexão sobre as crenças cristãs, mas um afinamento; mais ainda, uma transformação dos sentidos dos fiéis. Os teólogos da libertação se consideram não só mestres e discípulos, mas também, quando há necessidade, *profetas*. (Gustavo Gutiérrez disse: "Nos Estados Unidos me chamam de teólogo. No Peru sou um ativista"). Os teólogos da libertação poderiam sugerir a Hellwig e a Küng que devem estar preparados para empurrar e incentivar os fiéis, em vez de somente refletir sobre as suas experiências. (Como se Küng necessitasse que o incentivassem a isso!)[52] – Do mesmo modo que os bispos dos Estados Unidos experimentaram recentemente, com suas cartas pastorais sobre a guerra e a economia, tam-

bém os teólogos, às vezes, têm que se apressar a entrar aí onde os fiéis tem medo de pôr o pé. Especialmente nesta questão da unicidade de Cristo, dou-me conta de que o medo e a dúvida comunitária podem ser vencidos; de fato, muitos fiéis se sentem felizes quando alguém finalmente os empurra e os desafia[53].

Porém a teologia da libertação pode oferecer muito mais do que exortações para solucionar este problema da mediação eclesial. A máxima básica libertadora segundo a qual a ortopraxis tem a primazia sobre a ortodoxia, não somente não é uma idéia epistemológica desafiadora, mas que também é uma ferramenta pastoral apropriada para ser mediadora das novas cristologias não-absolutistas para a *ecclesia*. Ao entender e afirmar a primazia da ortopraxis, os fiéis podem – estou sugerindo – ser ajudados a ver que precisamente ao "receber" estas novas idéias sobre Jesus, não somente permanecem fiéis ao testemunho do Novo Testamento e a tradição, mas estão sendo desafiados a um compromisso muito mais profundo com Cristo e com o seu Evangelho.

Suspeito, por exemplo, que o "sentido" da maior parte dos fiéis cristãos – enquanto foram postos em contato com sua própria experiência por meio de uma práxis libertadora da fé – responderá a afirmação expressa mais acima, de que a prática do seguimento de Jesus e o trabalho pelo reino é mais importante para a identidade cristã que o conhecimento correto da natureza de Deus e do próprio Jesus. Àqueles cristãos que são desafiados e facilitados para fazer conexão entre a sua própria experiência, o Evangelho e a práxis libertadora, estarão de acordo – estou certo – que a essência do ser cristão é *fazer* a vontade do Pai mais do que conhecer ou insistir que Jesus é o único ou o melhor de todos. De fato, a psicologia do amor e do compromisso pareceria sugerir que quanto mais profundo e seguro seja o próprio compromisso com um caminho ou com uma pessoa particular, mais aberto se está à beleza ou à verdade de outros caminhos ou pessoas. Os cristãos podem ser ajudados a dar-se conta de que nem seu compromisso com Jesus nem sua liberdade para dar-lhe culto (*la lex orandi*) vão ser postas em perigo somente porque podem existir outros como eles. Por que, na realidade, algo tem que ser "único e exclusivo" para

merecer nossa devoção e nosso compromisso? O fiel cristão também se dará conta de que uma aproximação não-absolutista a Cristo tem muito mais sentido: quando outros virem os cristãos dando um testemunho simples do muito do que o seu salvador fez por eles, se convencerão mais facilmente que se os cristãos insistem que "nosso salvador é maior que o de vocês".

O reconhecimento da primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia também pode servir pastoralmente para ajudar os cristãos a entender a natureza da linguagem do Novo Testamento e o que significa a fidelidade à linguagem. Sobre a base de sua própria experiência de meditar e orar as escrituras, os crentes cristãos podem entender que o poder e a finalidade da linguagem bíblica é, sobretudo, uma chamada a um estilo de vida, mais do que a um armazém de conhecimentos sobre a fé. Com maior precisão, a linguagem cristológica e os títulos do Novo Testamento não tentavam primariamente oferecer afirmações definitivas, ontológicas sobre a pessoa ou o trabalho de Jesus, mas ajudar a homens e mulheres a sentir o poder e a atração da visão de Jesus para que depois "vão e façam o mesmo". Isto não quer dizer que as comunidades do Novo Testamento não quiseram dizer algo real sobre Jesus; faziam afirmações cognitivas sobre ele. Porém essas afirmações não foram sua primeira meta; foram, em certo sentido, meios para uma meta, chamadas ao discipulado.

No meu livro, no modo de falar sobre Jesus do Novo Testamento o chamei "linguagem de sobrevivência e amor" para diferenciá-lo da linguagem filosófica[54]. Seria mais exato e pastoralmente eficaz – creio – denominar as afirmações sobre Jesus do Novo Testamento como "linguagem de ação". Ele foi chamado o "único" ou "único engendrado" não primariamente para dar-nos uma definição teológico-filosófica definitiva, e não para excluir a outras, mas sim, para tornar urgente a ação ou a prática do compromisso total a seu modo de ver as coisas e viver como ele. Para tornar urgente a ação, os autores do Novo Testamento usaram a linguagem de "um e somente". Agora, se os cristãos atualmente continuam essa mesma ação, se continuam seguindo a Cristo e trabalhando pelo reino *sem* a linguagem tradicional de "um e somente", estarão se mantendo fiéis ao conteúdo medular da

mensagem original. Reconhecer a possibilidade de outros salvadores ou mediadores não impede esta práxis, portanto é compatível com a identidade e tradição cristãs.

De fato, deve-se defender que hoje tal reconhecimento dos outros é necessário para permanecer fiéis ao testemunho original sobre Jesus. Os teólogos que buscam uma cristologia não-absolutista o fazem não meramente por serem os que trazem algo de novo, ou pelo desejo de unir-se ao estímulo de um diálogo inter-religioso verdadeiramente pluralístico, mas sim, o fazem porque "o amor de Cristo os impele" (2 Cor 5,14). Querem ser fiéis à mensagem original do Nazareno – a qual Jesus mesmo sempre se subordinou: o reino do amor, da unidade e da justiça.

Para pôr-se à serviço do reino e promovê-lo, queremos dialogar e trabalhar com outros e estar abertos à possibilidade de que haja outros mestres, libertadores e salvadores que podem ajudar-nos a compreender e trabalhar pelo reino de modos ainda mais além do que ouvimos ou imaginamos. "Quem não está *contra nós*, está *conosco*" (Mc 9,40). Este primeiro volume foi recopilado com a dúvida e confiança de que há outros, talvez, muitos mais, junto com Jesus – e muitos outros caminhos religiosos, *junto com* o cristianismo. Cada um muito diferente, cada um único – mas *junto* aos outros.

Notas

* Este texto é o capítulo final do livro coordenado por John HICK e Paul F. KNITTER titulado "The Myth of Cristian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions", Orbis Books, Maryknoll, Nova Iorque 1987, pp. 178-200.

1 Wilfred Cantwel Smith, *The Faith of Other Men* (New York: Harper & Row, 1962), p. 127

2 Harvey Cox, *Religion in the Secular City*: Toward a Postmofem Theology (New York: Simon & Schuster, 1984), pp. 223-233.

3 "The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology", in *Irruption of the Third World*: Challenge to Theology, Virginia Fabella and Sergio Torres, eds. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983) pp. 113-114.

4 Ibid, p. 122, also pp. 117-120.

5 Gilkey, p. 44, acima.

6 *Strength of the Weak*: *Toward a Christian Feminist Identity* (Philadelphia: Westminster, 1984), p.66.

7 Mais pra frente urgirei que a práxis libertadora partilhada, derivando-se de opção pelos pobres partilhada, constitui não somente a finalidade primária pelas não-pessoas, senão a condição de possibilidade e o primeiro passo essencial no diálogo inter-religioso. A práxis libertadora essencialmente é o que torna possível o diálogo entre as religiões do mundo, do que pofe fluir a oração/meditação, reflexão/doutrina partilhadas.

8 Juan Luis Segundo, *La Liberación de la Teología* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976) págs. 7-9 Noutro sentido, as ideologias não pofem nem devem ser evitadas: não se opõem necessariamente a palavra de Deus. Os teólogos da libertação sustentam que no decorrer da Bíblia existe uma ideologia divina: Deus se pôs do lado dos pobres. Ver ibid., págs. 97-124: idem, *Fé e ideologias* (Maryknoll, N. Y.; Orbis Books, 1984), págs. 87-129.

9 Karl Rahner, Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", en *Investigaciones Teológicas,* vol. 12, etc.

10 Pieris, "The Place", p. 114; idem, "Speaking of the Son of Gof in Non-Christian Cultures, por exemplo, na Ásia", em Jesus Son of Gof?, Edwards Schillebeeckx and J.B. Metz, eds. (*Concilium* 153) (New York: Seabury, 1982), p. 67: Ignace Puthiadam, "Christian Faith and Life in a World of Religious Pluralism", en *True and False Universality of Christianity*, Claude Geffre and Jean-Pierre Jossua, eds. (*Concilium*,135) (New York: *Christianity*, Seabury, 1980), pp. 103-105.

11 "A Third World Perspective", em *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres, eds. (Maryknoll, N. y.: Orbis Books, 1985), p. 202.

12 Arnold Toynbee, "The Task of Disengaging the essence from the Non-essentials in Mankind`s Religious Heritage"en *An Historian` Approach to Religion* (New York: Oxford University Prés, 1956), pp. 261-183: Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: New American Library, 1964), cháps. 6 and 7; Bernard J.F. Lonergan, *Methof in Theology* (New York: Herder and Herder, 1972), pp. 101-124. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: Lippicott, 1960); Frithjof Shuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York Hárper & Row, 1975); Thomas Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, Naomi Burton et al., eds. (New York: New Directions, 1975), pp 309-317.

13 Jeremy Beernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983):

Richárd Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princenton University Press, 1979); Francis Schlüsser Fiorenza, Foundational Theology: Jesus and the Church (New York: Corssroad: 1984), pp. 285-311. George A. Lindbeck. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westiminster, 1985).

14 Bernstein, *Beyond Objectivism*, p. 8

15 Thomas B. Ommen, *"Relativism, Objectivism and Theology"*, Horizons, 13 (1986) 229.

16 Panikkar, p. 110, acima. Ver também *"A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?"*, em *Toward a World Theology of Religions*, Leonard Swidler, ed. (Maryknoll, N. Y.: Orbi Books, 1987).

17 "The meaning of Pluralism for Christian Self-Undesranding", em *Religious Pluralism*, Leroy S. Rouner, ed. (University of Notre Damme Press, 1984), p. 172.

18 Beyond Dialogue*: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddishm* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 86-90, 110-114: idem, "Buddhist Emptnes and the Christian Gof", Journal of the American Academy of Religion, 45(1979) 11-25.

19 Beyond Dialogue, pp. 41-44

20 Mark Kline Taylor, "In Praise of Shacky Ground: The Liminal Christ and Cultural Pluralism", Theology Today, 43(1986) 36-51

21 Panikkar, "A Universal Theory of Religions".

22 Bernstein, *Beyond Objectivism*, p. 172.

23 Mantin Hollis, "The Social Destruction of Reality", em *Rationality and Relativism*, M. Hollis and S. Lukes, eds. (Cambridge:MIT Press, 1984), pp. 67-86; Steven Lukes, "Relativism in Its Place", ibid., pp. 261-305.

24 " The Biginning Dialogue between Christianity and Buddishm, the Concept of a 'Dialogial Theology' and the Possible Contribution of Heideggerian Thought", en *Japanese Religions*, Sept. 1980, pp. 87-91,96.

25 Cox, *Religion in the Secular City*, p. 230.

26 Lee Cormie, "The Hermeneutical Privilege of the Oppresed", Catholic Theological Society of America Proceedings, 33(1978)78.

27 "The Place", p. 134.

28 Merton, Asian Journal, pp. 309-317.

29 Man and the Universe of Faiths, citado por Richard Henry Drummond, Toward a New Age in Christian Theology (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985), p. 129, acrescentado o ênfase.

30 Religion in the secular City, p. 238.

31 Religion in the secular City, p. 238.

32 Pieris, "The Place", p. 133.

33 Religion in the Secular City, p. 238

34 "On Grading Religions", Religions Studies, 17(1981)451-467.

35 Ibid. p. 467, também pp. 461-464. Também o ensaio de Hick's nesta mesma obra.

36 *Courage for Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis books, 1982), pp. 126-167.

37 "What is the True Religion?", Toward a Three-dimmensional ecumenical Criteriology", em Toward a World Theology of Religions.

38 Ibid.

39 Creio que isto seja uma resposta à preocupação de John Cobb em seu comentário no primeiro esboço do capitulo: "Quando os hindus e budistas pensam na libertação, tem em mente algo mais do que a mudança social, e eles gostariam de partilhar conosco esta preocupação. Eles o consideram da maio importância para todos, não importa que efeitos possa ter nas condições sociais exteriores. Podemos deixar de escutá-los porque estamos convencidos de que a situação dos pobres é agora mais importante do que a libertação do religioso? Certamente que não! Com certas reservas sobre a exclusão da mudança social de Cobb, a partir do modo de entender a libertação por parte dos hindus e budistas, eu pensaria que os cristãos preocupados pela libertação social devem escutar a insistência Oriental, segundo a qual tal libertação é impossível ou efêmera sem a iluminação ou libertação religiosa – que há de fazer também, portanto, uma "opção preferencial" pela iluminação pessoal. Ao mesmo tempo, espero que os budistas e hindus reconhecerão (talvez já o reconhecem) que ainda que a iluminação seja valida sem afetar as condições sociais, a iluminação pode e, no nosso mundo atual deve produzir esses efeitos, especialmente para os que mais sofrem no mundo. Entretanto, o que diremos das religiões que negam toda iluminação entre a transformação deste mundo e a salvação pessoal ou a iluminação, que pedem a seus seguidores que abandonem toda preocupação por este mundo e se concentrem somente o mundo vindouro? Levando em conta sua contribuição a este livro, Gilkey veria isto como um exemplo do que seja *intolerável* na religião. Se, como já temos dito anteriormente, há limites para a tolerância, também há limites para o dialogo. No mais, pode-se dizer que, dadas as pressionantes necessidades do nosso mundo atual, "preferimos" não dialogar sobre tais religiões do outro mundo. Quando chegue essa oportunidade, ou se chega a oportunidade, esse diálogo poderá ser empreendido no futuro.

40 "On Grading Religions", pp. 465-467.

41 The Meaning and End of Religion, pp. 109-138.

42 Review of *No other Name?* em Modern Theology, 2(1985)83-88; cf. também Gavin D'Costa, "An examination of the Pluralistic Paradigm in the Christian Theology of Religions", *Scottish Journal of Theology*, 39(1986)211-224.

43 Jon Sobriño, *Christology at the Corssroads* (Mariknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), pp.344-395; Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*(Mariknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), pp. 32-48, 264-295.
44 *Jesus Christ Liberator*, pp. 229-231.
45 *Christology at the Crossroads*, pp. 9-10.
46 *The meaning of Revelation* (New York: Macmillan, 1962), pp. 39,41.
47 Avery Dulles, "The Magisterium in History: A Theological Reflection", Chicago Studies, 17 (1978) 269.
48 David Tracy, The Analogical Imagination: *Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), pp. 3-33.
49 Monika Hellwig, *Jesus the Compassion of God* (Wilmington: M. Glazier, 1983), p. 133; Frans Josef van Beeck, "Professing the Uniqueness of Christ", Chicago Studies 24 (1985) 17-35,
50 *The Resilent Church: the Necessity and Limits of Adaptation* (Gardens City, N.Y.: Doubleday, 1977),p. 78; cf. también Id., Mofls of Revelation (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983), pp. 189-192. Van Beeck expressa as mesmas reservas em *Christ Proclaimed: Christology as Rethoric* (New York.: Paulist, 1979), pp 385-395.
51 Nas conferências da Philadelphia, Temple University, Oc. 1984, y en Toronto, Toronto University, Nov. 1985.
52 Citado em Robert McAffe Brow, *Makers of Contemporary Theology*: Gustavo Gutiérrez (Atlanta: John Knox Press, 1980), p. 20.
53 Paul Knitter, "The Impact of World Religions on Academics and Ecclesial Theology", *Catholic Society of America Proceedings*, 195, pp. 160-165.
54 *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), pp.182-186.

Paul F. Knitter

Panorama das religiões no mundo e na América Latina

1. As religiões no mundo

Número de membros das maiores religiões do mundo no ano 2000, comparado com o ano de 1900, e porcentagens a respeito da população mundial total:

	ano 1900		ano 2000	
População total	**1619**	**100%**	**6055**	**100%**
Cristãos	558	34,5%	1999	33%
Muçulmanos	200	2,3%	1188	19,6%
Hindus	203	12,5%	881	13,4%
Budistas	127	7,8%	360	5,9%
Religiões indígenas	117	7,'3%	228	3,8%
Judeus	12	0,8%	14	0,2%
Novas religiões	6	0,4%	102	1,7%
Não crentes	3	0,2%	778	12,7%

Atualmente, a população mundial cresce 1,2% por ano (p.a.). A grande maioria (85%) da população mundial tem religião. A terça parte da população mundial é cristã, com um crescimento de 1,4% p.a. A quinta parte da população mundial é muçulmana, com uma taxa de crescimento maior, de 2,1%, p.a. O hinduismo está crescendo 1,7% p.a.

No decorrer do século XX, ocorreram mudanças consideráveis.

A presença relativa dos muçulmanos cresceu consideravelmente, enquanto a dos cristãos diminuiu ligeiramente.

No próprio cristianismo, que todavia se converteu na religião universalmente mais presente na historia, ocorreram mudanças notá-

veis. No inicio do século XX, só a terça parte dos cristãos viviam fora da Europa e da América do Norte, enquanto no inicio do século XXI, dois terços dos cristãos vivem em paises de Terceiro Mundo. Desta maneira, o cristianismo deixou de ser a religião dos ricos brancos e passou a ser a religião dos pobres não brancos. Com isso o cristianismo não pode converter-se em uma religião verdadeiramente multicultural.

100 anos atrás, acreditava-se que, "dentro de uma geração, toda população mundial se converteria ao cristianismo". Isto não se concretizou, sobretudo porque ocorreu um fenômeno inesperado: um abandono forte do cristianismo por causa do secularismo (na Europa Ocidental), do comunismo (na Rússia e Europa Oriental) e do materialismo (na América), o que resultou um crescimento explosivo da não-crença, particularmente no mundo tradicionalmente cristão. Porém, nas últimas duas décadas, a não-crença vem diminuindo ligeiramente.

O mundo religioso fragmenta-se, não somente por divisões internas, mas também pelo surgimento e proliferação surpreendente de novas religiões, muitas delas surgidas a partir das grandes religiões estabelecidas. Com isso, na atualidade, existem umas 10.000 religiões diferentes.

2. As religiões na América Latina

	ano 1900		ano 2000	
População total	**65**	**100%**	**519**	**100%**
Cristãos	62	95,2%	481	92,7%
Muçulmanos	0,05	0,1%	1,5	0,3%
Religiões Indígenas	2,2	3,5%	1,2	0,3%
Judeus	0,02	0,0%	1,1	0,2%
Hindus	0,1	0,3%	0,7	0,2%
Budistas	0,0005	0,0%	0,6	0,1%
Novas religiões	0	0,0%	0,5	0,1%
Espíritas	0,2	0,4%	12	2,3%
Não crentes	0,3	0,6%	16	3,1%
Ateus	0,1	0,0%	2,7	0,5%

Enquanto no decorrer do século XX, a nível mundial, a população crescia 3,74, a América Latina multiplicava-se quase 8 vezes.

O cristianismo consolidou-se como a religião hegemônica, porém perdeu seu pretendido monopólio, para outras religiões.

Houve na América Latina um modesto crescimento geral da presença de grandes religiões do mundo, como também das novas religiões, do espiritismo e da não-crença.

Por outro lado, nas estatísticas se registra uma redução muito forte das religiões indígenas - incluindo as religiões afro-americanas - muito mais forte que a nível mundial, onde sua presença foi reduzida de 7,3% em 1900 a 3,8% em 2000.

3. Os cristãos na América Latina

	ano 1900		ano 2000	
População total	**65**	**100%**	**519**	**100%**
Cristãos	62	95,2%	481	92,7%
Católicos	59	90,1%	461	88,8%
Protestantes	0,9	1,4%	46	9,3%
Anglicanos	0,7	1,1%	1	0,2%
Ortodoxos	0,006	0,0%	0,5	0,1%
Igrejas independentes	0,03	0,1%	39	7,7%
Cristãos marginais	0,003	0,0%	6	1,3%
Evangélicos	0,7	1,2%	40,3	7,8%
Pentecostais/Carismáticos	0,01	0%	141	27%
Filiados duplamente	0,3	0,4%	80	15,5%

Na América Latina, ao final do século XX, o cristianismo manteve sua hegemonia com 93,7%. Atualmente, os analistas distinguem dentro do cristianismo, seis grandes blocos: quatro tradicionais, que são o catolicismo, o protestantismo, a ortodoxia e o anglicanismo; e dois blocos recentes: os "cristãos marginais" (mormos, testemunhas de Jeová) e as "igrejas independentes" que representam principalmen-

te igrejas indígenas não brancas. Todos eles estão presentes na América Latina.

Dentro do cristianismo, o catolicismo quase perdeu seu monopólio, principalmente para o protestantismo e para as igrejas indígenas independentes que cresceram fortemente nas últimas quatro décadas. As estatísticas demonstram também o domínio do evangelicismo na presença protestante no Continente. Por outro lado, a América Latina participa de cheio da corrente pentecostalista/carismática que, a nível mundial, vai caracterizando o cristianismo já com 27,7%.

O que chama a atenção é que na América Latina os cristãos se caracterizam fortemente pela "dupla associação" (há mais de uma comunidade ou igreja de uma vez) com 15'4%, muito mais que no resto do mundo, onde este fenômeno representa uma media de 5,1 %.

Fontes

BARRETT, D.B.; KURIAN, G.T., JOHNSON, T.M., *World Cristian Encyclopedia*, 2. ed., Oxford, Oxford University Press, 2001, 2 Vols.

Annual Statistical Table on Global Mission, en: International Bulletin of Missionary Research, 1998-2002

Franz Damen
Bolívia-Bélgica

Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na história latino-americana

O tema é muito amplo e há diversas maneiras de abordar a problemática. Existe o enfoque jurídico; por exemplo, a questão, da liberdade de religião ou a falta de liberdade da mesma nas constituições dos Estados nacionais pode ser uma maneira de analisar o tema. De maneira oficial, praticamente todos os países conhecem o reconhecimento constitucional da liberdade de religião, mas de fato a Igreja Católica goza de um status privilegiado em muitos países com a conseqüente discriminação de igrejas protestantes[1]. O presente estudo não vai por este caminho, entretanto aplicaremos um enfoque histórico. A história das igrejas cristãs na América Latina e Caribe é o nosso objeto de estudo. A nossa pergunta é: Por que as igrejas oficiais manifestam uma atitude de intolerância religiosa que é tão diferente da atitude da religiosidade popular?

1. Definições

O presente livro tem como tema fundamental o pluralismo religioso na América Latina e Caribe. Existem diferentes usos para o termo pluralismo. Nos Estados Unidos se fala do multiculturalismo e a Europa começou a definir-se como sociedade multicultural[2]. Neste caso o termo se refere à existência de diferentes grupos étnicos numa mesma sociedade. Também o movimento indígena na América Latina utiliza o termo pluriculturalismo em sua luta por um maior respeito aos direitos indígenas. Reivindicar pluralismo cultural é uma forma de resistência contra o processo de globalização que vem impor uma cultura transnacional[3]. Este processo provoca a contra-demanda da diversidade cultural. Falar de diversidade cultural significa fazer referência à cons-

trução de múltiplas identidades dentro de uma mesma nação. Dentro deste discurso, que inclusive forma grupos de pressão para conseguir reformas constitucionais nas políticas sociais, educativas e culturais na defesa dos direitos das minorias, o pluralismo cultural tem um sentido eminentemente positivo.

Nem todo discurso utiliza a mesma concepção. Existe uma concepção generalizada de que a identidade nacional necessariamente conduz à supressão da diversidade cultural. Com efeito existe um discurso nacionalista que nega a dimensão pluricultural. Quando o famoso escritor venezuelano, Arturo Uslar Pietri, escreve: "Aquele que fala de negros ou brancos, que invoca ódio racial ou privilégio, está negando a Venezuela. Na Venezuela, dentro de uma visão política e social, não há nem brancos nem negros, nem mestiços, nem índios. Somente há venezuelanos", está negando a diversidade cultural da Venezuela[4]. Não somente o discurso nacionalista, mas também o discurso católico formula a identidade nacional em termos que exclui o pluricultural. Um certo discurso católico romano tem problemas com o pluralismo cultural. Na Conferência de Santo Domingo (1992) os bispos católicos denunciam em algumas partes, fatores destrutivos da identidade cristã da América Latina "sob pretexto do pluralismo"[5]. Em outras partes a identidade cristã da América Latina é definida em termos católicos como excludente da diversidade cultural. A recente proclamação do primeiro santo da Guatemala (Pedro de São José Betancourt) por João Paulo II, ou a canonização de Juan Diego no México, emite uma mesma mensagem: a nação guatemalteca é católica ou a cultura mexicana é guadalupana. A Igreja Católica como instituição mostra assim um alto grau de intolerância religiosa. Tanto para o poder da Nação Estado como para a Igreja católica como instituição o pluralismo representa uma ameaça. Neste tipo de discurso o pluralismo cultural tem um sentido pejorativo.

A mesma coisa é válida para o termo pluralismo religioso, que pode ter um sentido negativo ou positivo. Desde a invasão dos europeus no espaço da América Latina e do Caribe, existe a diversidade religiosa (religiões indígenas e africanas x cristianismo; o islã chegou, inicialmente, com alguns escravos africanos e, mais tarde, em massa,

no Caribe do século XIX com a chegada dos trabalhadores asiáticos, estabelecendo-se também, desta forma, o hinduísmo). Porém a atitude pode ser de intolerância, como foi na época colonial por parte das autoridades civis e religiosas, ou de tolerância. Somente neste último caso se pode falar de pluralismo religioso. Pode-se dizer que pluralismo religioso é a situação onde existe e se tolera a diversidade religiosa. Aqui temos que fazer uma importante distinção no que se refere à separação entre a igreja institucional e o povo. A Igreja Católica institucional teve desde a época colonial uma atitude de intolerância quanto à diversidade religiosa. É de se espantar que tal atitude persista até hoje, como no dia em que o Papa João Paulo II canonizou dois índios zapotecos (Juan Bautista e Jacinto de los Angeles) no México, por haverem delatado no século XVI a prática de bruxaria de seus irmãos indígenas. A mensagem é clara: tolerância zero diante da religião indígena. Tal intolerância não é algo exclusivo da igreja católica, foram também praticadas pelas igrejas protestantes na época colonial, e as recentes igrejas pentecostais ainda as praticam: Prega-se que somente Cristo salva – e a religião do outro é satanizada. Já a atitude do povo é totalmente diferente, mais tolerante em relação à diversidade religiosa.

2. A religiosidade africana

A base da reconstrução histórica dos processos inquisitoriais realizados contra os negros nos revela a atitude intolerante da igreja católica institucional na época colonial. Vejamos alguns exemplos das práticas religiosas dos negros na Cartagena do século XVII e o que aconteceu no Tribunal desta cidade. Francisca Mejía, uma mulata livre, nascida em Extremadura (Espanha) e residente na Cartagena, foi castigada pelo Santo Ofício em 1613 por tirar a sorte das favas para conhecer o futuro: "O modo como praticava a sorte das favas o descreveu assim: Tomava uma quantidade de favas nas mãos e colocava entre elas uma bolinha de cera, um pouquinho de pão, carvão, papel, uma moeda de Castilha, sal, amônio e um paninho colorido; com tudo junto se tirava duas favas, uma para mencionar o homem de quem se queria saber e a outra, a pessoa que queria saber sobre ele; colocava-

as na boca e tinha as demais na mão com as outras coisas; em seguida dizia: em nome de São Pedro, São Paulo, do apóstolo São Tiago, de São João Batista, do Evangelista, de São Fabiano e São Sebastião"[6]. Trata-se de uma descendente africana que praticava uma mistura de diversas tradições religiosas sem que visse uma contradição entre estas tradições.

Em 1676 Antonio de Salinas, negro livre, de pais da Guiné e de profissão pescador foi denunciado frente ao Tribunal da Inquisição por sortilégios, malefícios adivinhatórios e superstições acabando assim na prisão. Declarou em audiência ter jogado água benta nas tarrafas de seu trabalho, rezando três credos com aqueles que o acompanhavam, fazia isto ao observar os índios da Nicarágua quando estreavam as suas tarrafas; tirava o "rosário do pescoço" antes de sair para pescar e com ele fazia o sinal da cruz na água[7]. De novo temos o caso de um negro que podia conviver sem nenhum problema com as diversas tradições religiosas.

Outro caso foi o de Mateo Arara, negro escravo, que foi acusado pelo Tribunal da Inquisição em 1652 de feitiçaria. Ele declarou que curou um negro doente da seguinte maneira: "Colocou uma cruz feita com paus sobre a porta da cabana onde morava a sua mãe; depois trouxe um frango. Com este limpou o corpo do negrinho e com a ajuda de sua mãe que o sustentava, colocou o frango sobre a cabeça dele; encomendou-o a Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo, rogando a Deus e à Virgem Maria que lhe dessem uma boa mão para curá-lo. A isto acrescentou "Eu quero o menino; leva o vosso frango!", e isto foi falando com o diabo, porém sempre adorando a Deus. Se o frango morresse, isto queria dizer que o negrinho viveria e se o frango vivesse então o menino morreria. Depois da cura, o menino ficou sarado e o frango morreu; com outra pessoa mandou-o jogar no desfiladeiro prevenindo-lhe para não olhar onde caísse para que não lhe pegasse o mal"[8]. O escravo aprendeu este saber curativo na sua terra da África, mas no continente americano misturou-se com elementos cristãos e para o africano não era nenhum problema praticar ao mesmo tempo as diversas tradições religiosas.

A igreja católica institucional não via com bons olhos estas práticas populares dos negros que terminaram como acusados no Tribunal da Inquisição. A igreja oficial "demonizou" qualquer "outra" prática religiosa que não fosse a oficial. Muitos dos acusados pela inquisição eram negros, e a eterna acusação era de heresia porque praticavam feitiçaria e bruxaria. A bruxaria medieval se misturou com a tradição africana, porém o africano foi o mais importante neste processo de mestiçagem cultural e assim surgiu uma nova cultura religiosa na América Latina e no Caribe. Para poder persegui-la, o Tribunal da Inquisição a identificou com a "bruxaria européia" e com a adoração ao Demônio. Um dos representantes da igreja oficial mais favorável sobre a questão negra na Cartagena do século XVII, o mesmo São Pedro Claver, utilizava a violência física para combater a religiosidade africana. Isto nos mostra a situação histórica de perseguição da religiosidade africana pela igreja oficial.

Apesar dessa perseguição o povo negro conseguiu expressar a sua religiosidade através do cristianismo europeu. Isto significa que a aceitação do cristianismo não significava necessariamente o abandono das crenças africanas. As igrejas e os missionários apoiavam através de sua pregação o cristianismo intolerante, porém esta não é toda a história do cristianismo na América Latina e no Caribe. O povo dava a sua própria interpretação mais tolerante do cristianismo, às vezes contra as idéias dos missionários cristãos. Na história do cristianismo no Suriname temos o seguinte exemplo[9].

A igreja morávia (relativo a Morávia = Tcheco-Eslováquia) começou seu trabalho missionário no Suriname desde 1735, mas sem muito êxito. Somente depois de 1830 os escravos ingressaram de maneira massiva nessa igreja. Depois do êxito da Revolução Haitiana, se começou a ver a cristianização dos escravos como uma forma para civilizar os potenciais rebeldes. Durante o século XIX, em todo o Caribe o status quo via com bons olhos a cristianização dos escravos, também no Suriname. Contudo não se pode interpretar a conversão em massa no Suriname como mera manipulação; havia outros fatores que explicam este fenômeno religioso. Os missionários morávios alemães começaram no século XIX com uma campanha de destruição dos lugares sagrados de bruxaria dos escravos – a intolerância religio-

sa não era somente algo exclusiva da igreja católica. Surpreendentemente, somente após disso é que tiveram êxito missionário. Os escravos interpretaram o cristianismo dos morávios como um rito de limpeza de bruxaria, o que era comum na visão religiosa africana. Na religião africana a feitiçaria provocava, no final de cada ciclo, uma reação de destruição da feitiçaria. Os missionários alemães interpretaram erroneamente a conversão massiva como abandono da suposta idolatria por parte dos escravos. Escreviam cartas de entusiasmo do Suriname para Herrnhut elogiando os seus êxitos em destruir o paganismo e em salvar as almas dos negros. Entretanto os escravos, em troca, interpretaram o cristianismo a partir da sua visão africana. Isto explica o fato de pouco depois os missionários enviarem cartas de lamentações a Herrnhut, queixando-se dos novos adeptos que continuavam acreditando na bruxaria. Não entenderam que os escravos conquistaram a religião dos conquistadores, graças ao fato de que a religião africana não condena a outra religião. Dentro da alma africana a religiosidade africana podia coexistir com o cristianismo.

Até hoje não existe, por exemplo, para o povo haitiano, uma contradição entre o vodu e o catolicismo. Na sua vivência há santos católicos que representam deidades africanas, embora a igreja católica tenha organizado campanhas contra o vodu. Um investigador fala de simbioses por identificação e menciona como exemplos a identificação dos santos católicos com os deuses africanos, cantos e orações misturam nomes africanos e católicos da mesma deidade, as pessoas identificam um Iwa com um santo, as cerimônias do Iwa ocorrem na festa do santo[10]. Desmangles argumenta que na época colonial se proibiu as formas religiosas africanas por temor de que inspirasse rebeliões. Os escravos foram então obrigados a aceitar o cristianismo, mas continuaram com a sua visão religiosa africana. Eles aceitaram o catolicismo como uma estratégia para entrar numa cultura nacional neocolonial respeitável. Por traz das imagens e dos símbolos católicos eles seguiam as práticas religiosas africanas. Os Iwa e os santos continuam pertencendo a dois sistemas religiosos diferentes, pode se dizer que o catolicismo foi assimilado pelo vodu.

Também Bastide tem defendido que as civilizações podem encontrar-se e conviver no mesmo espaço sem que haja influência mútua[11]. Para ele isto é a justaposição no tempo e espaço de práticas européias e africanas. Por exemplo, os fiéis assistem uma missa católica e depois assistem uma cerimônia de vodu sem que haja uma mistura entre ambas. Tanto o princípio de justaposição de Bastide (no vodu se acrescenta os rituais de iniciação do batismo católico) como o da identificação de Desmangles (os Iwa são identificados com os santos) partem do pressuposto de que no mesmo tempo e espaço somente se pode desfrutar de uma tradição religiosa. O erro de ambas tendências é que não reconhecem a pluralidade de fontes da religião popular no mesmo tempo e espaço. O povo haitiano serve-se sem problemas das duas religiões, não sente a necessidade de optar por uma das duas, dedica-se a uma delas, mas não de uma maneira exclusiva. Ambas são relevantes de tal forma que o ator religioso não pode dizer que "aqui sou católico e lá eu sou praticante de vodu". O povo tem múltiplas identidades religiosas que vivem num mesmo ambiente. Não é que o povo tenha diferentes identidades em diferentes ambientes; por exemplo, não é que em um momento é católico e em outro é voduísta. Para a igreja oficial que é expressão da lógica ocidental e daí vem a sua intolerância, uma pessoa não pode servir a duas religiões ao mesmo tempo. A outra lógica, não-ocidental, presente na religião popular latino-americana e caribenha pode desfrutar ao mesmo tempo de diversas tradições religiosas[12]. Na seção 4 regressaremos a este ponto de idolatria *versus* monoteísmo.

3. A religiosidade indígena

O povo tinha uma atitude mais tolerante: na prática religiosa popular havia desde o século XVI uma coexistência de elementos cristãos com as outras tradições religiosas provenientes da Europa, da África e América. Na ocasião da proclamação de Juan Diego – cuja existência histórica com razão é questionada por alguns historiadores – como o primeiro santo indígena em agosto de 2002, vale a pena apresentar o exemplo da devoção popular guadalupana. O pensamento náhuatl e a mensagem cristã no escrito intitulado "Nican mopohua" de

Miguel León-Portilla, publicado no final de 2000 pelo Colégio Nacional e pelo Fundo de Cultura Econômica no México, nos ajuda a compreender melhor o acontecimento guadalupano. É importante fazer a distinção entre o cristianismo dos missionários e o cristianismo dos índios e dos negros. Uma coisa é o que os missionários europeus e norte-americanos pregaram, outra coisa é como os índios e os negros se apropriaram desta mensagem. O cristianismo do colonizador e o cristianismo do colonizado podem ser tão diferentes que um já não se reconhece no outro. Esta premissa, ainda que não explícita, está presente na última publicação de Miguel León-Portilla, autor da famosa obra *Visão dos vencidos*, que recolhem os relatos indígenas de testemunhos nahuas da Conquista na Nova Espanha.

Existia uma grande literatura em náhuatl e um dos tantos relatos é o de Nican Mopohua (pelas primeiras palavras que significam "Aqui se narra..."). O doutor León-Portilla nos apresenta agora uma nova tradução do Nicam Mopohua para o castelhano (parte III do livro). O novo dessa tradução é que parte do pressuposto (parte II) de que é um texto indígena expressado em termos do pensamento e formas de dizer as coisas dos tlamantinime ou sábios do antigo mundo náhuatl. O livro contém ao mesmo tempo uma reprodução do manuscrito conservado na Biblioteca Pública de Nova York (apêndice II), que segundo León-Portilla (parte I) data do século XVI das mãos de Antonio Valeriano, quem por volta de 1536 ingressou como estudante do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco e teve a Frei Bernardino de Sahagún como mestre. Nasceu entre 1522 e 1526 em Azcapotzalco e morreu em 1605 sendo governador de México-Tenochtitlan. Falava o náhuatl, o castelhano e latim e por volta de 1556 escreveu o Nican Mopohua.

Este escrito narra o assim chamado acontecimento guadalupano:

1. As quatro aparições de 9 a 12 de dezembro de 1531 da Virgem Maria sob a advocação de Guadalupe em Tepeyac, situada ao norte da antiga capital apeteça México-Tenochtitlán – que agora forma parte da Cidade do México – ao vidente Juan Diego – índio náhuatl batizado, quem transmitiu a mensagem a Frei Juan de Zumárraga, primeiro bispo de México – para erigir um templo dedicado a ela no lugar das aparições.

2. O sinal milagroso das flores do Tepeyac, a cura do tio do vidente que estava doente e o milagre que sucede na presença do bispo (a impressão da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe no manto de Juan Diego).

O subtítulo da obra de León-Portilla sugere que no Nican Mopohua e na devoção à Virgem de Guadalupe coexistem duas tradições: o pensamento náhuatl e a mensagem cristã. O objetivo dos espanhóis era de conquistar espiritualmente a religião dos vencidos. As constituições do primeiro concílio de Lima, reunido em 1552, diz explicitamente que havia que edificar uma igreja ou colocar uma cruz nos lugares onde os índios tinham o seu espaço sagrado. O já mencionado Sahagún reconhece que esta foi a prática missionária que se aplicou no México; os primeiros religiosos decidiram construir uma igreja em honra à Virgem de Guadalupe no lugar onde os indígenas veneravam a Tonantzin.

Tonantzin era a Deusa Mãe dos índios, Totahtzin era o Deus Pai, expressões do princípio dual universal, atributos do deus supremo Ometéol, o deus da dualidade. Pois se trata, como assinala León-Portilla, de um conceito chave no pensamento náhuatl, que pensavam a divindade suprema como ser dual, mãe e pai ao mesmo tempo. Os missionários trouxeram da Espanha a Virgem de Guadalupe, mas os índios se apropriaram dessa imagem e a converteram em Tonantzin. O mesmo Sahagún questiona de que forma se remedia essa situação, porque os índios chamam Tonantzin a Nossa Senhora de Guadalupe e reconhece que "é evidente que no fundo deles mesmos, as pessoas do povo que vão ali em peregrinação não são movidos senão pela sua antiga religião"[13].

A nova tradução do Nican Mopohua por León-Portilla mostra muito bem que os conquistados conquistaram a religião dos conquistadores, quer dizer, converteram a Maria na Deusa Mãe dos índios:

"na verdade eu sou
aquela em tudo e sempre virgem
Santa Maria,
A sua mãezinha do Deus verdadeiro
Doador da vida, Ipalnemohuani,

Inventor da humanidade, Teyocoyani,
Dono da terra, Tloque Nahuaque,
Dono dos céus, Llhuicahua,
Dono da superfície terrestre, Tlaticpaque"[14].

León-Portilla publica um poema integral dos antigos Cânticos mexicanos (Apêndice I, Recordação de um antigo cântico: "Cuicapeyhacayotl") onde se alude a divindade com estes mesmos nomes[15]. Santa Maria enumerou os principais atributos do Deus que adoravam os náhuatl. Os missionários quiseram submeter os indígenas, mas estes acabaram submetendo o Deus branco. Triunfou o Deus dos náhuatl por meio do culto a Tonantzin Guadalupe. Aqui se dá a ruptura com o cristianismo ocidental: para os missionários Maria era um ser humano, enquanto que para os índios era um ser divino. Os missionários pregaram a Mater Dei e os índios interpretaram essa mensagem como a Deusa Mãe dos deuses náhuatl.

Se é certo que os vencidos criaram um cristianismo sem Cristo, contudo há um elemento de continuidade entre o guadalupanismo e a mensagem profética de um tal Jesus de Nazaré que anunciou a boa notícia aos pobres. O Deus dos pobres como centro da mensagem do nazareno aparece no Nican Mopohua, Tonantzin Guadalupe que opta preferencialmente pelos mais pobre. Juan Diego o descreve desse modo:

" Na verdade eu sou um infeliz jornaleiro,
somente sou como a corda dos carregadores,
na verdade sou maca,
sou somente cauda, sou asa.
Sou levado nas costas, sou uma carga"[16].

León-Portilla afirma que todos os vocábulos com o qual Juan Diego se descreve como um pobre homem, se encontram em outros huehuehtlahtolli, testemunhas da antiga palavra. Menciona como exemplo que o pai ao admoestar o seu filho lhe disse que é maca, ou corda para a carga, ou lhe faz notar que é levado, ou é carregado. Tonantzin Guadalupe se apresenta como uma mãe que se preocupa pelos seus filhos, especialmente os mais pobres, e segundo León-Portilla não era coisa estranha para o mundo indígena falar assim da divindade. O indígena aceitou uma prática católica a integrando dentro de sua visão indígena do mundo. Portanto, o termo conversão torna-se outra vez problemático, teologicamente falando, a conversão ao cristianismo significa abandonar o não-cristão. Para o povo indígena, ao contrário, a vida é mais importante do que o dogma, a espiritualidade é mais importante do que a instituição, e a aceitação do cristianismo não significa o abandono do não-cristão. Na seção 5 regressaremos a este tema da conversão *versus* Tolerância religiosa.

4. Idolatria *versus* Monoteísmo

O título da obra de León-Portilla "Tonantzin Guadalupe" sugere a coexistência de duas tradições religiosas, mesmo que habilmente o autor não entra na discussão entre os que usam o termo sincretismo e os que o rechaçam, nem na polêmica entre os crentes guadalupanos e os anti-aparicionistas, argumentando que não concerne à história demonstrar ou rechaçar a existência de milagres. Outros como Diego Irarrázaval falam do sincretismo indígena na devoção a Maria[17]. O Dicionário da Real Academia da Língua Espanhola menciona a origem grega da palavra "sincretismo" que remete a ser como um cretense, um impostor, referindo-se ao fato histórico da reunião de vários estados da ilha de Creta contra um inimigo comum; seria a coalizão de dois adversários contra um terceiro; as individualidades opostas deixariam de confrontar-se e apareceriam umas como respeitosas das outras. O sincretismo seria uma forma de juntar e fundir as doutrinas e os elementos culturais, daí a sua artificialidade. Para o Dicionário, o que é qualificado como "sincrético" aparece como não-puro, sem identidade, artificial; a palavra tem pois um sentido negativo.

Esta palavra, sincretismo, foi também introduzida nas ciências da religião, para notar a mistura de diferentes religiões num espaço religioso. Falou-se de fusão, de reinterpretação, de aculturação, do princípio de ruptura. Mas, em geral, o termo conservou a sua conotação negativa. Um investigador do tema escreve que "apesar dos efeitos pejorativos que prevalecem, o sincretismo é um fenômeno que existe em todas as religiões, que está presente na sociedade brasileira e, queira

nós gostemos ou não, deve ser analisado"[18]. Leonardo Boff deu um passo a mais ao dar um sentido positivo ao termo sincretismo; ele afirmou que todas as religiões são sincréticas, já que toda nova religião é construída com base em elementos de antigas religiões, pois a prática sincrética religiosa encontra-se em todas as partes[19].

Porém a nossa análise deve ir mais a fundo. Os conquistadores não conseguem sujeitar o deus feminino e masculino dos conquistados. Segundo o Popol Vuh, livro da comunidade maya-quiché, descoberto no século XVIII por um frei dominicano, mas que havia sido redigido no início da conquista, tudo provém de Tzakol (Engendradora) e Bitol (Engendrador), Alom (Mãe) e Qaholom (Pai). Assim também na tradição quéchua está presente a representação feminina e masculina de Deus. O universo mapuche tem divindades complementárias que abarcam as fases da vida: Chao (Pai) e Nuke (Mãe), Fucha (Ancião) e Kushe (Anciã), Weche Wentru (o jovem) e Ulcha Domo (a jovem). Os quéchuas e aymaras invocam os seus protetores masculinos (Apu, Huamani) e a acolhedora Pachamama (mãe-terra). Os tarahumaras no México rezam: nosso pobre Pai, nossa pobre Mãe. O Deus dos indígenas não é o Deus Abba de Jesus de Nazaré, também não é o Deus masculino branco dos missionários; os indígenas conservaram os seus deuses masculinos e femininos dentro da religião Mariana.

Para um estudioso da religião aymara, estes não praticam duas religiões, a religião aymara e o cristianismo, mas fizeram uma síntese das duas que se fundamenta na identidade do povo aymara como povo agricultor[20]. É a religião aymara-cristã, ainda que se reconhece que se deu mais um processo de aymarização do cristianismo do que da cristianização da religião aymara. A pergunta continua sendo então se houve uma síntese. Pessoalmente penso que alguém pode ser cristão sem deixar de ser aymara. Rezar ao Deus Pai Nosso de Jesus de Nazaré é perfeitamente compatível com a concepção divina de Deus Pai e Mãe dos indígenas. Neste sentido se pode dizer que a prática religiosa popular é multirreligiosa. Para o povo é Tonantzin que usa a máscara de Guadalupe. O missionário efetivamente não se reconhece no cristianismo dos indígenas, um cristianismo muitas vezes sem Cristo, com Maria como deusa central no panteão dos deuses que às vezes levam

a máscara de um santo. É o processo da indigenização do cristianismo, não o da cristianização do indígena[21].

Há uma continuidade histórica entre as queixas dos missionários contra a idolatria dos indígenas e as críticas dos pastores pentecostais contra a adoração de imagens da Virgem por parte do povo: ambos querem impor o único Deus verdadeiro, porém masculino. A existência da religião mariana é a prova de que os nossos povos não puderam ser fiéis a um único Deus. Por isso, defiro de uma frase, lúcida com certeza, de um teólogo da libertação (Pablo Richard): " No Terceiro Mundo a idolatria é mais perigosa que o ateísmo". Reaparece o termo idolatria no sentido pejorativo. Entretanto, a prática religiosa popular tem sido multirreligiosa, tem servido a diferentes deuses, tem sido idólatra. A intolerância por parte das igrejas institucionais é nutrida pela definição do cristianismo oficial como monoteísta: somente existe um único Deus verdadeiro, intolerante, ao qual todos os povos devem se converter. O cristianismo oficial, por ser missionário, quer dizer, por considerar aos outros deuses como falsos, é essencialmente intolerante com respeito à prática religiosa do outro.

5. Conversão *versus* Tolerância Religiosa

A conversão não se refere a um "eu" totalmente isolado da sua tradição cultural ou de seu contexto social. Pode haver uma redefinição da própria identidade, sem que significasse uma ruptura total com o passado. O termo identidade é impreciso, etimologicamente deriva-se de "idem" que significa, a mesma coisa, mas seria um erro pensar em algo antidinâmico[22]. Contudo há algo que permanece idêntico: são os elementos de continuidade entre as crenças prévias e as novas crenças adotadas. O modelo intelectualista de conversão parte da premissa de que ou alguém pertence a uma tradição religiosa ou pertence a outra, enquanto que os novos estudos mostram que pode haver conversão a certas práticas religiosas sem que isto signifique uma ruptura com a cosmo-visão anterior[23]. Os relatos dos missionários apresentavam a conversão enfatizando a mudança radical individual, porque supunham que não se podia servir a dois deuses ao mesmo tempo e

porque convinha aos interesses da instituição eclesial falar dos êxitos da conversão. Porém na realidade a conversão não significava um abandono da prática religiosa do passado. Os índios e os negros aceitaram práticas cristãs integrando-as dentro de sua visão do mundo[24]. Então, não se pode falar de uma conquista espiritual do indígena ou do negro.

Outro investigador, Fernando Cervantes, também questiona o conceito de conquista espiritual do índio, argumentando que "o que constatamos não é tanto a imposição de um novo estilo de vida; mas a manifestação de uma nova força espiritual"[25]. E conclui: "do interior se desprende que a tendência a interpretar o processo evangelizador na América espanhola a partir de uma perspectiva na qual o "cristianismo" e o "paganismo" se excluem mutuamente, e donde qualquer indício de sobrevivência religiosa autóctone se qualifica imediatamente como "sincretismo", no sentido pejorativo desta palavra, não somente é enganosa, como também é fundamentalmente errônea. O surpreendente, é então, a tenaz persistência da dita tendência na historiografia moderna"[26].

Efetivamente, até nos tomos da História Geral da Igreja na América latina de CEHILA persiste esta tendência. Cervantes apresenta a seguinte razão do por quê dessa persistência: os historiadores manejam uma epistemologia dualista, de uma separação total entre o divino e o humano, entre o material e o espiritual. No meu modo de ver a razão principal reside numa concepção racionalista do processo de conversão. Os novos *conversion studies* têm mostrado que a conversão é expressão do *wishful thinking* da mente teológica, mas a realidade histórica é mais complexa. Os historiadores eclesiásticos têm visto a conversão como um processo intelectual e voluntário, no qual cada indivíduo aceita a verdade do cristianismo. Este enfoque que estuda o fenômeno religioso como um processo de ensino e de aceitação da nova doutrina é expressão da mesma intolerância eclesiástica. Para a igreja oficial o índio abandona Tonantzin para aceitar Guadalupe. Este é o sentido da conquista espiritual do índio. A idéia de conquistar espiritualmente o índio expressa uma visão imperial de sujeitar o outro. Conversão e imperialismo eclesiástico vão unidos. A idéia de conversão, pregada pelas igrejas, é em essência intolerante com respeito à prática religiosa do outro.

Reflexão final

O (macro) ecumenismo e a intolerância religiosa são duas caras da mesma moeda, isto é, são expressões das igrejas institucionais e suas teologias oficiais. O (macro)ecumenismo supõe o diálogo entre dois sujeitos dos quais cada um tem uma identidade religiosa única. No passado não se tolerava o outro e no presente deve-se dialogar com o outro. Este não é o caso do haitiano que se considera ao mesmo tempo cristão e voduísta. O diálogo supõe duas pessoas com duas identidades diferentes; aqui há uma só pessoa com diferentes identidades religiosas. O povo vive dentro de si diferenças religiosas sem nenhum problema. Por isto o projeto ecumênico nunca se tornou um projeto popular. Efetivamente existe este projeto desde várias décadas na América Latina e no Caribe, mas continua sendo um assunto das igrejas institucionais e de seus líderes.

Notas

1 Armando Lampe, *Theology of Liberation Facing the Challenge of Freedom of Religion in Latin America*, en Exchange 27,4, Leiden, 1998, p. 331-341.

2 David M. Guss, *Reimaginando la Comunidad imaginada*, en: D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Ed. Nueva Sociedad, Caracas 1994, 31-45.

3 Daniel Mato, *Procesos de construcción de identidades transnacionales en América Latina*, en: id., 251-261.

4 Citado por David M. Guss, °c., 34-35.

5 Jesus Maria Aguirre, *Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana: el conflicto de las representaciones*, en Daniel Matos (coord.), o.c., 193-202.

6 Archivo Histórico Nacional de Madrid, Libro 1020 fls. 9v y 46v, citado por Maria Cristina Navarrete, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena del siglo XVII*, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Santiago de Cali 1995, 54.

7 Ibid., 56.

8 Ibid., 64.

9 Armando Lampe, Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the 19th Century, Vandenhoeck & Ruprecht,

Gottingen, 2000.
10 Leslie Desmangles, The faces of the Gods; Vodou and Roman Catholicism in Haiti, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.
11 Roger Bastide, *El prójimo. El encuentro de civilizaciones*. Amorrurto Editores, Buenos Aires, 1998, 145-157.
12 Christian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, México D.F., 1993, 32-33.
13 Citado por Richard Nebel, Nican Mopohua. *Cosmovisión indígena e inculturación cristiana*, FCE, México, 1996, 302.
14 Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, El Colégio Nacional – Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 100-103.
15 Ibid., 162-171.
16 Ibid. 112-113.
17 Diego Irarrázaval, *Sincretismo indígena, negro, mestizo, em la religión mariana*, em: Páginas 116, Julio 1992, p. 77-97.
18 Sérgio Ferretti, *Repensando o Sincretismo*, Universidade de São Paulo, 1995, p. 91.
19 Leonardo Boff, Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante, cap. 7.
20 Han Van den Ver, *La tierra no da así nomás. Os ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, Hisbol-UCB/SET, 1990, 262.
21 Veja Erick Langer/Robert H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1995.
22 Daniel Mato, *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, en: D. Mato (coord..), o.c., 13-28.
23 Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity, Historical and Anthropological Perspctives on a Great transformation*, Universiy of California Press, Berkeley, 1993.
24 William L. Merrill, *Conversion and Colonialism in Northem México: the Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program*, 1601-1767", en R. W. Hefner (ed.), o.c., 129-163.
25 Fernando Cervantes, *Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la "conquista espiritual" en la América española*, en: Hans-Jurgen Prien (ed.), *Religiosidad e Historiografia. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografia*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, 1998, 21-33, 32.
26 Ibid., 33.

Armando Lampe

O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana

Introdução

O pluralismo religioso aparece neste início de século como um dos desafios mais fundamentais para a teologia. Trata-se de um novo paradígma que vem convocar a teologia a retomar de forma viva a sua dimensão hermenêutica[1]. A consciência singular do pluralismo religioso provoca um "novo modo de fazer teologia", agora contextualizado numa realidade marcada pela dinâmica inter-religiosa. A teologia das religiões passa a ser compreendida como uma "teologia hermenêutica inter-religiosa"[2].

Na raiz desta teologia do pluralismo religioso[3] está a prática do diálogo inter-religioso. Trata-se de uma teologia que busca responder e interpretar, no plano de uma elaboração teórica, a realidade religiosa plural circundante. Mas como se sabe, não existe uma teologia universal do pluralismo religioso, pois toda reflexão teológica implica uma adesão de fé particular. O caminho aqui proposto insere-se no horizonte da reflexão teológica cristã, mas sempre aberto à perspectiva global mais ampla. Na medida em que tal reflexão vem animada permanentemente pelo espírito dialogal, ela implica uma verdadeira simpatia e empatia pelo universo da alteridade. O exercício de uma teologia cristã do pluralismo religioso exige uma dinâmica de acolhida da diferença, o que pressupõe a consciência viva da contingência e da vulnerabilidade. O grande desafio do diálogo inter-religioso está em reconhecer sem restrição alguma o caráter irredutível e irrevogável do outro interlocutor, com o qual se instaura a busca de um conhecimento mútuo e de um recíproco enriquecimento.

Ao situar-se sob o signo do pluralismo religioso, a nova reflexão

teológica vem desafiada a ultrapassar uma concepção que se restringe ao reconhecimento do pluralismo de fato e avançar para a compreensão de um pluralismo de princípio. Nesta última direção, a teologia passa a reconhecer e afirmar a riqueza e o sentido que a pluralidade das religiões alcança no misterioso plano divino para a humanidade. Seguindo esta linha de reflexão, o pluralismo religioso vem acolhido positivamente, pois expressa "todas as riquezas da sabedoria infinita e multiforme de Deus"[4]. Antes mesmo que os seres humanos se colocassem em busca do mistério de Deus, este mesmo mistério já os havia abraçado em sua infinita misericórdia. A realidade deste pluralismo religioso encontra, assim, "o seu fundamento primário na superabundante riqueza e variedade das auto-manifestações de Deus à humanidade. A iniciativa divina de auto-comunicação, 'muitas vezes e de modos diversos', e a sua 'recepção' e codificação em diversas tradições estão na origem da pluralidade das religiões"[5].

O reconhecimento e a abertura ao pluralismo de princípio não ocorrem sem resistências e dificuldades. Sobretudo nestes tempos de acirramento das identidades e de radicalização etnocêntrica, inúmeros obstáculos são contrapostos ao esforço teológico de pensar o pluralismo religioso de forma mais rica e aberta. O dado do pluralismo provoca uma crise nas estruturas de plausibilidade que buscam assegurar o *nomos* das identidades singulares e das comunidades de sentido. Sua incidência sobre os sistemas de crença suscita insegurança intelectual e afetiva, na medida em que rompe os diques de proteção territorial e convoca ao alargamento das fronteiras. O receio da relativização e da dessubstancialização dos conteúdos religiosos aciona o desejo de mais segurança, de estabilidade e fundamentação, provocando, assim, reações defensivas e/ou ofensivas contra o universo da alteridade.

Ao abordar a questão do pluralismo religioso, em obra clássica da sociologia da religião, Peter Berger mostrou como a situação pluralista engendrou não apenas a "era do ecumenismo", mas também a "era das redescobertas das heranças confessionais"[6]. Diante da condição de incerteza provocada pelo pluralismo, bem como do temor de relativização a ele relacionado, tende-se em alguns casos a concentrar-se nas diferenças confessionais, como forma de garantia de manutenção da identidade ameaçada. Uma tal preocupação aparece de forma viva na declaração *Dominus Iesus*, da Congregação para a Doutrina da Fé[7]. Na lógica da defesa da identidade encaixa-se perfeitamente a distinção estabelecida pela declaração entre fé teologal e crenças (DI 7) e a negação do pluralismo religioso de princípio (DI 4).[8]

Em sentido diverso, o caminho dialogal proposto pela teologia do pluralismo religioso implica não apenas o reconhecimento da diferença genuína que marca as diversas tradições religiosas, mas também sua riqueza, enquanto autenticamente preciosas. Há que honrar esta alteridade em sua especificidade peculiar. E honrar a alteridade é ser capaz de reconhecer o valor e a plausibilidade de um pluralismo religioso de direito ou de princípio. Este desafio foi assumido de forma viva pela teologia do pluralismo religioso e aparece agora como um caminho enriquecedor para a ampliação de horizontes da teologia da libertação.

1. A teologia da libertação diante do pluralismo religioso

A teologia da libertação nasce por volta do ano de 1968 buscando uma dupla fidelidade: ao Deus da vida e ao povo latino-americano. Nasce como uma nova maneira de fazer teologia, entendida como uma "reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra"[9]. A atenção decisiva desta teologia volta-se para o devir histórico da humanidade, que vem situado no horizonte salvífico. Rompe-se com a idéia de duas histórias, uma sagrada e outra profana, que correm paralelas, e acentua-se a unidade de uma só história cristofinalizada. Segundo a teologia da libertação, a ação salvífica de Deus está presente em todo processo histórico que trabalha em favor da dignificação do ser humano.

A dinâmica reflexiva da teologia da libertação vem iluminada pela perspectiva do pobre e de sua libertação. Uma vez que cada ser humano é o "templo vivo de Deus", é no encontro e compromisso com ele e seu devir histórico que se realiza o encontro com Deus[10]. Mas

decisivo é o encontro com o pobre e com o oprimido, pois estes são os privilegiados do Reino de Deus. Conforme a visão da teologia da libertação, o crescimento do Reino de Deus acontece mediante o processo histórico libertador, o que não significa que este processo esgote a realidade do Reino, que é antes de tudo um dom[11].

Como se pode verificar, a teologia da libertação confere um lugar muito importante à história como lugar da revelação do mistério de Deus, bem como ao pobre como destinatário privilegiado de sua ação. Não há como negar na teologia da libertação a presença do mundo do outro[12], mas este outro é concentrado na figura do pobre, do oprimido e das classes exploradas. Escapa do interesse imediato da teologia da libertação, sobretudo nas duas primeiras décadas de sua afirmação, uma abertura mais decisiva para a questão das outras tradições religiosas. Em sua tese doutoral, realizada em 1969, o teólogo Leonardo Boff chegou a tratar o tema em um dos capítulos de seu trabalho: a Igreja como sacramento e as religiões da terra[13]. Com base na reflexão de H. R. Schlette, L. Boff acentua a significação salvífica das religiões mundias como "caminhos ordinários" para Deus e reconhece a presença da graça nas religiões concretas. Este autor reconhece as religiões como fenômeno histórico-salvífico e sinaliza a importância do pluralismo das religiões. Tal pluralismo não é visto como expressão de confusão ou queda, mas como sinal "da riqueza do ser humano, das suas experiências e interpretações da realidade, que inclui a religião enquanto resposta do ser humano à iniciativa salvadora de Deus (...). Assim as religiões são caminhos ordinários de salvação em direção a Deus com base na história da salvação sacramentária geral"[14]. A reflexão de L.Boff, nesta ocasião, ainda estava marcada por certa perspectiva eclesiocêntrica. Há um reconhecimento da sacramentalidade geral nas religiões, mas igualmente uma sacramentalidade especial, que traduz a experiência da graça de forma mais qualificada em Israel e no cristianismo. Para Boff, o cristianismo traduziria "de um modo mais perfeito a glória de Deus e sua auto-entrega aos seres humanos na forma da grandeza, da vitória e do senhorio sobre a história da não-salvação e ao mesmo tempo na forma de rebaixamento, do poder sofrer e morrer, como se mostrou em Jesus de Nazaré"[15].

Sob o influxo do Concílio Vaticano II (1962-1965), a teologia da libertação acentuará a compreensão da Igreja como sacramento e sinal. Enquanto sacramento da salvação no mundo, a Igreja é convocada a viver em profunda fidelidade ao evangelho, sinalizando na história os valores fundamentais do Reino de Deus e do sonho de Jesus em favor de uma sociedade mais justa, fraterna e solidária. Ocorre na teologia da libertação uma perspectiva de "descentramento" da Igreja, que deixa de aparecer como lugar exclusivo de salvação. Toda a dinâmica eclesial vem compreendida na referência fundamental ao Reino de Deus e orientada para o compromisso com o ser humano, e em particular com o pobre. A Igreja vem, assim, situada no horizonte mais amplo da obra salvífica[16]. Mesmo reconhecendo que tal visada abriu uma perspectiva nova de compreensão eclesiológica, há que ressaltar a permanência de uma certa dinâmica ainda eclesiocentrada em textos específicos de teólogos da libertação, que pode ser compreendida enquanto experiência existencial de fé, celebrada numa dada comunidade, mas que não pode ser universalizada como experiência objetivante. No âmbito da atual situação de pluralismo religioso torna-se complexo manter, por exemplo, uma terminologia que identifica a Igreja como ponto quase culminante da densificação do Reino[17].

Ao se fazer uma retrospectiva da teologia da libertação nestas últimas três décadas, verifica-se que a atenção preferencial da reflexão recaiu sobre a questão do pobre e de sua libertação. Estes foram os temas que conferiram sua especificidade e pertinência. Em nome desta especificidade buscou-se manter fidelidade aos caminhos percorridos, mesmo quando a reflexão teológica apontava a necessidade de abrir novos horizontes. Com respeito à teologia da libertação,

> houve não poucas resistências a enveredar por esses novos caminhos, por violentar os temas, reduzindo-os de alguma forma à questão dos pobres. É a impressão que dava, em um primeiro momento, a tentativa de revitalizar a 'opção pelos pobres' com a problemática do negro, do índio e da mulher. Ou, de forma mais explícita, não reconhecendo a relevância de outras perspectivas aparentemente não libertadoras, como a da modernidade, a das culturas ou a das religiões[18].

Uma dificuldade particular aconteceu no campo da relação com as religiões. Os autores que vêm se dedicando ao tema da religião popular na teologia da libertação, reconhecem que faltou um empenho mais decisivo nesta área de interesse, não só com respeito à questão ecumênica, mas sobretudo no âmbito do diálogo com o mundo religioso alternativo do continente[19]. Isto não significa que o tema da religião não tenha entrado no repertório da teologia da libertação, mas a reflexão feita sobre o mesmo buscava sempre salientar o seu traço de ambivalência. De forma explícita ou mais matizada buscava-se, em geral, contrastar a religiosidade popular e a fé libertadora. Exemplos encontram-se presentes de forma muito evidente nos pioneiros da teologia da libertação[20]. Uma tendência similar ocorre com a preocupação de resgatar o traço libertador da religiosidade popular e o exercício de "purificá-la" de seus elementos "alienadores" e "opressores"[21]. Trata-se de uma perspectiva que teve incidência direta em documentos do episcopado latino-americano e outros de Igrejas locais. No Documento de Puebla, os bispos latino-americanos sublinham:

> Por falta de atenção dos agentes de pastoral e por outros fatores complexos, a religião do povo mostra em certos casos sinais de desgaste e deformação: aparecem substitutos aberrantes e sincretismos regressivos[22].

A posição prevalente neste campo, fundamentada na reflexão teológica do período, acentuava sempre a necessidade da acolhida dos elementos libertadores da religiosidade popular. Uma posição que se mantinha ainda refém de uma perspectiva de abertura limitada ao horizone da alteridade religiosa. Esta questão talvez merecesse um tratamento teológico mais aprofundado. As dificuldades da teologia com a religião são antigas, mas pode-se apontar um momento importante de balizamento desta questão, a partir do influxo do teólogo Karl Barth, que estabeleceu de forma decisiva a oposição entre religião e revelação. Por intermédio de Jean Daniélou esta oposição penetrou no domínio católico romano, dando início ao que se convencionará chamar de teologia do acabamento. Talvez possa se apontar na dificuldade presente em certos autores da teologia da libertação de perceber a

positividade das religiões, uma certa herança desta reflexão que fez e faz ainda escola. Quando a declaração *Dominus Iesus* estabelece firmemente a distinção entre fé teologal e crença, está manifestando esta herança e confessando sua dificuldade de reconhecer o valor de revelação nas outras experiências religiosas. Mas também teólogos da libertação manifestam dificuldade semelhante ao manter a distinção entre experiência de fé (teologia) e a experiência do sagrado (religião). Enquanto a primeira experiência indicaria o caminho de Deus aos homens, a segunda expressaria o caminho dos homens a Deus[23]. Como se pode perceber, o desafio de como viver a eclesialidade numa América Latina pluri-religiosa permanece como uma tarefa em aberto.

Foi sobretudo a partir da década de 90 que a teologia da libertação buscou responder de forma mais amadurecida ao desafio da acolhida da diversidade. A primeira incidência dessa temática ocorreu a partir dos autores que trabalhavam com a questão indígena e com o tema da inculturação. Nomes importantes como Diego Irarrazaval, Paulo Suess, Xavier Albó, Bartolomeu Meliá, entre outros, foram pioneiros na afirmação da singularidade do índio como outro, da especificidade de sua experiência de Deus e da peculiaridade exigida para o tratamento desta questão na teologia da libertação. A nova reflexão ajudou a ampliar a visão da teologia da libertação. Abre-se, então, espaço para a percepção da especificidade étnica, que não pode ser reduzida à questão da classe social, ou seja, a perceção de outros planos da opressão social. Em sintonia com a reflexão sobre a questão indígena, outros teólogos introduziram na reflexão teológica latino-americana a problemática da inculturação. Na mesma trilha aberta pelos teólogos que trabalhavam tais questões, pode ser igualmente mencionado o aporte trazido pelos teólogos e pastoralistas que desenvolveram a problemática da teologia das religiões afro no Brasil[24]. O impulso decisivo veio, porém, dos desenvolvimentos da espiritualidade da libertação. Com a reflexão e, sobretudo, a prática desta espiritualidade fortaleceu-se um clima decisivo de abertura e acolhimento da diversidade, de sensibilização à gratuidade e de disponibilidade ao dom do Deus sempre maior. Uma expressão deste novo momento foi a realização do I Encontro da Assembléia do Povo de Deus, realizada

em Quito (Equador), no ano de 1992. Nesta importante Assembléia consagrou-se a idéia de "macroecumenismo". Um novo termo para expressar a nova consciência de um ecumenismo caracterizado pela universalidade do povo de Deus : o povo de Deus são muitos povos. Um novo ecumenismo que se dispõe a "abraçar com muito mais braços e muito mais corações o Deus único e maior"[25]. Vale destacar a presença de experiências e reflexões bem abertas e arrojadas de macroecumenismo hoje no Brasil, que ganham expressão viva entre autores como Pedro Casaldáliga e Marcelo Barros[26].

Por ocasião do lançamento de nova edição de sua teologia da libertação, o teólogo Gustavo Gutiérrez escreveu um longo prefácio onde faz um balanço da teologia da libertação. Em sua visão, nos últimos anos o itinerário desta teologia veio enriquecido por uma ampliação de perspectiva. Sublinha em particular a importância do diálogo estabelecido com outras teologias, que ajudou a ampliar "a compreensão do mundo do pobre", bem como a captar, compreender e valorizar melhor "aspectos de nosso povo que haviam permanecido na obscuridade de uma teoria pouco ou não correlacionada com a prática"[27]. Como um dos desafios contemporâneos fundamentais para a teologia da libertação, Gutiérrez aponta o pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso. Trata-se para ele de uma "questão determinante para a fé cristã" no momento atual. Um desafio que se apresenta como delicado e complexo, novo e exigente[28].

2. A acolhida do pluralismo religioso na teologia das religiões

A teologia das religiões ou do pluralismo religioso constitui um campo novo de reflexão e seu estatuto epistemológico vai sendo definido progressivamente. Trata-se de um fenômeno típico da modernidade plural, que provoca a crise das "estruturas fechadas" e convoca a "sistemas abertos de conhecimento"[29]. A originalidade desta dinâmica teológica só começou a se esboçar neste século, quando então a teologia cristã assume a perspectiva de uma singular relação com as

outras religiões. Sob o influxo das ciências da religião, que favoreceram preciosos elementos para uma análise mais objetiva das religiões, a teologia cristã pôde defrontar-se de maneira mais positiva com a realidade do pluralismo religioso. A especificidade de uma teologia das religiões traduz-se na busca da compreensão do significado do pluralismo religioso nos desígnios de Deus para a humanidade.

Dentre os pioneiros que apontaram horizontes decisivos para o início de uma reflexão mais positiva do cristianismo com respeito às religiões, podem ser destacados os nomes de Paul Tillich (1886-1965) e Karl Rahner (1904-1984). Num ambiente ainda marcado pela forte presença da teologia de Karl Barth, e de sua visão pessimista sobre as religiões, o teólogo *Paul Tillich*, sobretudo nos anos finais de sua vida, inaugura em âmbito protestante uma reflexão bem mais positiva sobre o tema. No desdobramento de uma importante viagem realizada no Japão, Paul Tillich passa a desenvolver um criativo trabalho teológico a propósito da questão do cristianismo e o encontro das religiões mundiais. Este trabalho tem início por volta do ano de 1961. Em texto sobre o significado da história das religiões para o teólogo sistemático[30], Tillich questiona a abordagem barthiana da religião, que acaba provocando a cisão entre a religião verdadeira (*vera religio*) e a as falsas religiões (*religiones falsae*). Para Barth, somente o cristianismo estaria habitado por autêntica experiência de revelação. As outras religiões expressariam unicamente uma tentativa humana e inconsistente de alcançar a Deus. Reagindo a tal perspectiva, Tillich assinala que "as experiências reveladoras são universalmente humanas" e que a dinâmica reveladora e salvífica habita em todas as religiões[31]. Em outro texto sobre o diálogo entre cristãos e budistas, Tillich retoma sua argumentação, reforçando a idéia de que o diálogo entre as religiões só pode acontecer realmente quando se reconhece o valor da convicção do outro e de que esta "se funda numa experiência de revelação"[32]. No âmbito católico, será a presença de *Karl Rahner* a romper os limites de uma reflexão estreita sobre a relação do cristianismo com as outras religiões. Marcando uma diferença substantiva com respeito à teologia do acabamento, defendida por teólogos como Danièlou e Henri de Lubac, o teólogo Karl Rahner indica que as diversas religiões não

apresentam somente elementos de uma crença natural em Deus, mas trazem consigo "substanciais traços sobrenaturais da graça doada por Deus ao homem em Jesus Cristo"[33]. No espaço aberto desta renovação teológica ocorreram as primeiras tentativas sistemáticas de colocar a questão de uma teologia das religiões, como é o caso do livro de Heinz Robert Schlett, *As religiões como tema da teologia*, publicado em 1963[34].

A teologia das religiões nascente seguirá um itinerário marcado por grande diversidade de perspectivas. Tende-se, em geral, a sintetizar estas perspectivas em três grandes linhas: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, embora tal terminologia encontre resistência entre determinados autores. Não vem aqui ao caso entrar em maiores detalhes sobre cada uma delas, o que já foi realizado extensivamente na reflexão sobre o tema[35]. O que importa no momento é buscar captar o movimento de abertura da reflexão teológica ao pluralismo religioso. A provocação mais decisiva veio da perspectiva pluralista, com John Hick e Paul Knitter, entre outros. Eles reagem sobretudo aos teólogos inclusivistas, que mesmo reconhecendo os valores espirituais de outras religiões, permanecem afirmando, ainda que implicitamente, a superioridade final do cristianismo. Para os inclusivistas, a salvação, onde quer que aconteça, é sempre salvação cristã. Sintetizando a postura pluralista, Hick indica que sua peculiaridade encontra-se no reconhecimento da "validade de todas religiões mundiais como contextos autênticos de salvação/libertação, os quais não são secretamente dependentes da cruz de Cristo"[36].

Sem desconhecer toda a complexidade que envolve o tema, há hoje um grupo de teólogos católicos que buscam responder positivamente o desafio da diversidade das religiões para o cristianismo, sem romper radicalmente com o inclusivismo, mas aceitando a interlocução fecundante do pluralismo. De forma ainda mais precisa, trata-se de teólogos que expressam sua insatisfação diante da maneira como o tema vem sendo refletido tanto no horizonte do inclusivismo cristocêntrico como no horizonte do pluralismo teocêntrico. Dentre os autores mais representativos desta nova perspectiva podem ser elencados: Jacques Dupuis, Christian Duquoc, Claude Geffré, Edward Schillebeeckx, Andrés Torres Queiruga, Joseph A DiNoia, John B. Cobb, David Tracy, Michael von Bruck (dentre os europeus e americanos)[37]; Michael Amaladoss, Raimundo Panikkar, Aloysius Pieris, Felix Wilfred (dentre os indianos)[38]. Este novo modelo de reflexão teológica sobre o pluralismo religioso ganha uma nomenclatura diversificada. Fala-se em em "inclusivismo aberto", "inclusivismo mutual", "inclusivismo recíproco", "pluralismo receptivo", "pluralismo inclusivo" etc. Mas em comum partilha-se, em geral, a mesma convicção sobre o valor do pluralismo de princípio e do caráter irredutível e irrevogável das tradições religiosas.

O desafio dialogal da acolhida de um pluralismo de princípio aparece em inúmeros autores da teologia das religiões. Pode-se verificar que este tema ganhou expressão mais viva onde a tradição cristã encontra-se em situação de minoria cognitiva, como no caso da Índia. Os teólogos asiáticos foram pioneiros nesta reflexão e seu influxo se fez sentir de forma expressiva nos documentos da Federação das Conferências Episcopais Asiáticas (FABC). Dentre os teólogos indianos, Raimundo Panikkar foi um dos pioneiros nesta avaliação positiva do pluralismo religioso. Já é de longa data sua defesa de um pluralismo de direito. Para Panikkar, não se pode captar a riqueza da experiência humana desconsiderando ou negando a realidade da diversidade. Para ele, "o pluralismo é uma das experiências mais enriquecedoras que a consciência humana pode realizar", pois é ela que favorece a percepção da importância da acolhida da contingência[39].

Em âmbito do magistério católico, os primeiros movimentos de abertura nesta direção foram realizados pelas reflexões produzidas pela FABC, nascida em 1970. Já na Primeira Assembléia Plenária da FABC, realizada em Taiwan em abril de 1974, os bispos asiáticos sinalizaram a positividade das outras tradições religiosas no plano divino da salvação, enquanto portadoras de um "patrimônio de experiências religiosas". Esta tendência de abertura será afirmada nos documentos posteriores desta Federação e de seus organismos conexos. Destaca-se como preocupação constante da FABC a abertura ao pluralismo religioso e sua articulação com a história da salvação. Fala-se em "pluralismo receptivo", indicando a dinâmica inter-relacional e de comple-

mentaridade que vigora entre as religiões no único plano salvífico. Para o magistério asiático, a variedade das culturas e religiões é vista como "manifestação da infinita riqueza do Deus de todos os homens", que durante toda a história cobriu de atenção e cuidado a caminhada diversificada dos povos. Retomando esta mesma sensibilidade, o breve documento do então Secretariado para os Não-Cristãos sobre a Igreja e as outras religiões (DM-1984) introduzirá em âmbito mais oficial este posicionamento de grande abertura à realidade do pluralismo religioso, sinalizando a visão da imanência universal de Deus no mundo.

3. Teologia da Libertação e Teologia das Religiões: peculiaridades e convergências

Um dos importantes desafios levados a cabo pela Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT) foi o estabelecimento de uma maior aproximação e diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. De fato, enquanto a teologia da libertação esteve mais centrada na questão dos pobres, do sofrimento e da injustiça, a teologia das religiões buscava responder ao desafio do pluralismo religioso. Nos primeiros dez anos de sua existência, esta Associação teológica esteve mais sob o influxo da teologia da libertação. Vale lembrar igualmente que os teólogos da libertação tiveram grande influência sobre muitos teólogos das religiões. A nova geração de teólogos indianos, que marcou o desenvolvimento da reflexão sobre o pluralismo religioso, sofreu um grande influxo seja do Vaticano II como da teologia da libertação. Estes teólogos "acolheram com particular interesse os novos modelos de pensamento teológico e de práxis pastoral da América Latina. Logo depois do Concílio, Gustavo Gutiérrez torna-se um nome familiar e o seu texto fundamental sobre a teologia da libertação (1971) encontra ávida acolhida"[40]. Durante a década de 80, haverá um novo desenvolvimento na EATWOT, com uma presença mais decisiva da linha de reflexão dos teólogos asiáticos e de sua preocupação com a questão do pluralismo religioso, da inculturação e do diálogo entre as religiões. A teologia da libertação saiu

enriquecida com esta nova presença. Hoje percebe-se com mais clareza, a singularidade das ênfases específicas que marcam as teologias asiática, latino-americana e africana, mas questiona-se uma compartimentalização estanque e rígida de seus desafios[41].

O que vem sendo constatado nestes últimos anos é a urgente necessidade de uma maior interação entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. Como bem acentuou Paul Knitter,

> os teólogos da libertação estão percebendo que a libertação econômica, política e especialmente nuclear é uma tarefa grande demais para uma única nação, cultura ou religião. Torna-se necessário compartilhar, em âmbito intercultural e inter-religioso, a teoria e a práxis da libertação. E os teólogos das religiões estão percebendo que um diálogo entre as religiões que não promova o bem-estar de toda a humanidade não é diálogo religioso[42].

Estava lançado um duplo desafio. De um lado, a importância da ampliação dos confins regionais da teologia da libertação e do envolvimento do movimento de libertação para outras religiões; de outro, a importância da teologia das religiões manter sempre acesa a opção pelos empobrecidos e excluídos, levando a sério a questão da pobreza e da opressão.[43] Não há como negar a singularidade e riqueza que animam a reflexão destas duas teologias. Constituem expressões das mais criativas e revitalizantes que pontuam o pensamento teológico contemporâneo, e que buscam responder a uma das questões que mais desafiam as Igrejas e religiões no tempo atual: a realidade dolorosa de tantos pobres, a riqueza da dinâmica cultural multifacetada e a diversidade das religiões.

Talvez a convergência mais profunda que vincula a teologia da libertação com a teologia cristã das religiões é a mesma paixão pelo horizonte mais amplo do Reino de Deus. Estas teologias não cansam de afirmar sua esperança e sua luta em favor de uma dinâmica reinocêntrica. Na perspectiva de um pluralismo de princípio, vigora a chave hermenêutica da presença universal do Mistério em toda a criação e história. A missão eclesial não perde o seu lugar, mas vem redefinida em chave reinocêntrica. O testemunho permanece como essencial, mas

sempre entendido na dinâmica de um "intercâmbio de dons". Os cristãos não têm porque omitir para os outros a sua experiência de encontro com o Senhor, a alegria deste "mistério de amor". Este desejo de compartilhá-lo com os outros deve, porém, ser motivado por este mesmo amor. O testemunho autêntico ocorre não em razão de uma obrigação ou "mandato". Um testemunho realizado sob tais bases provoca, antes, a crise e o descrédito da própria Igreja. E o fundamental não é a provocação em favor da mudança de religião, mas da mudança de perspectiva de vida: de uma vida auto-centrada para uma vida centrada no mistério de Deus. Daí ser a conversão mais profunda a que direciona todos para o mistério de Deus.

O caminho seguido por setores importantes da teologia das religiões não foi o da exclusão da referência singular a Jesus Cristo, mas o questionamento de um "cristocentrismo que não é cristão", e que acaba absolutizando o cristianismo[44]. A "experiência de Jesus", a presença viva de seu "mistério", que provocou impacto nos seus primeiros discípulos, continua hoje a interpelar os seres humanos em favor de um horizonte alternativo de afirmação de vida. O teólogo indiano, George Soares Prabhu, falecido precocemente, trabalhou de forma admirável a importância da experiência e significado de Jesus para os cristãos na Índia, o que vale substancialmene para a América Latina. A preocupação concentra-se sobre o significado de Jesus, e não sobre a "estrutura de seu ser"; sobre o "mistério de Jesus", e não sobre os "mecanismos" utilizados para explicar este mistério. A cristologia tradicional acabou concentrando-se sobre tais mecanismos e "abafou" e "embotou" o mistério que dá vida. A compreensão de Jesus que emerge como desafio para o terceiro mundo e aberta à dinâmica dialogal deve estar animada pela dialética do Jesus da fé e o grito pela vida:

> Jesus é um nome salvador pelo mistério Absoluto que ele experienciou por nós. Mas o inexaurível Mistério Absoluto tem, como o hinduísmo ensina, um milhar de nomes salvadores. (...) Todos esses nomes nos falam da incrível riqueza da experiência religiosa da humanidade, que reúne formas de religiosidade tão abundantes como as flores de uma floresta. Querer disputar sobre a superioridade de uma ou de outra destas não parecerá nem prático, nem sábio. Verdadeiramente, o problema da unicidade de Cristo como discussão na teologia hoje parecerá, para mim, como um problema acadêmico com pequeno significado. (...) Na Ásia, ao menos, é Deus (e não Cristo) quem sempre permanece no centro. Este é o porque, talvez, dos asiáticos não terem produzido notáveis cristologias, mas muitas teologias: a verdadeira 'unicidade' de Cristo é a unicidade do caminho da solidariedade e luta (um caminho que não é nem masculino nem feminino) que Jesus mostrou como o caminho para a Vida. Nós 'seguimos' Jesus ao longo deste caminho porque nós experienciamos o Mistério Absoluto nele e realizamos este seu caminho como sendo verdadeiramente o caminho para a Vida. Convidamos outros para percorrê-lo conosco e compartilhar da experiência que temos tido, sem afirmar que é o único caminho ou o único melhor[45].

Como desafio em aberto insere-se a exigência de uma acolhida mais decisiva da simbologia inter-religiosa do Reino de Deus, entendido como "mistério que provoca uma profunda relação entre todas as religiões sem ligar-se de maneira exclusiva a nenhuma delas"[46]. Ao acolher esta simbologia, acolhe-se igualmente a realidade e o valor da alteridade, que faz de cada tradição um mistério de incomensurabilidade que não pode ser reduzido em seu significado mais profundo. Este mistério da diferença está presente em toda dinâmica inter-pessoal. Como assinala a poeta Lya Luft, há um "espaço de silêncio intransponível mesmo nos mais íntimo amores"[47]. Um silêncio de incomensurablilidade que preserva igualmente a singularidade de cada tradição religiosa. A presença e o reconhecimento deste enígma não obstruem, porém, o desafio do dinamismo dialogal. O outro é alguém único, mistério, mas que igualmente convida ao encontro e se disponibiliza para o aprendizado da diferença.

Esta paixão comum pelo Reino, que convoca ao exercício da alteridade, é também convocação a uma dinâmica radical de compaixão, que busca a afirmação da vida e a justiça para todos. Em favor de uma "ecumene da compaixão", o teólogo Johann B. Metz expressou de forma feliz a razão de ser do discurso teológico: "o discurso sobre Deus só pode ser universal, ou seja, significativo para todos os seres

humanos, se em seu núcleo, traduz um discurso sobre um Deus sensível ao sofrimento dos outros"[48].

Notas

1 Claude GEFFRÉ. *Croire et interpréter:* le tournant herméneutique de la thélogie. Paris: Cerf, 2001, p. 9.

2 Jacques DUPUIS. *Il cristianesimo e le religioni:* dallo scontro all´incontro. Brescia: Queriniana, 2001, p. 34.

3 Este é o termo hoje mais preciso para tratar a questão, embora tradicionalmente fala-se mais em teologia das religiões. Neste trabalho os dois termos serão adotados, sendo o segundo aplicado, sobretudo, ao tratar o histórico desta reflexão teológica.

4 SECRETARIADO para os Não-Cristãos. *A Igreja e as outras religiões.* São Paulo: Paulinas, 2001, n. 41 (Documento Diálogo e Missão).

5 Jacques DUPUIS. *Il cristianesimo...* Op.cit., p. 469. Os teólogos asiáticos foram pioneiros neste reconhecimento do pluralismo de princípio. Num belo documento dos bispos da Índia, datado de 1969, afirmava-se: "As outras religiões não são muros para se atacar ou abater. Constituem morada do Espírito que nós ainda não visitamos; são receptáculos da Palavra de Deus que nós optamos por ignorar". Felix A MACHADO. Diventare un'autentica chiesa locale: fare teologia nell'Asia del Sud. In: AAVV. *Teologia delle religioni:* bilanci e prospettive. Milano: Paoline, 2001, p.169.

6 Peter BERGER. *O dossel sagrado.* São Paulo: Paulinas, 1985, p. 159.

7 CONGREGAÇÃO para a Doutrina da Fé. *Declaração Dominus Iesus.* São Paulo: Paulinas, 2000 (Aqui siglada como DI).

8 Segundo a declaração *Dominus Iesus*, a fé teologal consiste na "aceitação da verdade revelada por Deus Uno e trino"; já a crença nas outras religiões traduz "a experiência religiosa ainda à procura da verdade absoluta e ainda carecida do assentimento a Deus que se revela" (DI 7). Trata-se de uma distinção que vem confirmar a adesão à teologia do acabamento, que busca marcar de forma nítida a diferença substancial entre o cristianismo e as outras religiões.

9 Gustavo GUTIÉRREZ. *Teologia da libertação.* Petrópolis: Vozes, 1975, p. 26.

10 Ibidem, p. 162.

11 Ibidem, p. 155. Como indica Jon Sobrino, "a teologia da libertação leva muito a sério a dimensão essencialmente histórica do reino de Deus. Isto significa que não deixa sua aparição para o final da história, embora só no final se dará sua plenitude, mas insiste em sua realização atual no presente da história": Jon SOBRINO. *Jesus, o libertador.* Petrópolis: Vozes, 1994, p. 193.

12 Gustavo GUTIÉRREZ. *A força histórica dos pobres.* Petrópolis: Vozes, 1981, p. 69.

13 Leonardo BOFF. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung.* Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972. O capítulo assinalado está sendo publicado na revista Numen do programa de pós-graduação em ciência da religião da UFJF, acrescido de um *post scriptum* do mesmo autor.

14 Leonardo BOFF. *A Igreja como sacramento e as religiões da terra.* Art.cit., Mimeo, p. 10

15 Ibidem, p. 9. Esta perspectiva retorna, ainda que de forma um pouco mais matizada, em outros livros do autor: "A graça que empapa o mundo, atingiu em Jesus Cristo e em sua comunidade (a Igreja) sua expressão sacramental mais densa": Id. *A graça libertadora no mundo.* Petrópolis: Vozes, 1976, p. 148; "A Igreja constitui (...) uma elite cognitiva, com consciência mais profunda da realidade salvadora presente no mundo e afetando a todos": Id. *Teologia do cativeiro e da libertação.* Petrópolis: Vozes, 1980, p. 209. No *post scriptum* ao capítulo de sua tese doutoral, escrito em 2000, L.Boff reconhece que sua visão teológica na ocasião era ainda "refém da visão católica", ou seja, uma visão que "parte como dado não discutido que a Igreja detém, sozinha, a plenitude dos meios de salvação. Por isso ela representa a culminância não ultrapassada e ultrapassável do desígnio de Deus". L. Boff lança uma interrogação: em que medida esta visão guarda algo de narcisismo eclesial, ou seja, de uma Igreja que "só vê a si mesma nos outros". Em realidade, conclui, "ela não reconhece a alteridade como alteridade".

16 Gustavo GUTIÉRREZ. *Teologia da libertação.* Op.cit., p. 210 e 213.

17 Veja por exemplo a reflexão de C.Boff sobre os graus de eclesialidade. C.BOFF. *Comunidade eclesial comunidade política.* Petrópolis: Vozes, 1978, p. 56. Segundo C.Boff, é necessário uma significativa densificação do Reino para que a Igreja mereça plenamente o nome de Igreja: uma Igreja madura e inteira, ainda que não completa e perfeita, uma vez que se encontra sempre sob reserva escatológica. Mas esta Igreja madura, conforme assinala, está "munida da plenitude dos meios salutares": Ibidem, p. 56.

18 Carlos PALÁCIO. Trinta anos de teologia na América Latina. In: L.C.SUSIN (Org.). *O mar se abriu:* trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola/SOTER, 2000, p. 63.

19 Diego IRARRAZAVAL. Vertientes teologicas actuales. Balance desde abajo, adentro, adelante. In: : L.C.SUSIN (Org.). *O mar se abriu:* trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola/SOTER, 2000, p. 101. Para Irarrazaval, há uma "dívida eclesial" da teologia com respeito à fe do povo. Ele sublinha que "a teologia da libertação, escassamente, levou a sério a complexa e maravilhosa trajetória religiosa de nossos povos": Id. Religiões do

povo e sua teologia. In: L.C.SUSIN (Org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2000, p. 384. O teolólogo Jon Sobrino reconheceu que em sua obra este tema só apareceu de forma bem fragmentada. Cf. J.SOBRINO. Teología desde la realidad. In: L.C.SUSIN (Org.). *O mar se abriu*. Op.cit., p. 169.

20 Aloysius PIERIS. *El rostro asiatico de Cristo*. Salamanca: Sigueme, 1991, p. 100.

21 João Batista LIBÂNIO. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 279.

22 III CONFERENCIA Geral do Episcopado Latino-Americano. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1979, n. 452.

23 João Batista LIBÂNIO. Religião e teologia da libertação. In: L.C.SUSIN (Org.). *Sarça ardente*. Op.cit., p. 81-85.

24 Para maiores detalhes cf. Faustino TEIXEIRA. A interpelação do diálogo inter-religioso para a teologia. In: L.C.SUSIN (Org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2000, p. 421-429.

25 Manifesto do I Encontro da Assembléia do Povo de Deus. In: F. TEIXEIRA. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 150.

26 Pedro CASALDÁLIGA. O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida. In: F. TEIXEIRA. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. Op.cit., p. 31-38; Id & José María VIGIL. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 192s; Marcelo BARROS. *O sonho da paz*. Petrópolis: Vozes, 1996. Uma das experiências em curso hoje no Brasil das mais inovadoras neste campo está associada ao nome de Marcelo Barros. Trata-se da experiência de macroecumenismo vivido e celebrado no Mosteiro da Anunciação de Goiás (GO).

27 Gustavo GUTIÉRREZ. *Teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 13 e 19. Ver ainda: J.I.GONZÁLEZ FAUS. Los pobres al centro. In: L.C.SUSIN (Org.). *O mar se abriu*. Op.cit., p. 197.

28 Gustavo GUTIÉRREZ. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: L.C.SUSIN (Org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2000, p.55-57. Para Gutiérrez, o trabalho teológico deverá se debruçar sobre este tema, entendendo-o como um sinal dos tempos, buscando nele discernir, "à luz da fé, o novo campo hermenêutico que lhe é proporcionado para pensar a fé e para um falar de Deus que tenha algo a dizer às pessoas de nosso tempo": ibidem, p. 52.

29 Peter BERGER. *Rumor de anjos*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 45.

30 Paul TILLICH. *Il futuro delle religioni*. Brescia: Queriniana, 1970, p. 117-137 (a versão original é de 1966). Infelizmente, Tillich não teve o tempo suficiente para elaborar uma reflexão mais sistemática sobre o diálogo inter-religioso, pois morreu um pouco depois. Sua intenção era renovar toda a sua teologia sistemática com base neste novo desafio.

31 Ibidem, p. 118.

32 Paul TILLICH. *Le christianisme et les religions*. Paris: Aubier, 1968, p. 133.

33 Karl RAHNER. Cristianesimo e religioni non cristiane. In: *Saggi di antropologia soprannaturali*. Roma: Paoline, 1975, p. 545. Esta tese de Rahner reaparecerá no decreto *Ad gentes* (n.9) do Concílio Vaticano II: "O que de verdade e graça há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para a glória de Deus".

34 Com este autor se introduz na reflexão a distinção: as religiões como caminhos legítimos e ordinários de salvação e a Igreja como caminho extraordinário de salvação. Esta tese, que encontrará viva resistência na aula conciliar, será substancialmente invertida na exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* de Paulo VI (cf. EN n. 80).

35 Para uma síntese cf. Faustino TEIXEIRA. *Teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1995.

36 John HICK. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 121. E continua: "aqueles entre nós que advogam esta posição pluralista o fazem porque ela nos parece mais realista, em termos religiosos, do que as alternativas mais antigas. Pois vemos que dentro de cada uma das grandes tradições, naquilo que elas têm de melhor e mais ou menos na mesma proporção, se realiza a transformação salvífica da vida humana...": Ibidem, p. 122.

37 Uma boa abordagem sobre os desdobramentos atuais da teologia das religiões pode ser encontrada na obra de Monique AEBISCHER-CRETTOL. *Vers uns oecuménisme interreligieux*: jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux. Paris: Cerf, 2001 (sobretudo pp. 317-629).

38 Há que ressaltar a resistência imposta pelos teólogos asiáticos ao esquema ocidental de caraterização da teologia das religiões em exclusivista, inclusivista e pluralista. Para eles, este esquema é muito simplificado e redutor. Veja por exemplo a crítica feita ao mesmo por A.Pieris: *Liberación, inculturación, diálogo religioso*: un nuevo paradigma desde Asia. Navarra: Verbo Divino, 2001, p. 259. Para os teólogos indianos, em particular, o esquema inclusivista que tende a relacionar o valor salvífico das religiões com a fé implícita em Jesus Cristo não ganha grande acolhida, já que não corresponde à experiência real e vivida pelos crentes de outras tradições. Cf. George GISPERT-SAUCH. La teologia indiana dopo il Vaticano II. *Rassegna di Teologia*, v. 42, n. 1, 2001, p. 24.

39 Raimon PANIKKAR. *Entre Dieu et le cosmos*. Paris: Albin Michel, 1998, p.

166. Ver ainda: Id. *Sobre el dialogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990, p. 17-94.

40 George GISPERT-SAUCH. La teologia indiana dopo il Vaticano II. Art.cit., p. 11. Para um estudo mais detalhado sobre o itinerário da teologia indiana cf. Jose KUTTIANIMATTATHIL. *Practice ant Theology of Interreligiou Dialogue. A critical Study of the Indian Christian attemps since Vatican II*. Bangalore: Kristu Jyoty Publications, 1995 (trata-se de uma tese doutoral defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma). Influxo semelhante aconteceu entre outros teólogos das religiões, como Paul Knitter: "A teologia da libertação tornou-se para mim não um mero 'novo método', mas a ocasião para compreender o significado da religião e do ser fiel discípulo de Jesus": Id. *Una terra molte religioni*. Assisi: Cittadella Editrice, 1998, p. 29.

41 Como sublinhou Gustavo Gutiérrez, "é preciso evitar a tentação de classificação, que consiste em distribuir tais desafios aos vários continentes: o da modernidade, ao mundo ocidental; o da pobreza, à América Latina e à África; e o do pluralismo religioso, à Ásia": In: L.C.SUSIN (Org.). *Sarça ardente*. Op.cit., p. 77.

42 Paul KNITTER. A teologia católica das religiões numa encruzilhada. *Concilium*, v. 203, n. 1, p. 111, 1986.

43 Como assinalou Knitter, assim como a teologia da libertação não pode relativizar em sem método teológico a atenção dada ao contexto cultural e religioso global, a teologia das religiões, por sua vez, deve estar atenta à comum e humana experiência do sofrimento como "kairos hermenêutico para o encontro inter-religioso": Id. *Una terra molte religioni*. Op.cit., p. 109 (e também p. 33, 37 e 146); Id. Per una teologia della liberazione delle religioni. In: J.HICK & P.KNITTER. *L'unicità cristiana: un mito?* Per una teologia pluralista delle religioni. Assisi: Cittadella Editrice, 1994, p. 314-318.

44 Adolphe GESCHÉ. O cristianismo e as outras religiões. In: F.TEIXEIRA. *Diálogo de pássaros*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 56-57.

45 George Soares PRABHU. *The Jesus of Faith*. India (Pune). Mimeo, p. 27-28.

46 M.M.QUATRA. *Regno di Dio e missione della Chiesa nel contesto asiatico*: uno studio sui documenti della FABC (1970-1995). Tese de Doutorado em Missiologia. Faculdade de Missiologia, Pontifícia Universidade Gregoriana. Roma, 1998, p. 325.

47 Lya LUFT. *Mar dentro*. 3 ed. São Paulo: ARX, 2002, p. 30.

48 Johann B. METZ. La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso. *Revista Latinoamericana de Teologia*. v. 19, n. 55, p. 27, 2002.

Faustino Teixeira

Reimplantação teológica na fé indígena

Na América Latina há vários modos de se fazer teologia, surgem novas vozes, símbolos, conceitos e metodologias. Isto ocorre a partir de espiritualidades atentas aos sinais do nosso tempo. Ressaltam os desejos de superarem o empobrecimento, de forjar uma humanidade feliz e em harmonia com o meio ambiente. Isto combate o modelo de crescimento individual, consumista e idolátrico; um modelo que nos cerca e nos oprime.

Neste contexto de enganos e de gritos a favor da vida, ressaltam os povos originários de nossa América multicultural. Eles têm sido manipulados como objetos de programas sócio-políticos, dos meios de comunicação e eclesiais. Contudo, a população primitiva continua reinventando formas de viver e tem as suas vozes teológicas. Por isso, a reflexão tem que resituar-se dentro de fecundas matrizes indígenas. Isto é, a pluralista fé dos povos originários em si mesma suporta traços eclesiais e teológicos. Estes traços se confrontam com a desordem mundial e se conjugam com alternativas políticas e econômicas para o mundo de hoje.

Trata-se de sabedorias enraizadas na vida cotidiana e de processos inculturados em cada região do continente; que se contrapõem aos objetos do mercado cultural. Detenho-me em dois tipos de linguagem: o mito e a utopia, que são portadores do pluralismo religioso. Vale enfatizar que sou um aprendiz e um colaborador não-indígena, dentro de um diálogo de pessoas e comunidades indígenas que são autoras de suas teologias [1]. Também desejo sublinhar que o mito é um tipo de conhecimento, de ontem e de hoje, que pode ser dialogado com a tradição cristã (como também fazem as ciências modernas).

A reflexão e a ação em torno do pluralismo religioso têm que confrontar as marcas do passado. O colonialismo negou o ser humano ao negar a qualidade espiritual do indígena. A instituição cristã siste-

maticamente agrediu as religiões originárias tratando-as como animismo, como míticas e carentes de revelação. A arrogante "civilização cristã" tem sido cega e surda diante da presença do Sagrado nos nossos povos. As suas religiosidades foram "coisificadas", como elementos pré-modernos. Hoje cabe apreciar essa criatividade religiosa em sua contribuição ao futuro humano multifacetário e pode ser apreciada como diversos caminhos rumo à Vida-Mistério. Esta é uma vivência indígena da qual eu também partilho. A isso se acrescenta a minha leitura cristã. Pergunto, quanto à pluralidade de culturas e religiões: Em que sentido é obra do Espírito? Onde ela manifesta vários componentes do corpo de Cristo? É interessante ler estes fenômenos de modo que afirmem a trajetória humana multifacetária. Também pergunto: Qual o impacto que tem o pluralismo religioso indígena sobre a teologia latino-americana chamada a ser libertadora? Ela se sente incomodada com o esquema que põe por um lado a novidade cristã e por outro lado o afã religioso. O esquema de fé/religião resulta discriminatória para esta última. Desde os seus primórdios a teologia da libertação tem conjugado espiritualidade com prática e com análise crítica; mas pondera pouco as religiões. Recentemente vão sendo reconhecidos valores salvíficos nas espiritualidades indígenas.

O trabalho teológico pode ser repensado a partir da fé indígena. Por que é uma "reimplantação"? O problema é uma atitude hegemônica; o cristianismo assumiu a função de avaliar o mundo "pagão". Em alguns casos foi generoso com relação às sementes da verdade. Em outros casos há sintonia com todo o avanço na teologia dos povos originários, da qual estamos reconhecendo sementes, certamente flores e frutos da Verdade. Também retomo a clássica articulação entre reflexão e espiritualidade. Por tudo isto cabe aspirar a reimplantação da teologia na fé indígena. (Algo semelhante está feito nos termos afro-americanos e mestiços, na maneira de crer por parte da mulher, da juventude, de diversos setores dos povos multifacetários que vão traçando novas linhas teológicas). Em seguida, apontarei o sentido de "reimplantar" nos relatos das origens e do futuro.

1. Relatos das origens e sonhos de futuro

No cenário latino-americano predomina a potência da felicidade que provê o dinheiro. Esta fantasia globalizada afeta cada cultura humana. Por exemplo, a população chilena demonstra grande desconfiança sobre as outras pessoas que têm uma atitude de competir e de ganhar materialmente[2]. Frente a isto, o que significam os pluriformes mitos e utopias indígenas? Podem ser confrontados com o imaginário moderno e lidos a partir da fé em Cristo. Devemos estar atentos aos sentidos endógenos, para que uma leitura cristã não falseie e nem subordine o conteúdo indígena.

Teoricamente costuma-se diferenciar a mitologia – que interpreta uma realidade – e a utopia – que seria um projeto. Ao examinar relatos indo-americanos[3] vê-se que se referem à existência e ao desejo. Em várias maneiras se entrecruzam a vivência e o desejo; como diz Margot Bremer, o mito forja o futuro desde as suas origens[4].

Na explicação maia das origens há uma simbiose entre a natureza e a humanidade, entre o passado e o futuro. Segundo o milenário Pop Vuh: Tepew y Q'uq'kumatz formou a nossa primeira mãe e pai do milho amarelo e do milho branco. Hoje os maias dizem: somos pai-mãe e ao mesmo tempo somos k'ak'alab', somos rebento-flor do milho; as crianças representam a nova vida, o crescimento da comunidade e do povo. Nas origens, segundo a cosmovisão mapuche, confronta-se a destruidora serpente d'água, Kai-Kai, com a salvadora serpente da colina, Tren-Tren; e mediante um sacrifício humano se consegue a convivência. Esta simbologia é o que está por trás do atual ritual mapuche.

Muitos mitos mostram porque há maldade e vida. O pão de cada dia, que é o milho, abandona o filho que não alimenta a sua mãe faminta (relato ch'ol). O sol sanguinário é transformado pelo fiel Xóloti (um cachorrinho) que é feliz e faz feliz aos demais. A partir daí o calor solar é uma carícia para as pessoas, os animais, e as plantas (relato náhuatl). A amada esposa que morreu, é revivida ao cheirar a flor de sete cores (relato mixteco). A serpente devoradora de crianças é derrotada pela população organizada que lhe atira pedras quentes em sua

boca (relato raramuri/tarahumara). O espírito da terra castiga a quem não trabalha buscando barro para fazer panelas (relato k'iche' de Catarina Ixcoteyac Joj). A divindade da colina presenteia cravos ao irmão pobre que desta forma obtém alimento e gado, enquanto que o irmão rico fica com as mãos vazias (relato andino).

São diversas as maneiras de compreender o drama cósmico e humano. Cada relato tem sentido dentro de um específico universo simbólico; mas eles encaram o miolo do enigma humano frente ao mal aterrador e ao milagre da vida. O mito costuma desentranhar realidades violentas e em vias de convivências justas e harmônicas. O dito sobre as origens permite confrontar o presente e o futuro. Parece-me que os relatos revelam a interação entre as forças malignas e as benignas. Tudo isto é diferente da moderna ingenuidade diante do progresso e da sua incapacidade de resolver uma maldade sistemática. Ressalta um modo maia de afirmar as tradições para superar a violência que assolou a Guatemala durante décadas[5]. Os mitos mostram os sonhos dos antepassados e como Deus sonhou a terra dada à humanidade; imediatamente estão impugnadas a guerra (chamando-a de pesadelo para Deus) e a globalização que fere o coração da Mãe-terra. Com isso, percebe-se as esperanças de justiça, reconciliação, organização e dos mortos que olham em direção ao sol que nos preparam a festa de recepção.

Em todo conto há um sonho de futuro, há uma convicção utópica. Isto não é algo instantâneo; brota das origens; é configurado hoje e amanhã.

No Paraguai e nas zonas próximas, qualquer um é comovido pela prática nômade e pela espiritualidade guarani. O seu mito/utopia da "Terra sem Males" é um caminhar e um navegar pelos rios. Buscou-se a plenitude, que é a terra como um corpo belo, como economia de reciprocidade, como festa de dar e receber. Hoje isto plasma a música, o canto e a dança guarani. Poucas palavras, muito movimento e as belas melodias representam a Terra sem Males. Constitui um paradigma a partir do coração de nossa América Morena, para uma humanidade hoje sedenta de sonhos fragmentados.

Outro relato paradigmático provém da vivência náhuatl que passou a ser de todo o México em relação à Mãe Tonantzin/Guadalupe. Mário Pérez, destacou ao chegar da parte alta da colina, que é Xochitlálpan ou Terra Florida. Representa a terra do alimento, da flor/sabedoria, do encontro com a Vida. Ali se manifestou a divindade náhuatl, que tem um caráter simbiótico com a crença em Maria, a mãe de Deus. Outro relato significativo é o de uma líder maia, Xnuc Mani. Fala de uma corda muito comprida que une os diferentes povos, desta corda sai sangue toda vez que é cortada para que se alcance a todos os povos. Cada uma destas linguagens tem o seu lugar na história e nas diversas simbologias. Não vale uma interpretação universalizante, mas sim enfatizar o traço humano de sonhar com uma realidade nova.
Sobre isso, quero retomar o vínculo entre a linguagem mítica e a linguagem ritual, sobretudo na celebração da vida. O Nguiillatún mapuche com a sua abundante partilha de alimento, de bebida e de orações a favor da Vida é como uma síntese de todo caminhar e de toda aspiração humana: De um modo, a festa mexicana com o dançante que oferece a Virgem, mostra o significado de dançar a alegria de Deus com o seu povo. Do outro o rito totonaca ao espírito da Terra ou Puchina na construção da casa; Segundo Magdalena García: "as casas do nosso povo querem transformar-se na pequena casa de Deus, para que seja uma terra sem males..."

Cada detalhe cotidiano, como o de construir a casa ou como uma festa, tem densidade mítica e utópica. Algo similar ocorre hoje nas redes sociais que pacientemente construímos em eventos como o Fórum Social Mundial, no qual se celebra a esperança e audaciosamente gritamos: um outro mundo é possível! Esta atitude audaciosa tem por detrás um sentimento indo-americano.

2. Diálogo cristão com as religiões

É mais profundo o diálogo entre a teologia latino-americana com as populações indígenas se são bastante encarados tanto os mitos – quer dizer, as raízes da condição humana, cósmica e espiritual – quanto as utopias – quer dizer, os projetos humanos e a intimidade com Deus. Não vale examinar fatos religiosos isolados, nem simplesmente

justapor o cristão e o indígena; também não vale uma atitude acrítica e fundamentalista no que diz respeito ao indígena. De preferência interessa que cada pessoa e cultura latino-americana reassumamos raízes e projetos de vida, com a crítica do mal e com a ação corajosa que caracteriza os mitos em nosso continente.

No caso da serpente voraz do relato raramuri/tarahumara, os portadores do mito disseram (No IV Congresso): a serpente representa a voracidade do mal, o invasor de ontem ou o sistema neoliberal de hoje, que se fortalece engolindo a riqueza e a memória dos povos, simbolizados na vida dos pequenos que é a garantia do futuro dos povos indígenas. Acrescentam: a festa e a partilha tornam realidade o sonho e a utopia do povo tarahumara, no sentido de que todos comam e bebam, respeitem e ajudem. Deus Pai e Mãe fortalece o povo que se organiza festivamente na defesa da continuidade da vida.

Estas e outras reflexões dos indígenas cristãos tornam possível o diálogo entre as religiões, tendo em vista que o diálogo começa no interior da condição indígena-cristã (e não desde uma superioridade cristã em contato com uma religião "natural"). É um intercâmbio que enriquece a ambas as partes. Graças a este mito raramuri, o imaginário cristão é enriquecido com as imagens de Pai-Mãe, a auto-afirmação dos povos discriminados, a compreensão da salvação em termos da força social e festiva. No que diz respeito ao relato guarani da Terra sem Males, o lúcido Bartolomeu Meliá anota que a voz não-cristã nos evangeliza. Acrescenta: "a terra sem males é a condição para poder dar e realizar-me dando". Assim está inculturado , de modo guarani, o Evangelho da Graça, do Dom. Ao mesmo tempo, a obra de Cristo e o seu Espírito é contribuição ao mundo guarani, na sua história particular e na sua relação com o resto da humanidade.

Ao desenvolver-se o diálogo entre e com as religiões se dá com seriedade o que há em cada interlocutor. Por um lado se manifesta o sentir, o fazer, o saber, o crer, de uma população indígena. Quanto aos mitos, deve-se abordar as suas dimensões de narração (a organização textual), de etiologia (a função do mito na sociedade e a religião), de simbologia (espaços e energias), de religiosidade (a hierofania e a teofania representada no mito)[6]. Por outro lado temos a plural e rica Tradição de Jesus Cristo, com as suas próprias fontes e a sua eclesialidade. Elas oferecem um maravilhosa contribuição para a trajetória dos povos indígenas. Quanto ao mito e à utopia, mais adiante comentarei a Criação e a Escatologia. Estes pontos formam parte do acontecimento da Salvação oferecido a cada povo.

Não se trata de um contato entre as entidades religiosas estáticas. O diálogo entre os diferentes forma parte do movimento rumo à Terra Florida. O encontro é fecundo quando todas as partes estão numa busca (e não no tentar apossar-se da verdade). O cristianismo tende a instalar-se e a ser sedentário, como se lamentava Paulo Suess durante o IV Congresso; é no caminho onde encontramos com Jesus e entre irmãos e irmãs.

É uma mobilização em meio de muitas ameaças que vêm a partir de fora e a partir de dentro da vivência indígena, com uma fé transcendente e concreta. Como a explica Eleazar López: "Ao tocar em nossos corações feridos mas fortes, nos renovamos interiormente... Com Deus Mãe-Pai, com Jesus Cristo nosso irmão e com a força do Espírito, assumimos a tarefa de manter o caminho rumo a terra sem males, terra da flor, terra que emana leite e mel, que dá possibilidade à um novo mundo plural e digno para toda a humanidade." No IV Congresso proclamou-se a pluralidade de "línguas, culturas, espiritualidades e sonhos" e nelas a possibilidade da "unidade dos povos... , de juntar as nossas crenças nas celebrações ecumênicas que incluem as diversidades..., para continuar tecendo as nossas histórias". Dito em poucas palavras: articular as diferenças no caminho para a vida que nos assegura Deus.

Em toda reflexão indígena abundam as ações rituais e as linguagens com flores. As instituições cristãs (com as suas elaborações teológicas) se vêem confrontadas por flores indígenas frágeis e resistentes. Uma pessoa nos dizia no Paraguai: "somos como flores com as pétalas tiradas; estamos como no outono" (no meio da globalização). Abundam as ameaças externas e internas, a perda da identidade, em especial na juventude indígena. Contudo, não se apagam as energias internas. Percebo que em relação aos organismos cristãos nos cabe dialogar com as religiões indígenas acariciando as suas pétalas. Nas

teologias cristãs podemos apreciar flores diferentes e oferecer as nossas, e assim, juntos podemos louvar o verdadeiro Deus. A delegação mexicana nos dizia "Somos um ramo de flores diferentes, que se oferece a Deus partilhando com as irmãs e os irmãos dos outros cantos do universo". É desse modo que caminhamos rumo à Terra Florida, em sintonia com Tonantzin/Guadalupe e o náhuatl Juan Diego que acolheu as flores de Maria.

Neste sentido, cada comunidade cristã pode ser parte do itinerário universal rumo a Yvymarae'ij, a Terra sem Males. Ao serviço do bem-estar humano pode se levar em frente o nosso testemunho da salvação em Cristo, uma salvação a qual o Espírito imprime na criação e na humanidade. Não é um produto humano. Mais que isso, trata-se de algo novo e diferente ao que têm sido as culturas indígenas. Porém isso não ocorre a partir de uma superioridade cristã que discrimina o autóctone. Muito pelo contrário, a novidade do amor em Cristo chega ao coração dos povos originários que cultivaram muitas e belas flores, e graças a esta espiritualidade se acolhe sempre a inovadora Salvação em Cristo.

Onde se desenvolve este processo? Alguns dizem que é nas religiões. As formas sagradas indígenas seriam o caminho rumo a Deus. No meu modo de ver, o religioso é algo simbólico; tem as ambivalências de cada fenômeno simbólico. Por exemplo, o mito da serpente devoradora de recém-nascidos pode ser um sinal de submissão ao destino, ou pode (como foi a interpretação dada durante o Congresso no Paraguai) impugnar a maldade e vencê-la.

Vejo que o processo de salvação ocorre no caminhar concreto dos povos. Quanto à população indígena que é frágil e resistente, há sinais muitos claros de que Cristo a fortalece e o seu Espírito a anima na busca da Terra sem Males. Desta forma age Deus com ela e com toda a humanidade. Agora, como foi dito no Paraguai, as pessoas indígenas partilham as suas flores "com outros lugares do universo". Elas dão testemunho de que a Salvação é sempre concreta e universal, sempre Encarnada e universalmente Amorosa. Por isso as particulares flores da espiritualidade e da sabedoria indígena contribuem e interpelam a Igreja universal e suas teologias.

3. Linhas teológicas indígenas

Na América Latina, a teologia do pluralismo religioso é feita a partir dos povos originários e a partir das suas próprias formas de crenças e de suas teologias. Isto é, a reflexão abrange não somente aos fatos religiosos, mas também a toda realidade indígena, a sua espiritualidade e a sua elaboração teológica. Outra via é examinar o dito pluralismo, sem reconhecer o sujeito teológico indígena; este é um procedimento discriminatório.

Os povos originários cristianizados têm as suas inculturações da fé. Por isso, a teologia brota da fé no plural e não de "uma fé" em sua forma ocidental hegemônica. Por outro lado, a reflexão feita pelas comunidades indígenas lhes é significativa e estas se intensificam na fé festiva, no corporal e cósmico, etc., e também é significativa para outros setores do povo de Deus e para todo trabalho teológico. Este fato merece ser destacado, tendo em vista que aprisionar o índio seria uma maneira de matá-lo. Além disso, trata-se do humano na suas raízes (os mitos indígenas) e nas suas potencialidades (as utopias indígenas). Muitas vozes contemplam o índio como algo do passado (e desta forma o agridem); o índio pertence ao passado e ao nosso futuro plenamente humano e cristão. Disse a delegação mexicana (no IV Congresso): o Deus da vida nos chama para buscar a terra que emana leite e mel, a terra florida ou a terra sem males, sonho de Deus e também nosso... vamos reconstruir a nossa história nos nutrindo da cosmovisão religiosa.

Em seguida aponto traços cristãos da criação e da escatologia que contrastam com a espiritualidade e a sabedoria indígena. Entre o primeiro e o segundo não há equivalências; trata-se de linguagens diferentes, com aspectos contrapostos, mas que se enriquecem ao dialogar.

A Bíblia fala da salvação que está inscrita na criação; significa que Deus salva e recria a realidade a partir do seu exterior. A criação é amada por Deus; nela se manifesta a obra de Deus. Como é uma reflexão feita no exílio, dá-se ênfase ao mal e na criação que espera ser libertada. Os mitos sobre as origens permitem reler a presença criadora de Deus, a paradoxal condição humana, o mal e o conflito.

Os olhos indígenas amam uma realidade animada por seres sagrados a partir do seu interior. Além disso, o mundo é considerado sagrado e participa em Deus. É, portanto uma visão cosmo-humana; não é antropocêntrica. Então, por uma parte há um sinal na criação boa, salva por Deus; por outra parte o sinal é posto em entender e resolver a maldade e as catástrofes.

Creio que a visão indígena ajuda a reapreciar a sacralidade e a salvação do interior da criação; a não "coisificar" e consumir a realidade, mas interagir com ela; confrontar de maneira real o mal no mundo (ressaltada nos mitos indo-americanos); também a superação dum absoluto científico e técnico que pretende explicar e manipular tudo. Estes problemas foram introjetados na consciência cristã; esta pode ser purificada pela saudável relação indígena com o meio-ambiente.

Com respeito a escatologia, a tradição bíblica espera o impossível e o que não vemos, mas por obra do Espírito corporalmente já vivemos em Cristo ressuscitado (ver Rom. 4,18;8,10-11.24-25). É, portanto uma escatologia realista, que se leva em frente no presente e no futuro. Provém de Deus e não de uma onipotência humana; trata-se de uma nova criação, ou de uma páscoa da criação[7]. Entretanto, muita elaboração escatológica esteve dedicada ao destino desmundanizado do indivíduo que é salvo ou condenado. Hoje se retoma uma esperança realista.

Nas utopias indígenas o individuo não é divinizado e também não há uma fuga no tempo. A utopia é relacional; o tempo presente inclui o passado e o futuro. Esta densidade temporal é expressa no rito e na festa (que constituem sinais de utopia). A meta da terra sem males é uma busca coletiva e constante de uma realidade nova (e não de um humano onipotente). A isto hoje se acrescenta a utopia do progresso.

Pode-se dizer que a utopia indígena e a escatologia cristã se interpelam mutuamente. A primeira questiona uma radical transformação afim de que a população sufocada pela opressão encontre a plenitude da vida. Portanto exige uma escatologia encarnada, que não separa este mundo do outro e nem cai em outros dualismos. Por outro lado, a esperança cujo eixo é o Cristo Salvador afirma um já e um ainda não, para cada um e para todos os povos. Não é algo intrahumano, mas que provém do Deus que nos salva da maldade e do

pecado. Há portanto algo radicalmente novo, no amor de Deus que transforma a pessoa, a história, e a criação.

Cabe acrescentar que a fé e a sabedoria dos povos originários dão a sua contribuição para a teologia da libertação. Esta volta a prestar atenção à criação junto da escatologia, do caráter relacional entre os seres humanos com o meio-ambiente, a pensar uma fé não desligada da esperança, a retomar a problemática da maldade e de sua redenção.

Também redescobrimos múltiplas imagens de Deus, tanto na criação quanto na condição humana e no processo histórico. O pluralismo das religiões suporta um pluralismo teológico. Existem diversas palavras indígenas são símbolos que levam ao sagrado e na direção de Deus; isto nos motiva a desabsolutizar as nossas linguagens teológicas a fim de ser fiéis ao Mistério com a sua riqueza de manifestações. Outro ponto importante é que a escatologia vivida a partir dos povos sofridos indígenas não concorda com a visão onipotente do homem ocidental, mas favorece a humilde co-responsabilidade indígena com a criação divina.

Para concluir, anoto quatro pontos.

O imaginário mítico e utópico na população da Ameríndia é complexo e heterogêneo, conjuga as origens marcadas pelo mal com as utopias de felicidades concreta. Isto é relevante para a humanidade moderna, que impugna a globalização uniforme que forja uma esperança multifacetária. Nisto contribui o pluralismo religioso.

As teologias da libertação, na América Latina e nas outras partes do mundo, levantam perguntas abertas sobre os acontecimentos indígenas, os seus mitos, utopias, ritos e éticas. Por isso a teologia não é delimitada pelo religioso, mas por toda a busca da vida plena com os seus símbolos espirituais.

A reflexão cristã se reimplanta na espiritualidade e na sabedoria indígena. A fé é a matriz da teologia. Não somente nas formas de fé daqueles que têm responsabilidades na comunidade eclesial. Também e prioritariamente na fé dos pequenos (Lc. 10,21).

O desenvolvimento de uma solidariedade mundial é inseparável do dinamismo dos cosmos e da qualidade espiritual dos povos. Neste sentido vale a interação entre as comunidades indígenas e outros seto-

res da humanidade, e a articulação entre as teologias indígenas e outros modos de tornar-se presença de esperança de vida.

Notas

1 Retomo a vivência e o que foi debatido durante o IV Congresso Latino-americano de Teologia Índia (Paraguai, 2002); cujo tema foi sobre *mitos e utopias*. Este evento é fruto de processos locais, em que as comunidades cristãs dialogam com o pluralismo religioso indígena. Ver nos primeiros eventos latino-americanos: Congreso I (México: CENAMI, 1991), II (México: CENAMI, 1994), III (Cuzco:IPA, 1997).

2 Ver em PNUD, *Desarollo humano em Chile*, Santiago: PNUD, 2002, a pesquisa feita a 3600 pessoas nas 13 regiões do país, Pergunta 120: Você diria que em geral, pode-se confiar nas pessoas?24%, não se pode confiar; 73.7, N/S e N/R – 2.3%. Pergunta 107: O mundo atual é como uma estrada... qual é a melhor? Tentar ganhar e ser o melhor – 23.4%, não ficar para trás 38.7%, ir ao seu ritmo-36.3%, N/S e N/R-1.7%. Pergunta 104: Como gostaria de ser lembrado? que foi entregue aos demais e querido por eles-18.4%, que saiu em frente contra o vento e o mar – 23,4% que viveu de acordo com que se propôs – 24,1%, que cumpriu com o seu dever – 32.6%, N/S e N/R – 1.5% (páginas 331.329).

3 Comentário de relatos mexicanos, maias, guaranis, amazônicos, andinos, mapuches, que foram lidos e teatralizados durante o IV congresso.

4 Margot Bremer, *La Bíblia y el Mundo Indígena*, Asunción: CONAPI, 1998, 28 ("os mitos são a raiz renovadora que reorienta o sentido de sua vida numa situação limite").

5 A contribuição da Guatemala no IV Congresso junta "mitos dos originários de nossa Mãe Terra, e os temos confrontado com o informe *Recuperación de la Memória Histórica (REMHI)*" e afirma "a terra sem males que Deus quer para nós".(pg.1). Acrescenta: "Com os massacres e com os cemitérios clandestinos foi violado o mais sagrado de nossa cultura... foi negado aos nossos seres queridos o direito a continuar vivendo mortos, foi-lhes negado o direito a ressurreição" (pág.6). É admirável o método teológico: com base no mito dos milhos é confrontada a recente violência na Guatemala.

6 Cf. Jacques Vidal, "Mito" e "Mitos modernos", em Paul Poupard (dir) Diccionario de las Religiones, Barcelona: Herder, 1987, 1205-1210, 1224-6. Cf. Mircea Eliade. *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1968.

7 Juan Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología, Madrid : BAC, 2000, pags. 30 e 118: o mundo começa a ser "nova criação" pela sua transformação. Cf. Juan Bautista Libânio y Maria Clara Bingemer, Escatología Cristiana, Madrid: Paulinas, 1985.

Diego Irarrázaval

Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas

O intento de uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso pensada desde o contexto religioso da América Latina, tem necessariamente que levar em consideração a realidade afro-religiosa do continente. São várias manifestações religiosas de origem africana remanescentes e vivamente presentes entre nós. O Candomblé no Brasil, o Vodu haitiano, a Santeria em Cuba, são expressões maiores da herança religiosa africana nas Américas e Caribe. Estas manifestações mais conhecidas multiplicam-se em tantos outros ritos, mais ou menos comuns, por quase todos os paises e regiões.

Algumas religiões, mesmo não sendo originalmente africanas, são muitas vezes identificadas como tais pelo fato de terem assumido elementos das religiões africanas. É, por exemplo, o caso da Umbanda no Brasil. Embora sendo uma religião lidimamente brasileira, frequentemente é arrolada entre as religiões africanas.

A verdade é que a Umbanda é uma religião sincreticamente assumida. Surgida no início do século 20 no Brasil, a Umbanda foi projetada como religião do consenso nacional. Num país marcado pela tradição do catolicismo europeu, aqui ressignificado através das práticas populares; pelo espiritismo cardecista, aqui difundido deste o império e recrudecido com o advento da República; um país também fortemente marcado pelas tradições religiosas africanas e por algumas heranças indígenas. Neste contexto ocorria então uma prática religiosa que pudesse estabelecer o consenso, ou seja, integrar numa só religião os elementos significativos de cada uma delas. Surge a Umbanda.

Portanto, contrariamente ao Candomblé, à Santeria e ao Vodu que são religiões tradicionais no tempo e nas formas, a Umbanda é uma religião moderna voltada para atender às necessidades imediatas

das pessoas. Tomou do Candomblé a estrutura do ritual, do Espiritismo a relação com os mortos, da herança indígena as figuras sagradas, e do Catolicismo os santos mais populares.

Em cada região geográfica em que os cultos umbandistas são realizados, acentua-se mais ou menos a característica de uma das religiões que a compõem. Em Minas Gerais, por exemplo, sobressaem na Umbanda os traços do catolicismo popular; No Rio de Janeiro e em Brasília, os traços do Espiritismo; Na Amazônia, os elementos das tradições indígenas; E na Bahia, aparecem fortes os traços do Candomblé.

Voltando às três marcantes religiões africanas disseminadas entre nós: Candomblé, Santeria e Vodu, ocorre esclarecer alguns aspectos a propósito do tema em questão. O primeiro, é que até o momento atual, as teologias cristãs não levaram a sério as religiões afro-americanas. No passado recente eram tratadas como seitas ou cultos diabólicos tanto pelos católicos como pelos protestantes. Portanto, eram objetos de ataques. Hoje merecem respeito por parte da Igreja Católica e das Igrejas históricas protestantes. Mas, continuam sendo ameaçadas pelos fundamentalistas neo-pentecostais católicos e protestantes. Portanto, uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso vai exigir uma intensa preparação de terreno. Outro aspecto que se apresenta como desafio é o fato do pouco diálogo havido até o presente momento entre Teologia Cristã (católica e protestante) e o universo religioso das Tradições Religiosas Africanas. Assim como esses dois, são vários os aspectos desafiadores para a efetivação de uma relação que permita uma reflexão teológica de interesse comum.

Nesta breve reflexão vamos apontar algumas questões pertinentes a este tema. Queremos apontar para algumas questões que, sem dúvida alguma, vão exigir uma atenção muito particular na busca da realização de uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso.

1. Teologia Cristã e Teologia das Heranças Religiosas Africanas

A subordinação da Teologia Cristã aos magistérios eclesiásticos, ocasionou um fechamento, dando a esta, não poucas vezes, um enquadramento muito mais de doutrina que de sabedoria ou ciência. Ao mesmo tempo em que tornou-se um corpo fechado, a Teologia Cristã legitimou a si própria e desconsiderou as outras possíveis teologias. Ainda hoje causa estranheza a muita gente quando se fala em Teologia do Candomblé, do Vodu ou das heranças religiosas africanas.

Entretanto, são autênticas as reivindicações das teologias de tais religiões. Lembra Jacques Dupuis que "a auto manifestação pessoal realizada por Deus na história das nações, assume uma tal forma, que permite falar, em Teologia, de uma verdadeira revelação divina"[1], mesmo em contextos não-cristãos. Portanto, o esforço de elaboração de uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso tem por tarefa primeira abrir o espaço teológico às demais religiões, e neste caso, às religiões afro-americanas, reconhecendo-lhes a legitimidade.

É fato entre nós que na história destes quinhentos anos de América Latina os meios de produção foram privatizados e mantidos sob o domínio de poucos. O mesmo ocorreu com os bens simbólicos. Assim que podemos falar em verdadeira privatização da teologia denominada cristã enquanto um bem simbólico. Por conseguinte, é preciso desprivatizá-la para que se estabeleça o diálogo inter-teológico.

A Teologia Cristã do Pluralismo Religioso ou será dialogante, ou não será Teologia do Pluralismo Religioso; sem diálogo aberto será uma falsa proposta. Entretanto, mesmo nos tempos atuais, o diálogo inter-teológico encontra-se prejudicado e até mesmo impossibilitado pelo relacionamento assimétrico entre as teologias em questão. Não há possibilidade de diálogo enquanto a Teologia Cristã for considerada "a teologia", e a Teologia das heranças africanas continuar sendo considerada "mera crendice".

A esta altura vem-nos necessariamente a pergunta: quem será o sujeito da Teologia do Pluralismo Religioso? Nos tempos atuais, o teólogo tem autonomia para isto? A tentativa de Jacques Dupuis esbarrou

no braço forte do Magistério Eclesiástico.[2] Bons foram os tempos do Concílio em que Congar ousava falar em Magistério Teológico.

O necessário diálogo inter-teológico, como condição de possibilidade para a Teologia do Pluralismo Religioso, por um lado deve descartar a pretenção de enquadrar a sabedoria emanada das Religiões Afro-americanas dentro de padrões racionalizados e metodologicamente rígidos que predominam na Teologia Cristã; por outro lado deve incentivar a Teologia das Heranças Africanas à elaboração sistematizada de suas ricas e preciosas experiências, superando um certo expontaneísmo dispersivo.

O ponto de partida de ambas teologias é, sem dúvida alguma, a elaboração da realidade e das experiências das comunidades à luz da fé. A comunidade dos fiéis (*comunitas fidelium*) é o eixo para a reflexão e sistematização das reflexões teológicas. Neste caso, para tais teologias a sistematização teológica não é apenas um discurso racional sobre Deus, mas a sensibilidade diante das experiências concretas de Deus.

Ocorre ainda elucidar que, assim como a Teologia Cristã reúne uma diversidade de denominações: católicas (romana, ortodoxa), protestantes de várias origens, pentecostais e neo-pentecostais; a Teologia das Religiões Afro-americanas ou das Heranças Africanas é caracterizada também por uma pluralidade interna. O Candomblé, a Santeria, o Vodu são conglomerados de cultos e nações com suas particularidades. Entretanto, assim como, não obstante a variedade, é possível falar em Teologia Cristã no singular, do mesmo modo, a pluralidade que caracteriza a Teologia das Religiões Afro-americanas não é impecilho para que seja reconhecida como unidade. Se a amálgama que permite a unidade da Teologia Cristã é a fé da comunidade no Deus de Jesus Cristo, o ato unificador das tradições africanas é a experiência centrada no Deus da Vida mediatizada pelo AXÉ.

Quanto aos aspectos metodológicos, ambas teologias têm bem definidos seus pressupostos epistemológicos. A Teologia Cristã tem seus tentáculos na filosofia ocidental. Com raras exceções, o seu iter metodológico seguiu sempre o racionalismo idealista. Mesmo a Teologia da Libertação, com sua postura revolucionária, não foi além de um

hegelianismo de esquerda, no entender de alguns. A razão instrumental que presidiu o conhecimento nos tempos da modernidade, atingiu também o conhecimento teológico e o condicionou.

A Teologia das heranças africanas se fundamenta numa concepção de mundo de relações mais que dialéticas, verdadeiramente analéticas. O humano e o divino convivem num mesmo espaço de tempo e lugar. É a lógica da não-lógica. Qual lógica é capaz de dar conta de uma realidade onde o humano e o divino transformam a corporeidade em carregadora de ambos? Qual lógica explica o "estado de santo"?

Está evidente que os pressupostos do conhecimento numa e noutra reflexão teológica não seguem os mesmos caminhos. Entretanto, a aproximação entre elas pode determinar uma nova via de conhecimento capaz de dar conta da realidade plural que envolve o ser humano. A subjetividade que caracteriza a sabedoria africana põe em cheque a racionalidade que distingue o procedimento ocidental, contudo se carecem reciprocamente.

2. A compreensão da salvação como desafio

A Teologia Cristã do Pluralismo Religioso terá necessariamente que se confrontar com a questão da salvação ou não salvação nos contextos não-cristãos. Na Teologia Cristã um é o ato criador, outra é a ação redentora. Mesmo que ambas as ações, criadora e redentora, sejam presididas por Deus Pai, pelo seu filho Jesus Cristo e pela ação do Espírito Santo, elas se destacam no tempo e no espaço. A Congregação para Doutrina da Fé na notificação feita ao teólogo Jacques Dupuis, lembra o Concílio de Trento: "pela unidade do plano divino de salvação centrado em Jesus Cristo, há que pensar também que a ação salvífica do Verbo se atua em e por Jesus Cristo, Filho encarnado do Pai, como mediador da salvação de toda a humanidade"[3]. Esta separação ou destaque não é ressaltado na compreensão religiosa africana.

É possível que a questão da salvação que se põe como problema entre a Teologia Cristã e a Teologia das Tradições Religiosas Afro-americanas, seja menos uma questão de conteúdo, e mais uma questão de pedagogia. Afirmar, segundo a doutrina cristã, que o ato cria-

dor e o ato redentor são ações da Trindade, talvez seja o mesmo que dizer, como nas Tradições Religiosas Africanas, que a Criação e a Salvação constituem um ato único.

De fato para a Teologia das Religiões Afro-americanas, o ato criador é, ao mesmo tempo, ato salvador. Olorum no Candomblé ou o Grande Senhor no Vodu, cria e salva a mulher e o homem, ou até mesmo a família inteira, como aparece em algumas representações míticas. Criação e Salvação são processos. A lógica (analética) que fundamenta a compreensão afro, permite tal processo onde Criação e Salvação se entrecruzam. Deus cria salvando e salva criando, e não diversamente.

Esta convicção faz com que, sem prejuízo dos procedimentos éticos, os adeptos das Tradições Religiosas Afro-americanas não tenham que se preocupar com a salvação. Ela já está dada por Deus no ato criador; em outras palavras, a salvação é iniciativa gratuita tomada por Deus ao nos convidar para participar da sua vida divina. Portanto, o compromisso ético, ou seja, a prática do bem, não visa em primeiro lugar a salvação, mas o equilíbrio, o bom relacionamento com as pessoas e com a natureza, e a fidelidade à divindade. O destino da mulher e do homem é necessariamente a salvação. O mal não é eterno; eterna é a graça, o amor, o bem.

A postura das Religiões Afro-americanas, relativa à salvação, faz com que desapareça no seu interior, aquilo que é muito marcante nas Religiões Cristãs: uma verdadeira obsessão pela salvação, de tal maneira que esta se torna inclusive uma mercadoria de barganha ou de comércio com Deus.

3. Cristologia/Messianismo: questões

Mesmo não sendo religiões protagonizadas por figuras messiânicas, as Tradições Religiosas Afroamericanas não tiveram maiores dificuldades em assumir a categoria cristológica.[4] No Candomblé, na Santeria como no Vodu, Jesus Cristo está integrado na fé dos fiéis, sem qualquer reserva, sobretudo nos ambientes populares. Mesmo

numa certa intelectualidade de novos adeptos destas tradições religiosas, Jesus Cristo não constitui propriamente um problema.

A Teologia das Tradições Afroamericanas incorporaram Jesus Cristo em seus esquemas sem qualquer prejuizo, muito pelo contrário. A predileção pela figura de Jesus Cristo em tais tradições não se reduz à economia da salvação, mesmo porque, como vimos, isto não é preponderante. Entretanto Jesus Cristo não se iguala pura e simplesmente às demais manifestações divinas expressas pela gama de Orixás, por exemplo. Ele trás uma novidade que é exatamente a capacidade de vencer as aporias afrontadas na diáspora, sobretudo a escravidão. Faz parte, portanto de um novo contexto face a novos desafios. Assumir a figura de Jesus Cristo nas Tradições Religiosas Afroamericanas não é tão somente realizar uma volta à sensibilidade originárias africanas, ou seja, ao presupostos de culturas matrilineares, mas é sobretudo uma nova percepção forjada pela diáspora. O que se dá na verdade, é uma re-criação da prática e da teologia das tradições africanas. Certamente por isto que assumir Jesus Cristo na África significou romper com as Tradições Religiosas Africanas; entretanto na diáspora, Jesus Cristo e Tradições Religiosas Africanas se amalgamaram numa simbiose sincrética.

O problema da Comunidade Negra na diáspora não foi e não é com Jesus Cristo, mas com as Igrejas. Entretanto, mesmo com o controle da cristologia pela ortodoxia das Igrejas, a Teologia Espiritual das Tradições Africanas na diáspora, vai entendê-la com absoluta originalidade. Desprivatizam a categoria cristológica dos rígidos esquemas doutrinais e a transformam em devoção popular. Portanto, Cristo, vivo, crucificado, morto ou ressuscitado é o Santo de Deus, é o Santo dos pobres e negros(as). Mutiplicam-se então as capelas, igrejas e santuários em nome do Jesus de tantos nomes: Bonfim, Lapa, de los milagros, etc.

Na Teologia das Tradições Religiosas Afro-americanas, teologia caracterizada pela re-criação religiosa face às novas realidades vividas pela Comunidade Negra, Jesus Cristo está presente de forma atuante e, a sua presença interessa para a vida das pessoas, feita de sofrimentos e esperanças. Portanto, neste contexto, é falsa a pergunta:

"se o caráter cristão da economia da salvação leva a concluir que os membros das outras tradições religiosas são salvos por meio de Cristo ao lado da, ou até mesmo apesar da tradição religiosa que seguem e que praticam? (...). Ou, ao contrário, devemos afirmar que eles são salvos dentro e por meio dessa tradição?"[5] Tais questões não fazem sentido para as Tradições Religiosas Africanas. A tradição re-criada, incorporou Jesus Cristo, e para os negros/as Ele é a divindade atuante aqui e agora no meio do povo, e a salvação que Ele atesta é Dom gratuito de Deus.

A ligação profunda entre Tradições Religiosas Africanas e a categoria cristológica, analisada sob a ótica da Teologia das Heranças Afro-americanas, pode apontar novos rumos para a Teologia do Pluralismo Religioso. Assim como a categoria cristológica exige um diálogo aberto, semelhante postura vai exigir a questão messiânica. Nas tradições religiosas africanas não há figuras messiânicas personificadas. Aquilo que aí se poderia tomar como categoria messiânica é na verdade uma força que emana da comunidade. Portanto, a comunidade é messiânica[6].

A maneira de compreender a ação messiânica a partir da comunidade, como também a salvação, exime as Religiões Africanas de qualquer atitude proselitista e faz com que elas sejam definitivamente abertas ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Sem dúvida, o messianismo personificado constitui um grande desafio para a Teologia do Pluralismo Religioso. Afinal, ser islâmico é ser de Maomé; ser cristão é ser de Jesus Cristo; semelhante concepção está presente no Judaísmo. Aliás, o mesmo Concílio de Trento reitera:" Deve acreditar-se firmemente que Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, crucificado e ressuscitado, é o único e universal mediador da salvação de toda a humanidade"[7]. Esta polarização ao redor das figuras messiânicas criam enormes dificuldades e limitam o relacionamento inter-religioso. O desejo de um diálogo profundo entre estas religiões esbarra sempre no preciosismo de suas figuras messiânicas. São religiões de exclusões, ou seja, "fora delas não há salvação". As Religiões Africanas, ao contrário, são inclusivas, ou seja, permitem viver a fé de forma plural, como por exemplo, no caso de dupla pertença.

4. Igreja/Inculturação: dificuldades

Se os negros/as não tiveram problemas com Jesus Cristo, o mesmo não se pode dizer em relação às Igrejas Cristãs. Os modelos e as práticas das igrejas não eram condizentes com os costumes religiosos africanos. As dificuldades eram amenizadas através da interação entre o culto aos Santos e aos Orixás. Batizados/as desde o momento em que chegavam aos portos, era deveras complicado para os negros/as compreenderem porque entre os membros de uma mesma igreja uns eram livres e senhores/as, outros/as escravos/as. O impedimento ao acesso aos demais sacramentos era um outro ponto que causava dificuldades para os negros/as. Vindos de uma cultura religiosa aberta, inclusiva, aos negros/as era difícil entender as proibições das igrejas à pluri-pertença. Diante de tal situação, a única possibilidade foi a saída para o sincretismo.

Causavam também dificuldades aos/as negros/as as dimensões sociais e econômicas dos cultos e festas religiosas. Nas origens africanas, as festas religiosas têm por finalidade a eliminação de acúmulo financeiro, sobretudo. Na festa os excedentes são gastos e desta maneira se reestabelece o equilíbrio, a igualdade entre pessoas e clãs familiares. Assim, pois, através dos festejos religiosos se mantém o equilíbrio econômico e social. Portanto, a festa religiosa fundamenta-se em três pontos básicos: o louvor ao Santo, o envolvimento comunitário e a gratuidade. Todos festejam e comem. Ninguém paga. Tudo é gratuito.

Nas igrejas, ao contrário das tradições religiosas africanas, as festas, mesmo populares, são marcadas pela acumulação. O objetivo do festejo é juntar dinheiro. Participa dos leilões e adquirem os produtos as pessoas que têm posses. Não poucas vezes, nas quermesses das igrejas eram leiloados até escravos/as. O leiloeiro descrevia em detalhes a "peça"que estava sendo leiloada: "um negro ou uma negra de Angola, ou ainda um casal ou um par de escravos". O lance inicial ou final, não raramente era dado pelo fazendeiro "muito católico" e "benfeitor" que estava na mesa sentado ao lado do padre.

Por certo, a prática ambígua das igrejas, deixavam os negros/as

confusos/as. De um lado a igreja apregoava os valores libertários do Evangelho, por outro lado ela mesma era parte do sistema escravista.

Falamos anteriormente em sincretismo afro-religioso. Sem discutir as particularidades do termo é, entretanto, necessário ter presente que a prática sincrética por parte da população negra teve marcadamente dois sentidos. A repressão às tradições religiosas africanas fizeram com que os negros/as recorressem ao sincretismo como uma forma de mascaramento, ou seja, tendo por detrás dos Santos do catolicismo popular as figuras dos Orixás. Porém, há também outra dimensão. Na sua característica forma de ser de religião inclusiva, os negros e negras amalgamaram os elementos dos dois univeros religiosos e processaram uma prática eminentemente inculturada. Não se tratou apenas de "mascarar" uma realidade, mas de expressá-la a partir do gênio próprio das culturas africanas. Isto ocorreu não só com os negros e negras de proveniência nagô/yorubana através do Candomblé, mas também entre os de origem Bantu por meio das festas de congadas, reisados e dos cultos marianos e cristológicos.

A simbiose entre tradições religiosas africanas e catolicismo popular, sobretudo, traz consigo algumas questões que permanecem atuais para a Teologia Cristã do Pluralismo Religioso. Uma teologia com tais objetivos, deverá ser capaz de, livre de preconceitos, iluminar certas realidades que até agora pernaneceram ignoradas ou relegadas pela assimetria dos cultos e suas consequências. Tomemos, por exemplo, a relação entre o mistério da Eucaristia nas igrejas cristãs, e o Estado-de-Santo nos cultos do Candomblé. Ambas práticas evidenciam momentos absolutos da relação do humano com o divino. Na Eucaristia, o pão é a matéria que mediatiza tal relação; no Candomblé, a mediação se dá na própria pessoa, em seu corpo. Olhando a partir da prática do Pluralismo Religioso, é necessário que, no mínimo, se dê ao Estado-de-Santo, a mesma excelência que se dá à Eucaristia. De tal maneira que ambos os momentos sejam vistos como "sacramentais".

Como harmonizar tais situações? São coisas que uma Teologia (cristã) do Pluralismo Religioso deve iluminar para fazer jus à sua proposta, pelo menos, no que diz respeito às tradições religiosas africanas.

5. Concluindo...

Diante do quadro evidenciado pelas Tradições Religiosas Afro-americanas, surgem várias questões como desafios para uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso. Tais desafios vão desde a certeza se verdadeiramente se deve falar em Teologia Cristã do Pluralismo Religioso – o que já causa certo obstáculo – ou simplesmente dizer Teologia do Pluralismo Religioso. De qualquer maneira não se trata apenas de trabalhar as questões emergentes no varejo, mas contemplá-las no atacado, ou seja, repensar a questão teológica de forma substancial e estrutural.

Sem dúvida alguma, trata-se de uma tarefa difícil, entretanto necessária para fazer avançar o próprio diálogo inter-religioso e por meio dele a aproximação entre pessoas e povos. Afinal a humanidade espera a contribuição das religiões para um novo mundo possível.

Notas

1 Dupuis, Jacques. Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso. São Paulo: Paulinas,1999, p. 340.

2 Notificação à propósito do livro de Jacques Dupuis, L'Osservatore Romano, n.10, p. 8-10, março de 2001.

3 Sedoc, v. 33, nº 286/ maio/jun. 2001, p. 614.

4 Silva, Antônio Aparecido. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In. Existe um pensar teológico negro? São Paulo: paulinas, 1998, p. 37.

5 Dupuis, op. cit., p. 421-422.

6 Cf., Silva op.cit., p.48.

7 Sedoc, op.cit., p. 613.

Antônio Aparecido da Silva

Teólogo, membro de ASETT,
Presidente de Atabaque Cultura Negra e Teologia,
São Paulo/Brasil

A contribuição da Teologia Feminista da Libertação para o debate do Pluralismo Religioso

Apresentação

Este texto pretende ser uma pequena contribuição para o debate do Pluralismo Religioso a partir de reflexões de teólogas e estudiosas da religião feministas[1] da América Latina. Dialogando com as religiões afro-brasileiras e indígena, elas já têm uma prática inter-religiosa e gentilmente consentiram em colaborar para a elaboração deste texto, através de respostas a perguntas por mim formuladas[2]. Também a teóloga Ivone Gebara, que dispensa apresentações, concordou em contribuir com sua valiosa reflexão, principalmente no que se refere aos desafios que a Teologia Feminista[3] coloca para a Teologia do Pluralismo.

As perguntas que lhes formulei, para que nos pudessem explicar como elas estão vivenciando o pluralismo na religião, giraram em torno do debate sobre a pluralidade/pluralismo religioso e a experiência de Deus diferenciada nessas comunidades, assim como sobre os desafios teológicos colocados por esses temas. Estas contribuições confirmam a prática do Pluralismo Religioso na experiência destas mulheres:

> *O tema diversidade/pluralidade apesar de não ser discutido enquanto temática, está evidenciado na nossa participação no núcleo em que participo (Iyami).*
>
> *Em Salvador vivemos com a realidade da pluralidade religiosa. Mas vivemos muito mais na dimensão de diálogo e abertura, sem a preocupação de denominação, uma vez que nós temos contato e até participação em rituais ligados ao candomblé e às religiões indígenas.* (Sandra)

> *Na verdade, as nossas reflexões partem da necessidade de busca de uma experiência religiosa que vai além da tradição judaico-cristã, devido à dupla pertença: cristianismo e religiões afro-brasileiras.* (Maricel)

Neste sentido, a comunidade tem um papel fundamental para as religiões afro-brasileiras e indígenas, tanto como comunidade de apoio como de cura e celebração. Tudo gira em torno da comunidade e da sabedoria que dela emana. As religiões tradicionais africanas penetram todos os domínios da vida. Não se dirigem ao indivíduo, mas à comunidade a que ele/ela pertence. É uma realidade profundamente ligada à concepção africana do ser humano. Ser homem é pertencer a uma comunidade concreta; isso implica uma participação nas crenças, nas cerimônias, nos ritos e festas da comunidade.[4]

> *A vida comunitária tem papel fundamental nas religiões africanas. A comunidade é salvadora, é o sacramento. Por isso, existe um grande respeito às diversas etnias e também às gerações: aos velhos/as e crianças, não só aos adultos e jovens.* (Sônia)

Na cosmovisão africana, existe uma grande integração entre as pessoas, a criação, a natureza. E tudo está imerso na realidade do sagrado. Não existe dicotomia entre sagrado e profano, seres humanos e divindade, corpo e espírito, bem e mal. O sagrado é constantemente materializado de muitas formas: na água, no fogo, nos vegetais, nas pedras, nas orações penduradas atrás das portas, nas imagens, etc.

> *Na cosmovisão africana não existe separação entre cultura e religião. Todo o cotidiano é uma experiência do sagrado. Quando uma mulher cuida da casa, cozinha, cuida dos filhos, ela está fazendo uma experiência do sagrado. Não existe dicotomia, corte, entre o cotidiano e o sagrado. Pode-se dizer que a espiritualidade africana é irmã da espiritualidade indígena, no que concerne ao respeito à natureza, pois existe uma grande ligação entre a terra e a comunidade. Respeita-se toda a criação. Existe uma teia de energia, uma interligação entre os seres humanos e a natureza, como o axé, a energia vital na natureza.* (Sônia)

Nas religiões africanas, não existe o conceito de salvador/a, pois a idéia de pecado original é estranha à sua cultura. Neste contexto, a figura de Jesus não conflita com as crenças africanas, pois ele acaba entrando no elenco de deuses e deusas, como importante ancestral, aquele que veio antes, aquele que compartilha a vida em comunidade. A morte não representa o fim, mas é um forte elemento de resistência da comunidade negra, fora da África: o ritual funerário negro tem ligação com os ancestrais e, conseqüentemente, com as raízes africanas e a identidade negra.[5]

> *Jesus é o nosso primeiro ancestro. Temos vários ancestros. O ancestro é aquele que vive comunitariamente. "Quem vive comunitariamente, não morre. Torna-se ancestro". Jesus é o ancestro exemplar.* (Sônia)

As mulheres têm especial destaque: na maioria das comunidades são as mulheres que exercem o papel de sacerdotisas, as principais mediadoras do sagrado. São chamadas "Mães de Santo" ou Yalorixá. No conjunto de suas funções de animadora, conselheira, líder e mãe da comunidade, a sua principal função é a de evocadora dos espíritos. A comunidade é, ao mesmo tempo, patriarcal e matrilinear, isto é, nela as relações são hierárquicas, baseadas no poder dos homens, mas as mulheres têm papel determinante em relação ao sagrado. É interessante perceber também a idéia do poder sagrado que é herdado, numa linha matrilinear:

> *Na comunidade matrilinear, a mulher tem sempre a última palavra. O pai não é o pai que gerou, mas o irmão da mãe. As meninas são reverenciadas desde o nascimento. Desde pequenas são consideradas "mãe", porque têm a potencialidade da maternidade. A mulher é sacerdotisa, num sentido mais amplo que no cristianismo. Ela é a mediadora do sagrado. A fonte de seu poder está na terra (= mãe terra), que é a fonte da energia vital. Mesmo no caso em que o sacerdote seja homem ("babalorixá"), são as mulheres, através da mãe pequena, que lideram muitas decisões na comunidade. Na religião dos orixás, a herança é passada para as filhas e netas mulheres. Nas celebrações, as mulheres têm um papel preponderante.* (Sônia)

> *No que diz respeito às relações de gênero, é preciso dizer que as sociedades indígenas também são patriarcais mas possuem culturas e perspectivas religiosas mais inclusivas e mais igualitárias. Um exercício do poder mais partilhado e mais controlado pelo conjunto da comunidade.* (Lori)

O sagrado se manifesta no corpo dos homens e das mulheres, nas religiões africanas, em especial no corpo das mulheres, pois a maternidade é reverenciada em seu poder criador de vida e em seu potencial de garantir a perpetuação de um determinado povo. Mulher e terra têm em comum o axé, a energia, a fecundidade, por isso são tratadas com o mesmo respeito e reverência: a mãe-terra e a mãe-de-santo.

> *A nossa experiência com o transcendente manifesta-se, de forma especial, nos corpos das mulheres negras. O nosso corpo é lugar sagrado de revelação. Da mesma forma que se chama à divindade de "meu pai", também é chamada de "minha mãe". Acreditamos na divindade como fonte de vida e vontade.* (Maricel)

> *Existe no terreiro, uma relação de muita proximidade e intimidade. Inicialmente essa proximidade me assustava, pois não estava acostumada a lidar com o sagrado tão intimamente. Interessante notar que o sagrado se confunde em nós, ao mesmo tempo em que se distancia de nós. Essa experiência está vinculada à instituição candomblé, mas extrapola a instituição. No cotidiano experimentamos situações em que o elemento místico nos protege e protege a comunidade. É como um prolongamento. Na instituição esta experiência está ligada ao transe; no cotidiano essa mesma experiência é feita através da superação das dificuldades, das portas que se abrem. Acredito que não há contradição entre estas duas experiências.* (Sandra)

Quanto aos problemas ou desafios que o Pluralismo traz para a Teologia, as entrevistadas apontam para várias questões, a começar pelo papel desempenhado pelo cristianismo na colonização ou catequização dos povos. Esta se destacou por sua intolerância, ao

rejeitar outras religiões e culturas, considerando-as como "demoníacas", devido às diferentes cosmovisões, formas de expressão e rituais onde os corpos se manifestam em ritmos e cores marcantes. Para uma religião marcada pelo ascetismo, pela racionalidade, pela negação do corpo, não foi difícil rejeitar de forma tão drástica outras formas de expressão religiosa:

> *O cristianismo, ao longo dos séculos, tentou influenciar as diversas culturas e religiões de forma a obter uma homogeneidade, um exemplo disso foi a tentativa de enquadramento dos povos autóctones e africanos em uma só religião, visão de mundo etc. Participo de um terreiro onde as mulheres e os homens re-criaram no Brasil e em especial em Salvador, uma religião baseada em diferentes visões de mundo. E ao fazê-lo, respeitou as demais. Não considera as outras religiões "do diabo" ou "do mal". É uma religião que não persegue a de ninguém, nem faz proselitismo. Mas que reconhece sua fragilidade. O desafio é a abertura, o diálogo sincero e respeitoso; o respeito à alteridade. É demasiado aborrecida a universalidade ou que todos sejam um. O problema: a visão de um deus salvador. A religião que se pauta na idéia de um salvador é comumente proselitista e intolerante. Querem que todos/as aceitem um deus que salva dos pecados. Considera-se o centro. Então, como relativizar o deus salvador? Ora, relativizar o salvador (Cristo) é mexer no edifício teológico da Santíssima Trindade. A teologia do pluralismo tem um grande desafio pela frente: mexer no arcabouço teológico da cristologia. Na verdade, reconstruir a cristologia.* (Sandra)

> *O pluralismo religioso traz problemas para a igreja-instituição que acredita que somente ela salva e vê as outras práticas religiosas não-cristãs como demoníacas. Mas vale a pena apontar para os desafios pois, eles transcendem as barreiras hegemônicas da tradição bíblico-teológica e apontam para o fim dos preconceitos, como o racismo, o sexismo e o anti-semitismo, que estão camuflados na tradição. A Teologia do Pluralismo reconhece que vivemos em sociedades perpassadas por relações interculturais e que essa interculturalidade deve ser marcada por novas relações que respeitem o direito de ser e de sentir. Assim, vemos que a teologia oficial é chamada a rever os seus conceitos e pressupostos.* (Maricel)

> *O cristianismo demonizou a religião dos orixás, isto é, transformou-a em coisa do demônio, pelos orixás, pela música, pelo som. O resgate da nossa religião passa pelo trabalho de recuperação da auto-estima. Trabalhar o Pluralismo Religioso significa uma terapia religiosa para devolver ao povo sua cultura. Creio que o desafio colocado pelas mulheres nas comunidades afro para o debate do Pluralismo Religioso está no fato de que, nestas comunidades as mulheres são mediadoras do sagrado, isto é, têm poder, têm visibilidade. O corpo da mulher é sagrado, seus ciclos de fertilidade são sagrados. Creio que o desafio está na reivindicação de espaços sagrados para as mulheres. Nossa crítica principal ao cristianismo está relacionada à culpabilização das mulheres como tentadoras e fonte de pecado. Nas comunidades afro, as mulheres são herdeiras de uma tradição antiga, onde não há espaço para o sexismo. Nosso corpo é sagrado porque lugar da manifestação do sagrado. A interação das culturas revela a liderança das mulheres, através de sua herança e onde se manifesta o poder das mulheres.* (Sônia)

> *Até há bem pouco tempo ainda nos livros didáticos se falava em crenças indígenas, não lhes reconhecendo o status de religião. A ausência de representação de deuses, no entanto, não significa ausência de religião. Ao contrário a grande maioria das sociedades indígenas são atravessadas por uma profunda religiosidade. Há um entrelaçamento das dimensões religiosas na vida social. Não existe um limite entre a esfera do sagrado e do profano. Acho imprescindível ter uma atitude de respeito e de autêntico diálogo, que inclui reconhecer o povo como "outro" diferente de nós, mas em toda a sua positividade e reconhecer que cada povo tem o direito de fazer a sua própria história e as suas próprias escolhas, também do ponto de vista religioso. A reflexão teológica que surge na convivência com culturas e religiões indígenas, traz*

seus desdobramentos e sua contribuição para o questionamento de nossas formas culturais de anúncio e para se conseguir uma melhor formulação de nossa fé no encontro com outras culturas. Assim, devemos manter uma atitude de escuta, participante. Ouvir atenta e respeitosamente, sem julgar com critérios de outra cultura e religião. A proposta é tentar aprofundar as respectivas tradições, para construir espaços de diálogo entre as diversas expressões religiosas e ir em busca do reconhecimento de um pluralismo religioso, no qual nos reconheçamos como iguais e possamos enriquecer-nos mutuamente. (Lori)

O diálogo inter-religioso desenvolvido por essas teólogas, mostra que o feminismo está num processo de ultrapassar as barreiras patriarcais dos dogmas sexistas e, por esse motivo, o diálogo com outras religiões é uma prática que surgiu quase que espontaneamente entre as teólogas feministas. O que se busca são elementos, princípios, práticas que sejam libertadoras não apenas para as mulheres, mas também para os grupos marginalizados, os povos discriminados, as religiões e culturas desconsideradas. Tudo isto tendo como base um conceito de divindade não sexista, não patriarcal, não elitista, não racista. Além disso, apontam para a necessidade de que a Cristologia deve se transformar numa mensagem crística, não mais centrada num único indivíduo, mas nas relações igualitárias dentro de uma comunidade. Isto significa uma interrelacionalidade entre as pessoas, de poder partilhado e mais igualitário não só entre homens e mulheres, mas também tendo em vista um grande respeito aos velhos e às crianças e a toda a natureza.

Não se pretende com esta proposta jogar fora a pessoa histórica de Jesus, mas ele deve permanecer como uma figura paradigmática, por sua mensagem e práxis. A comunidade se torna central, mas as pessoas dentro dela devem ser modelos de vivência comunitária, de práxis de solidariedade, de fraternidade/sororidade, de luta contra a desigualdade e injustiça social.

Os desafios colocados pelo feminismo latino- americano para o debate do Pluralismo Religioso. Algumas reflexões feitas por Ivone Gebara[6]

Gebara afirma estar convencida de que o feminismo lança às religiões patriarcais desafios diferentes daqueles propostos pelo diálogo inter-religioso desenvolvido pela maioria dos teólogos, pois a maioria das religiões patriarcais ainda não teria aberto espaços públicos para que o divino fosse expresso de outra maneira. Assim, discutem-se fórmulas do passado sem perceber os novos desafios do presente vindos de mais da metade da humanidade. Esse diálogo entre as religiões não parece questionar os absolutismos afirmados no interior delas mesmas, mas apenas os absolutismos em relação às outras religiões. De maneira particular estes absolutismos são mais fortes nos monoteísmos patriarcais que acabam de uma maneira ou de outra assimilando o divino ao masculino.

Segundo esta teóloga, o feminismo tentou contar outra história das religiões e expressar o fato de como, quase todas elas marginalizaram as mulheres ou as instrumentalizaram segundo suas próprias perspectivas. As mulheres contaram outra história da antropologia religiosa. Resgataram outras experiências do divino munidas de pesquisas arqueológicas e históricas. Gebara lembra todo o intenso trabalho das biblistas feministas, das mulheres muçulmanas estudiosas do Corão, das mulheres judias diante da tradição da Torah, das intelectuais budistas em diferentes partes do mundo, da consciência política de muitas Mães de Santo no Brasil, do trabalho de mulheres indígenas partilhando com outras sua sabedoria. Estes esforços de pesquisa e ação nunca foram considerados como um esforço de diálogo inter-religioso. E isto porque já havia uma espécie de estrutura de compreensão masculina do que é diálogo inter-religioso. De antemão existe uma definição dos limites e dos caminhos de um diálogo inter religioso. Se não se faz desta maneira e com estes instrumentos hermenêuticos precisos não se está fazendo diálogo inter-religioso. Assim, há um absolutismo quase inconsciente na maneira de abordar esta problemática. Esta for-

ma de abordar a questão tendeu a afastar ou a ignorar outras formas de tratamento da mesma problemática.

Gebara acredita que o feminismo propõe uma conversa prévia ou até concomitante com o diálogo sobre o pluralismo religioso. Propõe que se verifique no interior mesmo de cada tradição as exclusões que se reproduziram e, em particular, a exclusão das mulheres nas formas religiosas oficiais. E nesse sentido entra-se em cheio nas interpretações antropológicas que são a base de qualquer credo religioso. Como se pode ainda legitimar uma transcendência sobretudo se entendida a partir de sua expressão ética, se mantemos uma compreensão hierárquica do ser humano? Como dar passos coerentes para o diálogo com os outros quando nos recusamos a dialogar no interior de nossa própria casa?

As mulheres foram e ainda são, em algumas igrejas, excluídas do sacerdócio e até de tocar os chamados objetos sagrados. Não exercem funções de poder público e não representam o divino com a mesma dignidade masculina em muitas igrejas cristãs e em outras comunidades religiosas. Tudo isso mostra o androcentrismo dessas religiões e a ausência de um posicionamento firme de teólogos e ou outros intelectuais, para sanar esta distorção real. Entretanto, os esforços ecumênicos ou os esforços de diálogo entre os diferentes credos religiosos embora presentes nas Igrejas não parecem incluir a perspectiva das mulheres. A perspectiva das mulheres entendida aqui como perspectiva feminista aparece assim quase totalmente ausente na oficialidade do diálogo inter religioso masculino.

Em seu livro *Longing for running waters (Fortress Press, 1999)* assim como no livro *Teologia ecofeminista (Olho d'Água – 1997)* ela tenta mostrar os limites da antropologia cristã e abrir as portas para uma outra compreensão do ser humano. Da mesma forma no seu livro *Le mal au féminin (L'Harmattan,1999)* traduzido por Vozes com o título *Rompendo o silêncio (2000),* aborda a questão do mal e da salvação a partir da vivência concreta das mulheres. Ela toca inevitavelmente numa outra maneira de compreender a salvação através do testemunho de algumas mulheres: uma hinduista, outras cristãs, outras cristãs sem igreja, outras agnósticas. Desfilaram brancas, negras de diferentes nacionalidades e classes sociais. Sua fala demonstrava uma certa falência da dogmática tradicional e em conseqüência também da cristologia ou da soteriologia tradicionais. Uma distância enorme é vivida e sentida entre as teologias e a vivência das mulheres.

Em diferentes artigos e cursos de cristologia (mais de 10 anos de cursos de Cristologia no CESEP) Gebara tem insistido na necessidade de sair de uma centralidade metafísica de Jesus como o filho único de Deus e único salvador. E, isto por causa das mulheres e do diálogo inter-religioso.

Tomando a América Latina como referência, ela cita alguns grupos como Con-Spirando no Chile e a ênfase dada em sua revista do mesmo nome, às práticas religiosas das mulheres de diferentes culturas. Na sua sede em Santiago muitas vezes organizam rituais liderados por mulheres Mapuches, mostrando não só o respeito, mas a riqueza de outras tradições. O mesmo sucedendo com grupos de mulheres no Equador (Anorando), na Argentina (Católicas), no Uruguai (Caleidoscópio), no Perú (Thalita Cumi) e muitos outros grupos em diferentes lugares.

Ela conclui sua reflexão sublinhando novamente que o problema do pluralismo religioso é abordado também de forma plural. Nós, mulheres, temos a nossa forma de abordá-lo e esta forma, a seu ver, tem sido marginalizada por aqueles que pensam ter o privilégio ou o monopólio do combate pelo diálogo inter-religioso. As feministas apesar de seus limites, não se fecham ao diálogo. Apenas constatam o quanto nos ambientes e instituições religiosas os espaços de decisão estão se fechando para as mulheres, assim como também se fecham os ouvidos para aproximações analíticas diferentes. E, se algo se fecha para elas, por sua vez elas estão abrindo outros campos de atuação para que a dignidade humana – feminina e masculina – assim como a dignidade de toda a terra seja respeitada. Ela acredita que a questão do pluralismo deve se abrir para outros níveis do pensamento e da atividade humana. Este é um desafio que poucos têm a coragem de enfrentar. Mas as minorias que o fazem, o fazem com convicção e esperança num mundo melhor.

À guisa de conclusão

Depois das reflexões de Ivone Gebara, creio que pouco se poderia dizer, para concluir. O que parece ter ficado claro é que o diálogo inter-religioso tem muitas faces. Não é apenas um debate entre religiões hegemônicas, mas principalmente entre as religiões hegemônicas e aquelas consideradas "inferiores", seja porque se expressam de forma diferente, como a aparente ausência da divindade nas religiões indígenas, seja na forma antropomórfica de representar a divindade como deuses e deusas, como nas religiões africanas. Este parece resultar num debate muito desigual, como uma luta entre Davi e Golias. Da mesma forma, o debate se estende para as fronteiras de gênero, com bastante desigualdade. Não porque nós, mulheres, não tenhamos argumentos válidos, mas porque os argumentos que apresentamos derrubam muitos conceitos e dogmas tradicionalmente considerados intocáveis. Mas aí é que o debate parece "esquentar". Isto acontece porque os argumentos que apresentamos são bastante próximos aos apresentados pelas religiões indígenas e africanas, porque resvalam no conceito do monoteísmo patriarcal, na representação de Deus como um, que congrega todas as qualidades e todos os poderes, e, além disso, sob a figura de um varão. E foi este argumento que representou a intolerância religiosa que não apenas rejeitou as outras religiões como "inferiores" e não-verdadeiras, mas dizimou centenas de povos com culturas e religiões diferentes e assassinou centenas de milhares de mulheres e crianças, no final da Idade Média e no início da Idade Moderna, em nome de um Deus único.

Bibliografia

FRISOTTI, Heitor, *Passos no Diálogo. Igreja Católica e Religiões Afro-Brasileiras*, Paulus. São Paulo 1996.

HICK, John, *A Metáfora do Deus Encarnado,* Vozes, Petrópolis 2000.

SOARES, Edir, *Encontro e Solidariedade: Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras no período de 1955-1995,* Atabaque, São Paulo 2000.

V.V.A.A., *Teologia Afro-Americana. II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha,* Atabaque-ASETT, Paulus, São Paulo 1997.

1 Elas têm trabalho de destaque em comunidades afro-brasileiras e indígenas: Maricel Mena, doutora em Estudos Bíblicos, do grupo Atabaque; Sandra dos Santos Sena, mestre em História da Religião e participante do grupo Iyami; Sônia Querino, bacharel em Teologia e participante do grupo Atabaque – Cultura Negra e Teologia e por Lori Altmann, pastora metodista e Mestre em Ciências Sociais/Religião/Antropologia, que enviou apontamentos sobre seu trabalho com a comunidade indígena Kulina, onde viveu e trabalhou durante quase dez anos.

2 Pela importante contribuição, agradeço a Ivone Gebara, Maricel Mena, Sandra dos Santos Sena, Sônia Querino e Lori Altmann.

3 Utilizo a expressão *feminista*, ao invés de *gênero*, pela amplitude do termo: não apenas significando a perspectiva das relações de gênero, mas também a perspectiva de classe social, de raça/etnia e de outros grupos marginalizados, por sua orientação sexual, por sua idade/geração etc. Além disso, quero ressaltar a militância e o compromisso a que esse termo se refere, indo além de uma perspectiva acadêmica.

4 Cf Heitor FRISOTTI. *Passos no Diálogo. Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras.* Paulus, 1996.

5 Cf Edir SOARES. *Encontro e Solidariedade.* Atabaque, 2000.

6 Este texto é parte da entrevista concedida via correio eletrônico por Ivone Gebara, à autora, em fevereiro de 2003.

Luiza E. Tomita

Espiritualidade do pluralismo religioso – Uma experiência espiritual emergente

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, teologia pluralista das religiões... já são "temas de moda". De um tempo para cá é incontável o número de publicações e atividades de diálogo que se realizam em torno a estes temas. Já não se pode tratar da atual situação religiosa da humanidade sem destacar esta "nova consciência" que se difunde rapidamente por todo o planeta. Como diz John Hick, é uma consciência muito recente, que emergiu completamente no tempo desta geração atual.[1] Vem de ontem mesmo, mas já cobre o mundo. E ao que tudo indica, "veio para ficar"...

E o que produz estes novos "estados de consciência" que surgem e se difundem inesperadamente pela humanidade? Trata-se, sem dúvida, de uma "nova experiência espiritual". As grandes correntes teológicas, os grandes movimentos ou transformações culturais não se produzem normalmente em resposta a uma idéia brilhante de algum gênio, mas obedecem a novas vivências espirituais nas quais a humanidade – ou algum setor significativo dela – se vê surpreendida. O Espírito está por trás destes fenômenos, animando, conduzindo, impulsionando. E os espíritos mais despertos da humanidade captam esta presença do Vento e soltam suas velas deixando-se levar...

Estamos vivendo hoje esta nova experiência espiritual. Há um Espírito novo, rondando-nos, desafiando-nos, a cada dia, em múltiplos gestos, de reflexões, de novas práticas... Estamos em um momento de transformação. Historicamente, estamos passando do cristocentrismo ao pluralismo. Há medo, há resistência... e ao mesmo tempo há atração, clareza, e até uma evidência que vai se impondo lenta mas irresistivelmente... É um "*kairós*", um ponto de inflexão importante, que vai introduzir mudanças muito profundas: uma nova época que

sucederá a dezenove séculos de exclusivismo e apenas um de cristocentrismo...

É muito importante estarmos atentos a este *kairós*. Temos que rastrear o espírito que o anima, para discerni-lo e servi-lo. É isto que pretende este breve texto. Quer ser uma simples tentativa de captar e sistematizar esse Espírito ou "espiritualidade do Pluralismo Religioso" que vai crescendo entre nós. Quais são suas características mais importantes? Descrevemos os principais.

Pluralismo de princípio frente ao velho pluralismo de fato

Desde sempre, na vivência dos simples fiéis, as outras religiões não existiam. Em primeiro lugar, porque ficavam fora do alcance da sua percepção. E em segundo lugar, porque, se chegavam a ser percebidas, eram consideradas como uma realidade negativa. Deus havia manifestado sua própria vontade aos seres humanos, sua oferta de salvação, estendendo o caminho até Ele, que era "nossa" religião. No entanto, acontecia que outros povos andavam confundidos com superstições religiosas que substituíam para eles o lugar da verdadeira e única religião, a nossa.

Esta visão dava-se em todas as religiões. Todas elas se consideravam "a" religião, a única, a verdadeira, frente às demais, as religiões "falsas", que eram criações humanas, "crenças", superstições, ou inclusive cultos diabólicos. A pluralidade de religiões era, pois, um fato lamentável, um fato negativo; era um pluralismo que se dava "de fato", mas que não era vontade de Deus, não era um "pluralismo de direito".

Pois bem, isto é que mudou. Um novo espírito se difunde por toda a humanidade. O ser humano tem agora outra percepção. Percebem as religiões com outra sensibilidade. Como as culturas, as religiões formam parte do capital com mais valor dos povos. Constituem um certo modo de identidade, razão pela qual não pode ser ruim ter tantas religiões. Já não é aceitável pensar que exista uma religião boa e verdadeira, e todas as outras sejam más e falsas. Não: "todas as religiões são verdadeiras". Porque Deus ama todos os povos. Deus os

criou, a cada um, com sua identidade, sua religião e sua cultura, são obra de suas mãos, lampejo irrepetível de sua luz multicolor.

Os crentes percebem agora o pluralismo religioso, não como um fato lamentável, mas como uma vontade positiva de Deus. Já não como um pluralismo "de fato", como um fato negativo, mas como um pluralismo querido por Deus, de direito, "de direito divino". "Pluralismo de princípio" é costume dizer em teologia.

Isto significa uma mudança radical de atitude frente à pluralidade das religiões: agora é uma atitude positiva, de reverência e respeito, que vê nelas uma obra de Deus. Significa também uma mudança de imagem de Deus mesmo: antes críamos em um Deus que havia escolhido a um povo e havia se desentendido com os demais...; agora percebemos a imagem de um Deus mais universal, menos particular, que não se reduz e nem se limita a um povo, mas está em relação com todos os povos...

Uma grande desconfiança em relação às atitudes de privilégio ou exclusividade

Há uma percepção crescente na consciência atual da humanidade, de que as atitudes de "exclusivismo" religioso são inviáveis e injustificadas. É crescente o número de fiéis religiosos modernos, de qualquer religião, que percebem, através de um sexto sentido talvez – ainda sem saber explicar razoavelmente por quê, que a própria religião não pode ser a "única verdadeira". Ou seja, já não se aceita o velho exclusivismo que pregava: "fora de nossa religião não há salvação".

Esta mudança significa também uma transformação tanto da imagem que temos de nossa própria religião, como da própria imagem de Deus. Já não pensamos mais que a nossa religião seja a única verdadeira, e a Deus já não o percebemos como "nosso", mas de todos os povos e de todas as religiões.

A rejeição que se tornou comum contra o exclusivismo na metade do século passado, hoje já está se estendendo no campo teológico também em direção ao inclusivismo. Cada vez mais, fiéis percebem

que o inclusivismo não deixa de ser uma forma de exclusivismo, uma forma suavizada e de formas menos prepotentes, mas, afinal, exclusivismo. Como dizia Hans Küng sobre a teoria inclusivista de Rahner dos "cristãos anônimos": é uma forma muito educada de conquistar e submeter ao outro com um abraço. O inclusivismo, que ainda é a posição oficial, tem os dias contados frente à irrupção desta espiritualidade do pluralismo religioso.

Neste mesmo sentido, outra categoria que começa a ser rejeitada é a da "eleição". Trata-se de uma categoria que é bíblica inclusive, arraigada no Antigo Testamento e apropriada também no Novo Testamento. A "eleição" de Abraão, o Povo Eleito... Ainda não faz muito tempo o conhecido biblista Gerhard Lohfing fazia uma brilhante justificação das razões do "por que Deus necessita um povo próprio", e raciocinava teologicamente como "este povo concreto é Israel".[2] Toda uma "constelação de magnitudes: lugar conveniente, momento propício e pessoas adequadas" mostravam a profunda conveniência da eleição de Israel por parte de Deus, eleição que "é como uma antecipação do mistério da encarnação do filho de Deus neste povo".[3]

Em Torres Queiruga, um dos teólogos mais significativos na dedicação ao tema do pluralismo religioso, observamos uma evolução significativa: Há dez anos ainda fazia tentativas de justificar teologicamente o conceito de eleição; no seu último texto, que conhecemos, propõe o abandono simples e direto da categoria de eleição.[4] Mas não são os teólogos que desvelarão para nós a inadequação deste conceito; é muito mais a nova espiritualidade emergente do pluralismo religioso que faz com que percebamos essa inadequação, e os teólogos são os que expressam adequadamente o que todos, de alguma maneira, percebemos em nosso espírito.

Uma grande abertura à complementaridade e inter-religiosidade

Ainda estão vigentes legalmente muitas proibições em relação à participação dos cristãos, por exemplo, nas celebrações de outras confissões cristãs, e mais ainda em relação a religiões não-cristãs. As nor-

mas oficiais da igreja católica ainda proíbem "comungar" em outros cultos ou dar ouvidos nestes aos "livros sagrados" que não sejam a Bíblia. Mas isto fica no âmbito das relações institucionais; no âmbito de mútuas influências religiosas é muito mais variado e incontrolável; não é possível colocar portas na área. "Quem – cristão ou não – seriamente preocupado pelo religioso e pela sua repercussão na humanidade, não sentiu já a necessidade de enriquecer a vivência de sua tradição com contribuições das demais? Mais ainda, não somos muitos os que experimentamos que nossa vivência atual já está, *de fato*, muito mais enriquecida do que normalmente se pensa, a partir do contato com outras tradições? Reflita simplesmente na influência da espiritualidade oriental em nosso modo de orar ou de acolher a presença de Deus na vida. Pessoalmente nunca conseguirei agradecer suficientemente o contato com o jesuíta hindu Antonio de Melo. E a acolhida de suas obras – e de toda literatura espiritual semelhante – mostra que se trata de um fenômeno que vai mais além do individual".[5]

As religiões já não se encontram umas com as outras somente nos livros religiosos que atravessam as fronteiras, mas nas ruas, nos meios de comunicação, nas escadas dos edifícios, nos laços matrimoniais, em todas as partes. Hoje em dia, na sociedade atual, plural e inter-religiosa como nunca, "a religião autêntica implica necessariamente numa relação com as outras religiões, e para a pessoa concreta, ser religioso é ser inter-religioso"[6].

Já percebemos todos que a luz de Deus não se aprisiona em nenhuma religião. Qualquer religião, por ser também humana e cultural, é incapaz de limitar em si toda a riqueza de Deus, podendo encontrar fora de si, em outras religiões, outros lampejos da luz de Deus que em si mesma não captou da mesma forma e com a mesma intensidade. Assim, a partir de uma perspectiva mais especializada teologicamente, pode-se dizer que a doutrina cristã da Trindade necessita um pouco da insistência islâmica na unidade de Deus; que o vazio impessoal do Budismo necessita da experiência cristã do Tu divino; que os conteúdos profético-práticos do judeu-cristianismo se complementariam sadiamente com o acento oriental da contemplação e a gratuidade da ação...[7]

Não se trata de defender um ecletismo confuso ou pela perda

das identidades. Trata-se, isso sim, de não se sentir aprisionado por aquelas fronteiras rígidas do desconhecimento e de mútuas excomunhões. Hoje as pessoas religiosas vão sê-lo, cada vez mais, inter-religiosamente.[8]

Um novo espírito missionário

Um dos pontos mais delicados do cristianismo que é tocado pela irrupção deste novo espírito pluralista é o da missão. É lógico. No cristianismo, por exemplo, durante dezenove séculos a missão estava fundamentada na abordagem exclusivista: "fora da Igreja não há salvação". Durante longos períodos da história da Igreja se pensava que "nenhum daqueles que se encontram fora da Igreja católica, não somente os pagãos mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado pelo diabo e seus anjos". [9] São Francisco Xavier foi às Índias Orientais movido por um zêlo missionário fundamentado na convicção de que todos os que morriam sem conhecer a Jesus Cristo não alcançavam salvação... Faz somente cinqüenta anos que Pio XII falava dos milhares de seres humanos que "jazem nas trevas e sombras da morte", como diz o Salmo 107, salmo que as encíclicas missionárias [10] aplicavam tradicionalmente aos "pagãos".[11] Ainda tem autores que seguem falando com toda naturalidade dos "pagãos" da atualidade, sem nenhuma classe de recurso à metáfora[12].

Quando uma religião supera o exclusivismo – como é o caso do cristianismo, atualmente – todas aquelas motivações da missão que estavam fundadas no exclusivismo caem com ele. E quando, também o inclusivismo entra em crise, entra em crise a missão renovada que se fundamentava nele. Hoje, a missão segue tendo sentido, mas somente uma missão baseada em uma perspectiva pluralista.

A missão não vai levar a salvação a um lugar que seja uma espécie de "vazio soteriológico", privado de salvação, porque tal lugar não existe. Como afirmou em frase célebre a teologia da libertação, "o primeiro missionário sempre chega tarde: Deus Trindade sempre chegou antes". O missionário não vai levar a salvação como se, sem a sua

presença, a salvação não pudesse chegar ou não estivesse ali já desde sempre. A missão hoje não pode estar orientada – como praticamente sempre esteve – a implantar a Igreja como seu principal objetivo... Ademais, Jesus mesmo não teve como objetivo fundar uma Igreja, nem difundi-la missionariamente[13]. A causa de Jesus foi outra.

A Missão tem sentido, sim, mas outro sentido. Num contexto de teologia e de espiritualidade pluralista, a missão está centrada em Deus (teocentrismo), no Deus do Reino, e no Reino de Deus. A missão é um impulso aos demais povos e religiões, para compartilhar com eles –em ambas as direções – a busca religiosa. Para ensinar e para aprender. Para anunciar nossa boa notícia e para escutar as boas notícias que seguramente os outros também têm para oferecer-nos. Sem pensar *a priori* que os outros deverão abandonar sua religião e adotar a nossa para poder aprofundar seu encontro com Deus.

Hoje sentimos que a conversão – como mudança de religião – não é necessária: os outros devem encontrar-se com Deus, a princípio, no caminho em que Deus os colocou. A conversão que se faz necessária é outra: a conversão a Deus, ao Deus do Reino e ao Reino de Deus, essa mesma conversão que é imperativa também para nós. Nós não queremos que o outro deixe de ser budista, muçulmano ou hinduísta, mas que seja um budista melhor, um muçulmano melhor ou um hinduísta melhor. Não se descarta, por certo, a conversão de mudança de religião, desde que qualquer das partes sinta que pelo outro caminho pode avançar mais à sua plenitude religiosa; mas este não será o caminho normal nem o normativo da missão. É certo que a missão – como diálogo que é – não estará completa até que de nossa parte anunciemos a Jesus Cristo, como não estará completa até que nos sejam anunciadas as boas notícias que a outra parte tem para dar-nos.

Esta nova vivência da missão requer muitos mais matizes, mas o que já afirmamos é suficiente para compreender que este novo espírito do pluralismo religioso comporta efetivamente uma autêntica sacudida para a missão, uma transformação da qual sairá fortalecida e renovada.

Releitura da cristologia

Já faz anos que a problemática fundamental da soteriologia não é a eclesiologia mas a cristologia. Qual é o papel de Cristo na salvação? Evidentemente se trata de um ponto supersensível devido ao papel absolutamente central e "absolutamente absolutizado" que caracteriza a construção teológico-dogmática em torno à figura de Cristo.

O novo espírito do pluralismo religioso está produzindo, em várias frentes, uma flexibilização nas posturas rígidas e absolutas a que estávamos acostumados. Em primeiro lugar está submetendo-se a um novo estudo os textos do Novo Testamento que constituem a base exegética da dogmática cristológica. Trata-se – dito muito brevemente – de textos que estão em linguagem doxológica, confessional e até litúrgica e devocional, com os quais os autores não queriam fazer teologia, nem filosofia e nem –muito menos – dogmas. Hick o diz com uma frase simbólica: "a poesia se tomou como prosa e a metáfora como metafísica"[14].

Por outro lado está o tema da história: Que papel tiveram na história do cristianismo estes dogmas? Que atitudes legitimaram?[15] O juízo atual à história do cristianismo é bastante severo: suas invasões, suas guerras, cruzadas, conquistas, colonizações, neocolonizações, imperialismos... quase sempre acompanhadas de uma presença de Igreja que globalmente os legitimou, e de uma evangelização e ação missionária que complementou no campo espiritual o que se fazia no campo político e econômico... são hoje examinadas com nova perspectiva crítica histórico-ideológica. Referirmo-nos a um só caso emblemático: na própria letra do "Requerimento", aquela declaração que os conquistadores espanhóis liam e proclamavam aos indígenas ao chegar à América, para advertir-lhes que todas aquelas terras eram suas porque assim o havia doado o Papa ao seu rei católico, incluía como peça chave do argumento teológico a mediação de Cristo, Deus Encarnado, dono de toda a terra, de quem o Papa era lugar-tenente.

Outra abordagem desta problemática é a gênese mesma da elaboração dogmática durante os primeiros séculos até os decisivos concílios de Nicéia e Calcedônia; ou o estudo da plausibilidade das cate-

gorias ontológicas implicadas na dogmática (natureza, pessoa, hipóstases...). isto não subestima enfoques mais recentes como os das teologias políticas européias do século XX, que acusam o papel sexista e racista que pode desempenhar, e que, de fato desempenha uma cristologia na qual se prega que a perfeição da humanidade foi alcançada em um ser humano branco e homem[16]...

Tudo faz pensar que a cristologia tem, diante de si, alguns novos desafios que afrontar, e que são de tal envergadura, que hoje não podemos prever o desenvolvimento que esta evolução vai tomar. Talvez seja um trabalho de várias gerações[17]. Em todo caso, neste momento, não tem fundamento fazer afirmações gratuitas num sentido ou outro, mas, simplesmente, estar abertos à reflexão e ao discernimento e saber ter paciência histórica. Todos afirmamos o caráter único e universal de Cristo; o que está para o discernimento é o caráter rígido que tomaram as afirmações clássicas que se fizeram a respeito de seu absolutismo.

Um novo espírito crítico e penitencial

O cristianismo foi a primeira grande religião que fez uma releitura de seu patrimônio simbólico, confrontando-o com a ciência. Em nossos dias, entre a maior parte do povo cristão suficientemente culto, se generalizou uma atitude da crítica histórica sobre a própria tradição cristã, tanto institucional como popular.

Os "mestres da suspeita" e seu sentido crítico já formam parte, querendo ou não, da cultura moderna ocidental, e o cristianismo não pode apartar-se disto. Hoje, nenhum fiel (crente) se escandaliza ao ouvir que a religião, com freqüência, é algo diferente do que diz ser. Um novo espírito ronda o ambiente e nos faz propensos a suspeitar diante da facilidade de uma doutrina transformar-se em "ideologia", ou seja, uma justificação dos próprios interesses contra interesses alheios. Freqüentemente pode acontecer que uma doutrina que propomos como "vontade de Deus" ou como "revelada", seja na realidade uma forma inconsciente de conseguir ou de manter um status privilegiado, um controle da situação ou uma superioridade cultural e econômica. Hoje, vemos com clareza que a história está repleta de exemplos semelhantes.

Esta "hermenêutica da suspeita" leva-nos a questionar as afirmações teológicas e doutrinais que estão atrás dessas atitudes históricas claramente ideológicas. Já disse o Evangelho: "Por seus frutos os conhecereis". As doutrinas "ortodoxas" que dão maus frutos são – mesmo dizendo pouco– muito suspeitosas[18].

Tudo isto se aplica também, concretamente, à nossa teologia das religiões, ao "mapa" que fazemos da posição de nossa religião no conjunto das religiões. Será possível que Deus tenha feito as coisas de tal forma a nos colocar no centro de tudo e numa posição tão privilegiada? O traço deste "mapa" não estará influenciado pelos nossos próprios interesses e nossa ideologia? Da Ásia perguntam: "Pode ser teologicamente verdadeira a autocompreensão das Igrejas que legitimam a opressão sexista, racista, classista e religiosa?"[19]. Algo profundo não anda bem no exclusivismo e no inclusivismo, quando os vemos gerar essas atitudes históricas de prepotência e de falta de respeito às demais religiões e culturas, quando nos inviabilizam dialogar como irmãos, "em paridade" (*par cum pari*).

É um espírito de honra, que não aceita "ocultar a verdade com a injustiça". É um espírito de humildade, que não pode aceitar as próprias atitudes de prepotência como no passado e que, ainda estamos sujeitados a manter em virtude destas "teologias suspeitas". É um espírito penitencial, que pede perdão por nossa história de cruzadas, de conquista, de colonização cultural e religiosa. É a nova atitude que imprime nos cristãos e nos teólogos este novo espírito de pluralismo religioso.

Um novo tipo de verdade

"A verdade nos fará livres", disse Jesus. Pilatos perguntou-lhe: "E o que é a Verdade?". Atualmente a pergunta volta à pauta. O modelo de Verdade que o cristianismo cultivou desde o princípio de sua história foi o grego. As bases deste modelo estão nos princípios lógicos e metafísicos aristotélicos: o princípio de identidade e o princípio da não-contradição. Uma coisa é o que é, e não pode ser outra coisa. Algo não pode ao mesmo tempo ser e não ser. Ou é uma coisa, ou é

outra, não podendo sê-lo simultaneamente. É o modelo de verdade por exclusão: eu sou eu porque não sou você. O modelo ocidental de verdade, com o tremendo desenvolvimento que adquiriu a lógica aristotélico-escolástica, foi muito útil para a construção de sistemas teóricos impecáveis quanto à precisão de seus enunciados, a construção de seus argumentos e a legitimidade de suas conclusões, baseando-se neste modelo de verdade de exclusão, único que produz a segurança das afirmações absolutas. O Ocidente, e dentro dele o cristianismo, mostrou ostentação da segurança de suas conclusões, de suas afirmações absolutas, de sua segurança e convicção frente aos sistemas de verdade – científica, cultural ou religiosa – não-ocidentais.

Este modelo de verdade ocidental grego aristotélico já entrou em crise há tempos. E o novo espírito de pluralismo religioso tem relação precisamente com a emergência de um modelo distinto de verdade. Estamos em tempos de "des-helenização", de "des-ocidentalização", de abertura a outras aproximações da verdade. "Os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta de que, para que algo seja verdadeiro, não necessita ser absoluto"[20].

Hoje se reconhece, de forma crescente, que a verdade tem um caráter mais inclusivo que excludente, mais prático que teórico, mais evolutivo que fixo, mais histórico que físico ou natural. A Verdade é como a Vida: está em crescimento, em desenvolvimento, em evolução. Nunca a teremos acabada, mas vamos percebendo-a progressivamente. O avanço da história permite ascender a novos pontos de observação que dão novas perspectivas, novas visões, uma nova configuração da verdade, sempre em movimento. Hoje reconhecemos o caráter multi-relacional que tudo tem: tudo está relacionado com tudo, tudo o que existe, co-existe, e está imbricado mutuamente com tudo o que o circunda.

Ao nível das verdades absolutas não é possível manejar a exclusão como com "verdades claras e distintas". Na profundidade daquele mistério para o qual cremos a necessidade de expressões absolutas, nossas afirmações não podem enquadrar o mistério em afirmações matemáticas manipuladas, perfeitamente delimitadas, mutuamente excludentes. As verdades profundas não podem ser manejadas como

objetos controláveis: "uma verdade profunda se expressa em uma afirmação cujo oposto também é uma verdade profunda; uma verdade superficial se expressa em uma afirmação cujo oposto é falso", diz Niels Bohr[21].

Neste novo modelo de verdade, muitas das construções teológico-dogmáticas, que têm querido destilar no laboratório uma verdade perfeitamente delimitada em fórmulas controladamente definidas, caem, diante da evidência que ora se impõe, de que a Verdade que nos faz livres é, ela mesma, livre e as afirmações exclusivistas e inclusivistas que têm a pretensão de absolutismo excludente diante da busca religiosa ancestral de setores imensos da Humanidade, suscitam hoje simplesmente um benevolente sorriso muito mais do que uma rejeição agressiva. O espírito do pluralismo religioso opta por outro modelo de verdade e por outras atitudes diante da Verdade: atitudes de escuta incansável, de holismo integral, de tolerância, de complexidade e inter-relacionalidade... enfim de humildade. Por isso é difícil o diálogo com os que estão presos no velho modelo de verdade.

A libertação dos pobres como critério hermenêutico

Em várias características deste espírito que já assinalamos está implicado este que queremos refletir agora: a dimensão libertadora. A boa notícia para os pobres continua sendo para os cristãos, que se sentem atraídos por este espírito do pluralismo religioso, como o foi para Jesus, a pedra fundamental: um critério central que reajusta todo o anterior sujeitando-o ao realismo da verdade do amor.

O que dissemos da "hermenêutica ética" e da atitude crítica tem a ver com esta dimensão libertadora: não é possível que uma verdade religiosa seja realmente verdade se não é libertadora, ou – menos ainda – se entra em conivência com um sistema de opressão de qualquer tipo. A verdade lhes fará livres, e, lhes fará livres para libertar. Se a verdade da religião não liberta, se não é uma boa notícia para os pobres, não é religião verdadeira.

Nós podemos traçar um critério geral: "Uma religião é verda-

deira e boa na medida em que não oprime, nem destrói a Humanidade, mas que a protege e promove".[22] Estamos aqui num primeiro nível na qual o pobre a libertar é a Humanidade mesma. Num segundo nível de maior concretização, o pobre a libertar é o próximo em geral, a respeito do qual a "ética mínima" está expressa na "regra de ouro": não faças aos demais o que não queres que façam a ti. Sabemos hoje que esta regra de ouro está, com palavras muito idênticas, em quase todas as religiões. Num terceiro nível, esta regra de ouro se concretiza em e é o fundamento da opção pelos pobres.

Tudo isto não está apoiado em teorias novas, mas neste espírito no qual viemos nos referindo, que cria uma sensibilidade e uma predisposição de consciência que se impõe ao sujeito previamente, ainda sem que conheça as argumentações teológicas que as justifiquem. É mais uma intuição que uma teologia, mais um espírito que uma norma moral.

Ao amparo deste aspecto da libertação dos pobres como critério hermenêutico, poderíamos encaixar aqui um maior aprofundamento. O que é definitivamente a religião? Como, onde, o ser humano realiza o mais profundo do encontro com Deus, que a religião diz viabilizar? As origens do judeu-cristianismo são claras neste ponto. Uma frase de Van der Meersch que marcou a Afonso Carlos Comín poderia expressar plasticamente este espírito que une a Verdade religiosa e a libertação: "A Verdade, Pilatos, é esta: colocar-se ao lado dos humildes e dos que sofrem". Sentença que podemos colocar paralelamente à palavra de São Tiago 1,27: "A verdadeira religião é visitar aos órfãos e as viúvas e manter-se descontaminado da corrupção". Poderiam ser citadas aqui inumeráveis passagens bíblicas que apontam o mesmo.[23] Para o judeu-cristianismo a verdadeira religião é o amor e a justiça, o compromisso com a construção de um Reinado de Deus que seja "vida, justiça, paz, graça e amor", para todos, mas em primeiro lugar para os pobres, que são injustiçados e privados de seus direitos.

Outras religiões encontraram o acesso a Deus através da natureza; outras encontraram na experiência interior subjetiva ou intersubjetiva. O judeu-cristianismo o encontrou privilegiadamente no encontro libertador com o pobre (Mt 25,31s). Pensamos que no diálogo

inter-religioso mundial que está se expandindo, esta pode ser a principal contribuição.

Estas são somente algumas poucas expressões dentre as muitas que se poderia assinalar, para a caracterização desta nova espiritualidade do pluralismo religioso que está invadindo o mundo. Com isto, o diálogo entre as religiões entra, sem dúvida numa nova etapa.

Notas

1 In Western Christianity this pluralistic conciousness has only emerged during the lifetime of people now living... God has Many Names. Westminster Press, Philadelphia: 1980, p.7

2 *Necesita Dios la Iglesia?* San Pablo, Madrid: 1999, p. 48ss. O original é de 1998: *Braucht Gott die Kirche?*

3 Ibidem, p. 56. Para John Hick é a encarnação, precisamente, a peça chave que explica a consciência de superioridade que o cristianismo tem: *A metáfora do Deus encarnado*. Vozes, Petrópolis: 2000.

4 *El diálogo de las religiones*, em *Vaticano III. Como lo imaginan 17 cristianos y cristianas.*

5 TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, pág. 30.

6 J. DUPUIS, *Verso una teología cristiana del Pluralismo Religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 19-20.

7 KNITTER, P., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 2000 pp. 221.

8 KINTTER, P.,*Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pág. 11.

9 DS 870 (Unam Sanctam). DS 1351 (Concilio de Florencia). Pío IX o tem claramente como dogma, afirmado e reafirmado: SULLIVAN, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, págs. 136ss.

10 *Evangelii Praecones* 227; trinta anos antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud* 7.

11 No mundo protestante, ainda há 40 anos o *Congress on World Mision* de Chicago declarava: "Desde a última guerra, mais de mil milhões de pessoas passaram à eternidade e mais da metade foram ao inferno sem conhecer a Jesus Cristo". Cfr. as atas publicadas por J.O.Percy, Eerdmans Publishing Co., 1961, pág. 9.

12 J.A. SAYÉS por exemplo, em: *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.

13 Hoje, por exemplo, há um acordo geral entre exegetas de que a conclusão canônica de Marcos (16, 9-20) não formava parte do evangelho escrito pelo evangelista. Cfr. BARBALIO, Giuseppe & FABRIS, Rinaldo, *Os Evangelhos* (I), Loyola, São Paulo 1990, p. 620-621.

14 L.C., especialmente o capítulo 10, páginas 136ss

15 Ibidem, capítulo 8, páginas 111ss. "As doutrinas ortodoxas que dão frutos não éticos são –mesmo dizendo pouco- muito suspeitosas". P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in HICK – KNITTER, *The Mith of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1998, p. 182

16 TOM DRIVER, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*. Crossroad, New York, 1981, p. 22 ROSEMARY RUETHER, *To Change the World and Cultural Criticism*, Crossroad, New York, 19981, p. 4 P. KNITTER, *No Other Name?*, p. 163.

17 John HICK, *God Has Many Names*, p. 125.

18 KNITTER. *Toward a Liberation Theology*, p.178.

19 Tissa BALASURIYA, *A Third World Perspective,* in*: Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres (eds), Orbis, New York: 1985, p.202.

20 KNITTER, *No Other Name?*, p.219

21 *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin: 1931, p. 143.

22 H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid 1989, p. 187. Cfr también Leonard SWINDLER, *The Dialogue Decalogue*, en "Journal of Ecumenical Studies" 20/1(1983)10.

23 Permita-me citar somente: "Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Javé exige de ti: nada mais do que praticar o direito, gostar do amor e caminhar humildemente com o teu Deus" (Mq 6, 8).

José Maria Vigil

A reconciliação de quem nunca se separou

Pluralismo cultural e religioso: eixo da Teologia da Libertação

A Teologia do Pluralismo Religioso é o que existe de mais novo no âmbito da teologia cristã. Pode ser uma das bases para a elaboração de uma possível futura "Teologia Universal". Não é uma espécie de "esperanto" religioso, ou um mínimo denominador comum que desrespeite diversidades. Neste texto, a partir da realidade latino-americana e do que os irmãos e irmãs disseram em capítulos anteriores, verifico se podemos considerar a Teologia do Pluralismo Religioso um paradigma novo e adicional à Teologia da Libertação e encaminho algumas sugestões para uma continuidade da caminhada teológica e pastoral de nossas comunidades e movimentos.

Por vários motivos, não é fácil tratar este assunto, menos ainda no espaço limitado de um capítulo de livro. Antes de tudo porque não se trata da relação entre duas instâncias institucionais e monolíticas. Não existe uma única Teologia do Pluralismo Religioso, nem uma só Teologia da Libertação. Ambos os movimentos teológicos são plurais e convivem com a diversidade. A partir da Teologia da Libertação, resumo alguns traços que mais aparecem em um e outro movimento. Percorreremos o assunto, na medida do possível, através do método latino-americano do "ver, julgar e agir", mesmo sabendo que estes três passos se interpenetram. O tema (relação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso) é novo e amplo demais para que eu ouse propor uma síntese ou conclusão. O que sugiro é, a partir da experiência e da opção latino-americana, expressar como vejo a relação entre estas correntes teológicas e delinear possíveis perspectivas de um aprofundamento do tema.

1. A dificuldade da Teologia da Libertação com a do Pluralismo

Comecemos por confessar: de fato, a Teologia do Pluralismo Religioso não parece ter interessado muito aos irmãos e irmãs latino-americanos que elaboraram, em seus diversos ramos e matizes, a Teologia da Libertação.

Expoentes históricos da Teologia Latino-americana confessaram nunca ter aprofundado o tema do Pluralismo. Outros consideram este tema meramente acadêmico ou de interesse restrito a europeus. Outros ainda, irmãos e irmãs comprometidos/as com a teologia negra, índia e feminista, declaram-se favoráveis à Teologia do Pluralismo Religioso, mas pensam que já a vivem sem precisar do diálogo aqui proposto. As comunidades indígenas e de matriz africana são pluri-culturais e plurireligiosas e as teologias que delas partem também. Embora o tema do Pluralismo não tenha sido explicitado do modo, como o fizeram teólogos/as em outros continentes, nem se tenha aprofundado a relação entre essas experiências latino-americanas e a Teologia do Pluralismo Religioso feita em outros continentes, esses companheiros/as acham que já sabem suficientemente deste assunto.

Sem querer já uma resposta, expresso aqui uma dúvida ou uma proposta de explicação. Enquanto outros continentes como a Ásia, a América do Norte e mesmo a Europa tiveram que mais cedo se defrontar com o pluralismo cultural e religioso, na América Latina, a maioria do povo é católica (ou formada por categorias dominadas pela cultura dita católica). A Teologia da Libertação surgiu no seio de grupos preocupados em ajustar a missão da Igreja a serviço do povo, em meio a culturas fortemente católicas. Até os anos 90, nem mesmo a questão ecumênica intereclesial pareceu interessar muito aos teólogos clássicos da libertação. Quando se falava em "ecumenismo", todos se mostravam favoráveis e abertos, mas contanto que outros o fizessem. E quando se tratava de organizar um setor ecumênico em uma entidade bíblica ou teológica, bastava entregar este setor a um protestante amigo e que participasse das nossas atividades. Não escrevo isso para criticar companheiros e irmãos aos quais admiro e estimo profundamente. Apenas, tento compreender a eclesiologia vigente em nossos ambientes eclesiais mesmo populares.

Graças a Deus, desde a década de 80, em vários trabalhos populares e também no ambiente teológico latino-americano, começou uma convivência e colaboração comuns entre católicos e evangélicos. É provável que isso tenha ocorrido mais por causa da adesão de companheiros evangélicos a trabalhos e temas que os católicos iniciaram e provocaram (CEBs, CEBI, Pastoral da Terra, Pastoral Indigenista e outras) do que por uma verdadeira e efetiva eclesiologia ecumênica dos ambientes teológicos católicos, majoritários e auto-suficientes. Os teólogos da Libertação sempre se expressaram favoráveis ao ecumenismo, mas o problema lhes aparecia como sendo de menor significado social e eclesial. Os problemas a ser enfrentados eram de natureza social e econômica. A partir da década de 90, em muitos ambientes da pastoral e da teologia da libertação, aprofundou-se a preocupação com a inculturação da fé e da linguagem cristã, mas sempre na perspectiva do mundo católico ou cristão que se adapta ao mundo indígena ou negro. Não assumiam o desafio de um verdadeiro pluralismo cultural e religioso que existia no meio de nossos povos, mas só aparecia em nossos ambientes eclesiais através de pequenos grupos pouco representativos ou não verdadeiramente populares. Posso estar enganado e não quero criticar a ninguém, mas mesmo em ambientes de pastoral popular comprometidos e "libertadores", às vezes, ainda sinto uma mentalidade ainda muito eclesiocêntrica. Um eclesiocentrismo que critica cúrias e cúpulas clericais e que realiza um verdadeiro serviço ao povo oprimido, mas não deixa de ser eclesiocentrismo, já que o mundo mental e operacional de seus agentes nunca sai do ambiente e dos assuntos eclesiásticos. Aí o "outro" cultural e religioso não existe verdadeiramente. Por isso não há abertura para o pluralismo cultural e religioso.

2. Origens e pressupostos da atual Teologia do Pluralismo Religioso

Uma base da teologia cristã do Pluralismo Religioso é a compreensão de que Deus é Amor e Salvação universal. Não restringe o seu amor e seu projeto de vida só a uma religião ou caminho espiritual. Alguns dos pais da Igreja falavam em "antigos" testamentos de outros povos. Compararam os filósofos gregos a profetas bíblicos. Outros ainda diziam que todas as religiões contém "sementes do Verbo Divino"[1]. A partir da década de 60, a Igreja Católica, através da teologia do Concílio Vaticano II, e as Igrejas evangélicas históricas, através do Conselho Mundial de Igrejas, aprofundaram mais esta valorização teológica das outras religiões[2].

Na Europa e América do Norte, vários teólogos/as aprofundaram o tema do Pluralismo Religioso a partir do diálogo com as culturas oprimidas. Jacques Dupuis deixou a Europa para viver, durante anos, em meio aos pobres da Índia. Raimundo Panikkar também. Paul Knitter, um dos teólogos americanos deste percurso, confessa: "Desde os anos 70, procurei seguir os passos da teologia da libertação, vinda da América Latina. No começo, o meu interesse era estar atualizado em termos de método teológico. Depois, em 1983, em Cincinnati, encontrei dois estudantes de El Salvador que viviam no exílio porque tinham se expressado a favor dos direitos humanos e eram perseguidos pelos dirigentes de El Salvador, apoiados pelo governo americano. A partir daquele encontro, a minha vida não foi mais a mesma. Eu e minha esposa começamos a participar do "Movement Sanctuary", associação ecumênica de igrejas e sinagogas que dá asilo e proteção aos refugiados da América Central. Nos anos seguintes, a cada verão, visitei Nicarágua e El Salvador onde trabalhei com comunidades de base e colaborei com Jon Sobriño e o bispo luterano Medardo Gómez. (...) A teologia da libertação se tornou para mim não um "novo método" , mas ocasião de compreender o sentido da religião e do ser fiel discípulo de Jesus Cristo. (...). Para mim, a opção fundamental pelos oprimidos não é só uma opção. É exigência que influi no meu modo de fazer teologia. Não poderia fazer teologia das

religiões sem ser ligada à teologia da libertação. Assim, à minha contribuição ao livro coletivo: "A unicidade cristã: um mito?", dei o título: "Para uma Teologia da Libertação das Religiões"[3].

Muitos dos teólogos do Pluralismo são asiáticos, pobres e comprometidos com a libertação de seus povos. Vários são, inclusive, membros da ASETT. Esta realizou sua 3ª Assembléia geral (EATWOT III) em Wennapuwa, Sri Lanka, 1979, com o tema: "A luta da Ásia pela plena humanidade". Ali, falou Aloysius Pieris que depois publicou: "Uma Teologia Asiática da Libertação"[4]. Neste livro, Aloysius lamenta certa falta de diálogo: "A Teologia latino-americana da Libertação é, hoje, o único modelo válido de Teologia no Terceiro Mundo. Entretanto, mesmo ela não tem uma concepção que compreenda o ideal monástico das tradições asiáticas"[5].

A teologia do Pluralismo Religioso parte da crítica à pretensão cristã de ser a verdade absoluta e da valorização das outras religiões como revelações do amor de Deus à humanidade. A Teologia da Libertação não tem dificuldade com o primeiro pressuposto da TP: a crítica à pretensão do absoluto cristão, mas tem com a segunda – a valorização das religiões – se esta não for bem compreendida e corretamente interpretada.

3. Pressupostos próprios da Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação nasceu em meios críticos às Igrejas e às religiões. Na década de 60, na América Latina, muitos cristãos entraram em movimentos sociais consagrados à libertação do povo. A maioria destes grupos e movimentos tinha longa história de conflitos com a hierarquia eclesiástica. Para ligar a fé a uma ação libertadora, as comunidades cristãs tiveram de enfrentar o poder eclesiástico e fazer uma leitura da fé e da Bíblia mais histórica e menos religiosa. Por isso, para quem faz Teologia da Libertação soa como mais próximo e familiar o pensamento de Karl Barth opondo fé e religião do que teologias que vêem as religiões de forma positiva e reconhecem em toda tradição religiosa algo de revelação divina.

No início do século XX, no meio protestante, Karl Barth interpretava a palavra do Novo Testamento de que só a fé salva, explicando que toda religião é idolátrica e pecadora. A religião é a relação que as pessoas instauram com o divino por suas próprias forças. Ao inverso disso, a fé é a relação que Deus instaura, gratuitamente, com o ser humano. A religião é obra humana. O Deus que ela representa é sempre um ídolo. Barth conclui: "Nossa religião consiste na supressão de toda religião, nossa fé é a invalidação radical de tudo o que é humano: experiência, saber, posse e atividade"[6]. Diversas vezes, mesmo em anos mais recentes, já vi esta palavra ser repetida por teólogos da libertação. Só que esta posição pediria um deslocamento hermenêutico com relação ao próprio cristianismo que, muitas vezes, acabamos não fazendo. Dizemos que as religiões são todas de caráter meio idolátricas, menos o cristianismo; o que imediatamente coloca a religião cristã em um patamar superior e o nosso discurso se torna eclesiocêntrico. Este foi o equívoco contido no documento Dominus Jesus, da Congregação da Doutrina da Fé: identificar "a fé que salva" com o cristianismo. No Encontro Ecumênico de Teologia, em São Paulo, promovido pela ASETT, em 1981, o que mais chamou a atenção de Aloysius Pieris e de outros irmãos asiáticos, foi como os teólogos latino-americanos criticavam a religião. Gustavo Gutierrez contrapôs "religiosidade popular" e "fé libertadora". O biblista José Miranda sustentava: "a religião é um mal que deve ser destruído"[7]. Mesmo Jon Sobriño, embora mais moderado, considerava a religião uma "degradação da fé"[8]. Nas décadas de 70 e 80, vários livros e estudos ligados à Teologia da Libertação, opunham o Deus da Bíblia, como Deus da Justiça comprometido com os pobres, aos deuses de outras religiões, acomodados com o status-quo deste mundo[9].

A Teologia da Libertação tem razão em sua crítica à religião. Entretanto, devemos situar o cristianismo no meio das religiões e não como se fosse a religião purificada que ele não é. Além disso, não devemos aplicar este princípio às religiões populares e tradições do Oriente. Para os teólogos asiáticos, a crítica da TL à religião é um discurso ocidental e pode se tornar colonialista, porque a própria noção ocidental de religião não cabe às religiões asiáticas. Elas não se reconhecem nesta classificação[10].

4. Dialogar a partir das rupturas necessárias

Para falar do diálogo entre Teologias da Libertação e Teologias do Pluralismo Religioso, me vem à mente uma comparação com os cristãos dos primeiros séculos. Por causa do contexto em que viveram, os pais da Igreja no século II são chamados de Pais Apologetas e não de Pais Dialogadores, mesmo se, em suas apologias, encontram-se elementos de diálogo com outras religiões e culturas. Do mesmo modo, desde que nasceram, os movimentos de base e setores das Teologias da Libertação foram perseguidos por impérios e ditaduras e também pela hierarquia romana. Mesmo não podendo considerar a Teologia da Libertação um só bloco homogêneo e levando também em conta a extrema diversidade das Teologias do Pluralismo Religioso, podemos considerar as Teologias Latino-americanas como irmãs das Teologias do Pluralismo Religioso, comprometidas com a vida e a justiça para todos. Ambos os movimentos teológicos surgem de uma releitura da imagem de Deus na Bíblia, de um diálogo missionário mais aberto e respeitoso com a humanidade e de teologias contextuais que, já na década de 60, procuravam levar a sério as implicações da encarnação.

Muitas pessoas e comunidades que, nas décadas de 70 e 80, procuravam unir a fé cristã com uma ação política libertadora tiveram dificuldade de aceitar o catolicismo popular latino-americano. De um lado, é verdade que, na América Latina, muitas vezes, os opressores, em comum com a hierarquia católica, perseguiram os movimentos libertadores, utilizando-se do catolicismo popular e das religiões negras e indígenas para legitimar a opressão. Devemos também reconhecer que, muitas vezes, o catolicismo popular desenvolveu uma espiritualidade da resignação e aceitação passiva dos sofrimentos. As festas tradicionais das comunidades negras e indígenas eram usadas para reforçar a autoridade de políticos populistas e coronéis autoritá-

rios. Por outro lado, é verdade também que por parte dos movimentos cristãos libertadores houve certa intransigência religiosa e política, além de uma dificuldade de conviver com o culturalmente diferente. Só no final da década de 60, quando surgiram as comunidades de base e movimentos cristãos populares, encontrou-se um caminho de reconciliação entre fé e engajamento social. Só aí a Teologia da Libertação começou a dialogar com a sensibilidade cultural e religiosa do povo pobre. Fez experiência teológica de Pluralismo cultural e religioso.

Podemos concluir: a Teologia da Libertação só se encontrou em sintonia com a Teologia do Pluralismo Religioso, sua irmã separada, quando se inseriu no diálogo com as religiões indígenas e negras, como também com as formas do catolicismo popular. Só com a abertura amorosa às religiões populares aprofundam-se, no âmbito da teologia latino-americana, alguns princípios teológicos do Pluralismo religioso[11].

5. Raízes do Pluralismo Religioso na América Latina

No contato com povos indígenas, das mais diversas etnias e de regiões tão diferentes quanto a Amazônia, o Altiplano andino e o Cerrado do Centro-oeste, descobrimos elementos comuns que com o contato entre as comunidades foram se integrando com elementos de outros grupos e regiões. As Igrejas chamaram esta síntese de sincretismo.

Os povos africanos, trazidos como escravos ao Brasil, à Colômbia ou ao Caribe, tinham religiões diferentes. Todos foram proibidos, pelas autoridades coloniais e pela Igreja, de praticar seus cultos. Sentiram-se, assim, obrigados a buscar uma forma comum de expressar sua fé e sintetizaram seus cultos em troncos religiosos comuns. Para sobreviver, dialogaram também com religiões indígenas e mesmo com o cristianismo opressor, realizando uma síntese em cultos de matriz africana, como o Candomblé na Bahia, o Xangô em Recife, ou a Casa de Mina em São Luiz do Maranhão, a Santeria em Cuba e os cultos negros na Colômbia. Esta síntese espiritual, muito profunda e

sofrida foi desconhecida e até condenada pela hierarquia católica. Entretanto, foi a primeira experiência feita pelo povo latino-americano de uma Teologia Pluri-religiosa, desenvolvida não em livros ou teses intelectuais, mas na experiência sofrida e oculta de muita gente pobre que buscou a Deus ligando experiências espirituais diferentes, mas capazes de se complementarem.

Certamente, é um elemento complexo e diversificado. Talvez, nosso continente seja onde mais se verifica o que o Raimundo Panikkar chama de "diálogo intra-religioso", uma síntese do pluralismo que o crente vive no próprio coração. Esta síntese é vivida por grupos e pessoas católicas ou evangélicas. É o modo de viver a fé cristã a partir das raízes indígenas ou negras. Eleazar Lopes afirma: "El pueblo supo reformular su cultura... en el contexto del sistema" (...) "Releeron la religión cristiana para dar continuidad em ella a las tradiciones ancestrales de nuestros pueblos..."[12]. Diego Irarrazaval explica: "De acuerdo con las caracteristicas de cada región, y segun procesos locales, los pueblos se han desenvuelto em espacios y tiempos próprios que llamamos policéntricos. No se dejan uniformizar. (...) Tenemos uma cantidad de modos de invocar y comprender lo sagrado. Parece um politeísmo; en verdad se trata de policentrismo humano con sus referentes religiosos"[13].

Nas décadas de 50 e 60, monges e teólogos europeus como Bede Griffis, Henri Le Saux, Cornelius Tollens, Jules Mochanin, partiram para a Índia e se inseriram em Ashram. Viveram a fé cristã como crentes hindus. Assim também, na América Latina, houve algumas experiências de comunhão de vida entre cristãos e religiões indígenas, como também entre cristãos e cultos de matriz africana. No Brasil, desde os anos 50, em terreno da atual prelazia de São Félix do Araguaia, uma fraternidade de irmãzinhas de Jesus vivem inseridas na aldeia dos Tapirapé em uma experiência que valoriza a cultura e a religião indígena. Na década de 70, durante vários anos, o padre Bartolomé Meliá viveu com os índios Salumã e participava da religião indígena. O padre François de l'Espinay, ligado à Teologia da Libertação, se tornou membro de uma comunidade de Candomblé na Bahia[14].

6. Os pluralismos da resistência cultural e religiosa do povo (o contexto no qual surgiram as Teologias Latino-americanas)

Na América Latina, mais do que o Pluralismo de experiências religiosas separadas, a maioria do povo vive esta pluralidade de experiências religiosas como uma forma original de pertença ao cristianismo. Hoje, a teologia do Pluralismo Religioso aprofunda o sentido da "dupla pertença". O teólogo francês Claude Geffré declarou: "Na medida em que o cristianismo não faz número com uma outra religião, creio na possibilidade de uma "dupla pertença". Tal pessoa, convertida a Jesus Cristo, batizada que vive realmente do Espírito de Cristo, parece-me capaz, na ordem espiritual da disciplina corporal e mental da ascese e até na ordem dos gestos de adoração e louvor, de continuar a assumir elementos estrangeiros ao cristianismo histórico.

Estou convencido de que esses casos de "dupla pertença" são prometedores de novas figuras históricas do cristianismo. A forma que tomou realmente o cristianismo histórico, desde 20 séculos, não prejulga o futuro e não proíbe a utopia de um verdadeiro "cristianismo mundial", um cristianismo que sendo sempre idêntico a si mesmo, seja verdadeiramente enraizado em todas as grandes culturas. Dizer "enraizado nas culturas", é uma forma imprópria de falar porque se ele se enraizou verdadeiramente em culturas diferentes da Ocidental, será necessariamente enraizado também nas tradições religiosas diversas"[15].

Na América Latina, desde o início da caminhada popular, tivemos de viver e aprofundar certas discussões da Teologia do Pluralismo sobre a universalidade da salvação, a unicidade da mediação do Cristo, a relação entre a revelação bíblica e outras revelações. Em 1976, Leonardo Boff foi assessor de um encontro entre cristãos e crentes do Candomblé na Bahia. Ali, pela primeira vez, ele defendeu o Sincretismo como expressão de catolicidade da fé[16] e desenvolveu algumas bases teológicas de uma Teologia Latino-americana do Pluralismo Religioso. Em 1982, em Cuiabá/MT, o Conselho Indigenista Missionário, CIMI, realizou uma assembléia sobre "Bíblia e Mitos Indígenas". Junto com Carlos Mesters, assessorei esta assembléia com o tema do Pluralismo.

À medida que a reflexão teológica decorre de uma pastoral que assume um compromisso de serviço e comunhão com todos os índios e não só com os índios cristãos, com todos os homens e mulheres das comunidades negras e não só com quem é cristão, trata-se, evidentemente, de uma Pastoral e uma Teologia Macro-ecumênica que, desde o início, teve de lidar com o Pluralismo cultural e religioso inerente ao universo índio, negro e feminista na América Latina.

As sensibilidades e intuições da prática pastoral da Libertação se juntam no respeito e no diálogo com a pluralidade de cristianismos possíveis na história dos povos latino-americanos. Pessoalmente, penso que, apesar de serem macro-ecumênicas, por sua origem e natureza, a evolução do mundo e os novos desafios religiosos fazem com que estas teologias precisem também, e tanto quanto outras do diálogo com a Teologia do Pluralismo Religioso.

7. Macro-ecumenismo latino-americano

Na América Latina, desde 1992, quando os diversos grupos sociais se dividiam nas comemorações do quinto centenário da conquista, grupos indígenas e de cultura afro-americana aprovaram no 1º Encontro Continental da Assembléia do Povo de Deus (APD) o termo "macro-ecumenismo" para significar um novo ecumenismo que vá além da unidade entre as Igrejas cristãs oficiais, integre o encontro inter-cultural na relação entre religiões e também supere a chamada "inculturação" como estratégia missionária de inserção da Igreja no meio dos povos indígenas e comunidades negras, consideradas cristãs, embora de outras culturas. O macro-ecumenismo dá à dimensão inter-cultural a mesma importância da relação inter-religiosa e chama as Igrejas a superar a compreensão de uma auto-afirmação que desconhece o outro como outro e com seus direitos culturais e religiosos autônomos.

Os meios oficiais de Igreja contestaram a validade do termo "macro-ecumenismo". De fato, como não existe um "micro-ecumenismo", o termo formado pelo prefixo macro não parece feliz. Mas, historicamente, tal expressão foi necessária para superar a divi-

são artificial entre o ecumenismo como movimento pela Unidade cristã e o Diálogo Inter-religioso restrito quase a relações diplomáticas entre as cúpulas das religiões consideradas "nobres" pelos preconceitos ocidentais de sempre. O Macro-ecumenismo, mais do que simples diálogo, propõe um caminho de unidade no serviço e no testemunho da solidariedade em defesa dos povos oprimidos[17].

Neste livro encontramos reações de alguns autores, seja quanto a um Ecumenismo ou Pluralismo Religioso que não reconheça verdadeiramente a diversidade legítima e não católico-romana das culturas populares latino-americanas[18] e também quanto à infeliz tendência de certa escola teológica ocidental de dividir a teologia em Teologia 1 e Teologia 2[19]. Esta pretensão de universalidade da Teologia Ocidental é ainda colonizadora e desrespeitosa das diferenças. Entretanto, não venceremos esta tendência nos isolando ou deixando de tratar os temas que são desafios para todos os cristãos e para os nossos grupos também. Do mesmo modo como, na década de 70, a Teologia da Libertação precisou trabalhar a Cristologia e a Eclesiologia a partir das lutas sociais dos pobres, as atuais teologias índias, negras e feministas precisam contribuir com a elaboração desses temas "novos" a partir de sua experiência concreta e do interesse dos oprimidos que representamos. Até porque temos de dialogar não somente com os índios, negros e mulheres já inseridos em "grupos da caminhada", mas com as porções de índios, negros e mulheres empobrecidos em geral; com pessoas de culturas oprimidas já envolvidas com a cultura dominadora do neo-liberalismo. Ou nos salvamos juntos ou nos perdemos todos.

8. A caminhada latino-americana e o Pluralismo mais amplo (ainda um pouco de recordação)

A Teologia Latino-americana cresceu a partir de gestos proféticos de bispos que assumiram posições que iam além dos escritos. Em 1970, Dom Hélder Câmara participou da Conferência das Religiões pela Paz em Kyoto, no Japão. Por que ele foi convidado? Será que sua palavra e gesto nada teriam a ver com o caminho da Teologia da

Libertação? Ao contrário, sua participação nesta assembléia inter-religiosa teria sido inviável se a TL não tivesse preparado o caminho e aprofundado a missão como construção da Paz e da Justiça. O discurso de Dom Hélder em Kyoto é centrado na afirmação: "As religiões e caminhos espirituais devem dialogar e caminhar juntos para serem a consciência ética da humanidade e o grito pacífico dos empobrecidos".

Em alguns livros da Teologia da Libertação encontram-se alusões ao reconhecimento da presença e ação divinas nas religiões populares e em outras religiões. Juan Luis Segundo fez uma leitura da fé pluralista e aberta ao diálogo, não só com outras religiões, mas com os ateus e toda a humanidade. Ainda na década de 60, quando, na América Latina, este tema não era tratado, junto com Pierre Sanchis, Juan Luis Segundo escreve um pequeno livro que foi a primeira ajuda que eu, ainda jovem estudante de Teologia, recebi para me abrir às outras religiões e culturas. O próprio título do livro é ainda ambíguo e, hoje, superado. Mas, continha os elementos fundamentais de uma abertura ao Pluralismo que os autores e nós prosseguimos. Chamava-se: "As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus"[20]. Em sua obra "Teologia aberta para o leigo adulto", diversas vezes, J. L. Segundo volta ao tema da universalidade da graça de Deus e do reconhecimento da presença e ação divinas para além das Igrejas cristãs[21]. Na metade dos anos 80, a coleção Teologia e Libertação que, por motivos eclesiais e conjunturais, continua incompleta, se propôs a ser uma síntese de toda a Teologia da Libertação. Desde o início, abriu-se à dimensão do Pluralismo Cultural e Religioso de nossos povos. Tem um volume sobre "O rosto índio de Deus" e teria um sobre as religiões de matriz africana. Antes de concluí-lo, o autor faleceu.

Sobre o Pluralismo Religioso mais amplo, não se previu nenhum volume específico, embora alguns autores estivessem abertos ao tema. Júlio de Santa Ana deu ao livro "Ecumenismo e Libertação" o subtítulo: "Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus". Ele aborda sempre o Ecumenismo a partir da visão mais ampla da unidade do "Povo de Deus". No último capítulo: "Desafios para o movimento ecumênico na América Latina", propõe um diálogo inclusivo e diz: "As Igrejas devem recordar que o primeiro país independente

do que é hoje a América Latina foi o Haiti. Na luta pela libertação do povo haitiano, o Vodu teve uma função preponderante. Quando uma religião tem esta capacidade de motivação para a liberdade não pode ser deixada de lado pelo Evangelho do Cristo que é poder de libertação"[22].

Quando José Luiz Caravias e eu escrevemos "Teologia da Terra", embora tivéssemos poucos dados, publicamos um apêndice sobre "Teologia Palestina e muçulmana da Terra"[23].

Apesar destes e de outros testemunhos pontuais, devemos reconhecer que o Pluralismo Religioso não foi tema central da Teologia da Libertação. Em diversos artigos e livros, Diego Irarrázaval desenvolve uma compreensão de missão respeitosa do Pluralismo. Para citar um exemplo: "Otro desafio es la pluriformidad religiosa, con suas acertadas o erróneas búsquedas de vida plena. Comenzamos a ver que a practicantes de otras religiones les llega el mistério de salvación en Jesucristo "por acción invisible del Espíritu"[24].

O que, nos ambientes da Teologia Latino-americana, há de mais lúcido e profundo de Teologia do Pluralismo Religioso é o trabalho de pesquisa e produção de Faustino Teixeira e do grupo que ele anima no Departamento de Ciência das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora[25]. Ele sintetiza a importância do Pluralismo Religioso e o liga a uma visão da fé cristã e da missão da Igreja reino-cêntrica ou, traduzindo de forma mais concreta, simplesmente centradas na defesa da vida do povo e do universo.

9. Tentativa de síntese

A "Teologia do Pluralismo Religioso" surgiu na Europa, Ásia e América do Norte em um contexto no qual o cristianismo deixa de ser a cultura dominante. Em um mundo no qual um dos fenômenos que mais crescem é o fundamentalismo religioso, a Teologia do Pluralismo e do Diálogo é essencial para se construir um mundo de paz e de justiça.

A Teologia do Pluralismo Religioso é um novo paradigma para a Teologia da Libertação? Vários autores latino-americanos alertam para

o risco de usar a expressão novos paradigmas com tanta facilidade que o termo acaba não dizendo mais nada. Há quem, na Teologia, chame de "novo" o que de fato não é novo[26]. Entretanto, não se pode negar que, atualmente, o saber teológico é chamado a se basear não só na racionalidade ocidental e deve incorporar temas novos, entre os quais a subjetividade, a corporalidade, as questões afetivo-sexuais, a ecologia, a paz e justiça internacional e o desafio do pluralismo e do diálogo inter-religioso. Isso marca a agenda teológica deste início de milênio e impõe novos temas e desafios a toda Teologia cristã, portanto também à Teologia da Libertação. O Pluralismo Cultural e Religioso é novo paradigma para a Teologia da Libertação e para toda a vida cristã. Quanto à "Teologia do Pluralismo Religioso", ela abre um debate importante, deve ser levada a sério, mas não sei se é, em si mesma, um paradigma novo para a Teologia da Libertação. Vários de seus elementos não são novos para a nossa prática e reflexão. Em relação aos que são realmente novos, temos de distinguir os que são universais e os decorrentes de outro contexto humano e teológico.

A teologia do PR se desenvolveu na Ásia onde o cristianismo é minoritário e não tem nenhuma contribuição social se não dialogar com outras tradições religiosas. A realidade latino-americana é diferente da Europa, da América do Norte e da Ásia. Também entre nós, as migrações e os meios de comunicação impõem uma realidade pluri-cultural e pluri-religiosa, mas, aqui, o cristianismo ainda é majoritário e hegemônico. As Igrejas têm a tentação de aceitar a Teologia do Pluralismo Religioso e assumir o diálogo onde elas são minoritárias, e ser menos abertas onde ainda são majoritárias. Isso não ocorre com grupos da Teologia da Libertação, mas o fato é que muitos têm se aberto mais à Teologia do Pluralismo a partir dos desafios da inculturação da missão; o que revela ainda uma perspectiva restrita e de certa forma eclesio-cêntrica, mesmo de um eclesio-centrismo aparentemente menos fechado e colonialista porque inculturado. A perspectiva parece ser menos a de conviver com a diversidade religiosa do que a de aceitá-la diversa da cultura dominante, mas apenas para melhor realizar o anúncio da fé cristã. De qualquer modo, a Teologia da Libertação tem se aberto a esta dimensão do Pluralismo Religioso, insistindo

mais na dimensão do Pluralismo Cultural do que diretamente na questão das religiões. É a interpretação que podemos dar à nota de conclusão do 4º Encontro missionário do COMLA no Paraná, Argentina, no qual os/as participantes escrevem: "Desde América Latina, postulamos un encuentro dialogante con las demás religiones y culturas del mundo, donde ya actua el Espíritu – y asi introducirlas en la plenitud del evangelio" (COMLA – 4)[27]. Esta última consideração "y asi introducirlas en la plenitud del evangelio" deixa bem claro isso. Trata-se de um congresso da hierarquia da Igreja que segue as orientações do Vaticano e do papa, expressas em encíclicas como Redemptoris Missio que se abrem ao Pluralismo Religioso e ao Diálogo com o outro, mas no fundo privilegiam mais o anúncio da fé cristã do que o diálogo e consideram o cristianismo uma revelação superior que deve ser proposta aos não cristãos, mesmo se de forma mais respeitosa (cf. RM 55).

Também na América Latina, em sua maioria os teólogos mantêm esta ambigüidade. Alguns textos recentes e a orientação da Federação dos Bispos da Ásia parecem bem mais abertas ao Pluralismo Religioso do que os documentos emanados do episcopado latino-americano e mesmo de alguns dos nossos mais queridos teólogos e missiólogos[28]. Tudo isso me faz pensar que a Teologia do Pluralismo Cultural e Religioso desafia a Teologia da Libertação a aprofundar uma nova Eclesiologia e uma nova Missiologia.

10. Esboçando algumas perspectivas para o caminho

Pelos diversos motivos já aqui descritos, na América Latina, a Teologia do Pluralismo Religioso tem de ser, em primeiro lugar, Teologia do Pluralismo Inter-cultural. Esta ampliação do tema não o deixa imune. Transforma-o. Relativiza o aspecto institucional religioso e dá mais importância ao elemento cultural presente em toda religião. É como se reescrevesse ou retraçasse em lugar diferente o corte que divide as diversas instâncias do diálogo. O corte vertical que divide cada religião em uma coluna autônoma fica superado porque na mesma coluna,

ou na mesma religião, pessoas ou grupos de culturas diferentes se comportam e têm problemas que os diferenciam de outras pessoas e grupos da mesma religião provenientes de outras culturas.

Este Pluralismo Inter-cultural pode, aqui entre nós, aprofundar um diálogo com os humanismos contemporâneos de caráter não religiosos ou mesmo ateus. No final dos anos 60, teólogos da libertação, como Hugo Assman e Franz Hinkelammer, empreenderam um diálogo profundo e positivo com o Marxismo. Nos anos 80, Juan Luis Segundo aprofundou o diálogo com o que ele chamou "o homem e a mulher modernos". O reconhecimento atual de um imenso pluralismo cultural nos leva a dialogar com amplas porções da população que, embora não situadas em nenhuma tradição religiosa, querem caminhar conosco na busca da Paz, da Justiça e da Defesa do universo. Neste sentido, a experiência dos encontros do Fórum Social Mundial é uma experiência matriz para uma nova Teologia do Pluralismo Cultural e Religioso.

Na América Latina, com exceção do estado de guerra civil que envolve a Colômbia, não temos um país em guerra, mas vários vivem conflitos quase permanentes entre setores de sua população autônoma e o aparelho de repressão do Estado. No Equador, a CONAIE (Confederação Nacional dos Índios do Equador) já derrubou um presidente da República e, outras vezes, influiu muito para mudar a conjuntura nacional. A realidade de miséria a que a política econômica neo-liberal reduziu diversos países do continente e ameaça quase todos os outros, provoca uma situação de conflitos que constitui o que, em outro momento, os estrategistas americanos chamavam de "conflitos permanentes de baixa intensidade". Neste contexto, as categorias de trabalhadores estão desmobilizadas, os partidos políticos confusos e os sindicatos combalidos. O discurso das lutas pela libertação que nos anos 70 mobilizava tanta gente não encontra apoio e raiz nas bases das populações. Temos de encontrar outros discursos e outras estratégias de resistência e defesa. Assim como na África, em meio à nossa população, não se encontram muitos grupos com uma consciência anti-militarista, com uma percepção clara do que, nesta região, significa o comércio de armas e como ela está ligada ao tráfico de drogas. No Brasil e em outros países da América Latina, alguns grupos espiritualistas

atuais têm desenvolvido uma mística da Paz sem ligá-la suficientemente à questão da Justiça e da Solidariedade aos mais oprimidos. Na maioria das vezes, a relação com eles se revela enriquecedora para os dois lados e pode trazer um enfoque novo à questão do Pluralismo cultural. Incorpora dados da Psicologia Transpessoal e da Sabedoria Oriental, abre-se a uma sensibilidade terapêutica e artística que normalmente não é nossa experiência. E nós podemos contribuir em levar essa riqueza a grupos de base e a trabalhos de resistência do povo mais pobre. Certamente, mais do que em outras regiões do mundo, na América Latina, a Teologia do Pluralismo Inter-cultural e inter-religioso tem de privilegiar e aprofundar uma nova e crítica teologia da Paz e da Não-Violência Ativa, na América Latina, pouco desenvolvida e pouco assumida.

Considero um dos maiores desafios da Teologia e da Pastoral do Pluralismo Inter-cultural e inter-religioso na América Latina assumir a herança de alguns pastores da Igreja que, nos anos 70, a partir das opções fundamentais da Teologia da Libertação e de uma forte intuição profética tiveram na América Latina e para todo o mundo uma palavra original e de apelo espiritual. Sua mensagem é básica para um novo Pluralismo Cultural e Teológico. É importante recordar Dom Hélder Câmara com sua "Pressão Moral Libertadora", o seu movimento de "Minorias Abraâmicas" e outras propostas proféticas, a serviço dos pequenos. Do mesmo modo, Dom Oscar Romero, Dom Leônidas Proaño e outros. Eles lideraram um movimento espiritual e inter-cultural pela paz, justiça e não-violência ativa, de um modo latino-americano. A Teologia da Libertação desenvolveu uma reflexão sobre Justiça e Solidariedade, sobre a conflitividade inerente ao Reino de Deus, mas não assumiu estes temas da Paz, da Não-Violência, do Anti-militarismo e outros, hoje, urgentes. A Teologia do Pluralismo Religioso pode nos trazer de volta a estes temas, ao nos pôr em contato com espiritualistas de outras religiões e de outros continentes[29].

Finalmente, para mim, a perspectiva mais importante e decisiva para a Teologia do Pluralismo Religioso na América Latina é a de inserir-se no modo de ser pluralista do povo mais pobre e de aprender na

inserção com as comunidades de matrizes indígenas e negras o caminho espiritual básico para a Teologia do Pluralismo, ou seja, a sua raiz fundamental: uma espiritualidade aberta ao outro e verdadeiramente altruísta. O caminho para a Teologia do Pluralismo Cultural e Religioso na América Latina é o da base, da inserção e da solidariedade. Para retomar um modo de falar comum quando se discute o Pluralismo, esta teologia nova não é cristocêntrica e menos ainda eclesiocêntrica. Seria "vidacêntrica", isto é, centrada no projeto de vida para todos. Então ela se unirá com toda uma sensibilidade que podemos chamar de "holismo popular" que encontro no belo poema de um dos maiores poetas brasileiros com os quais encerro esta conversa: "Além da Terra, além do Céu/ no trampolim do sem-fim das estrelas, / no rastro dos astros,/ na magnólia das nebulosas,/ Além, muito além do sistema solar, / até onde alcançam o pensamento e o coração, / vamos!/ Vamos conjugar/ o verbo fundamental essencial,/ o verbo transcendente, acima das gramáticas, e do medo e da moeda e da política, / o verbo sempreamar, / o verbo pluriamar, / razão de ser e de viver" (Carlos Drummond de Andrade)[30].

Notas

1 JUSTINO DE ROMA, Apologia II, 8 e outros, Irineu de Lyon, Clemente de Alexandria, Ver FAUSTINO TEIXEIRA, Teologia das Religiões, uma visão panorâmica, São Paulo, Ed. Paulinas, 1995, p. 22.

2 Na Igreja Católica ver CONCÍLIO VATICANO II, Declaração Nostra Aetate, Dignitatis Humanae e ainda a Constituição Lúmen Gentium, 1, 13, 16; Gaudim et Spes, 22, 92 e outros. No âmbito protestante, ver diversos discursos de teólogos e a orientação geral das conferencias do CMI em 1961 em Vancouver: Jesus Cristo, Vida do Mundo e em 1968, Upsália: "Faço Novas Todas as Coisas".

3 PAUL F. KNITTER, Una Terra, Molti religioni, dialogo interreligioso e responsabilità globale, Assisi, Ed. Cittadella, 1998, p. 28- 29.

4 ALOYSIUS PIERIS, An Asian Theology of Liberation, Orbis Book – Maryknoll, New York, 1988, trad. em italiano e em francês.

5 ALOYSIUS PIERIS, idem, p. 141.

6 K BARTH, Der Römerbrief, p. 84

7 Cf. JOSÉ MIRANDA, El Ser y el Messias, Ed. Sigueme, Salamanca, 1976, p. 47 ss.
8 Cf. ALOYIUS PIERIS, idem, p. 157- 158.
9 Ver, por exemplo: VÁRIOS AUTORES, La lucha de los dioses (los ídolos de la opression y la busqueda del Dios Liberador) – Ed. DEI, Costa Rica y Cientro Antonio Valdivieso, Managua, 1980.
10 A. PIERIS, idem, p. 158.
11 Aliás, muitos dos teólogos e pensadores da Teologia do Pluralismo Religioso também desenvolveram o seu pensamento no diálogo e inserção com religiões dos pobres da terra, como as grandes religiões asiáticas.
12 ELEAZAR LOPES, 500 anos de resistência y de lucha de los pueblos de América contra la opression, Chiapas, 1991, mimeo 8, citado por D. IRARRÁZAVAL, Inculturación, amanecer eclesial en América Latina, Puno, Lima, IDEA, CEP, 1998, p. 180.
13 DIEGO IRARRÁZAVAL, Inculturación, amanecer eclesial en América Latina, Puño, Lima, IDEA, CEP, 1998, p. 178.
14 PE. FRANÇOIS DE L'ESPINAY, Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil, in REB/ 47. Dezembro 1987, p. 870.
15 CLAUDE GEFFRÉ, Profession Théologien, Paris, Ed. Albin Michel, 1999, p. 242.
16 Trata-se da primeira redação do texto que depois se tornaria o 7o capítulo do livro "Igreja, Carisma e Poder" (veja nota acima). Após o encontro histórico em Salvador, a palestra de Leonardo foi publicada em Revista de Cultura Vozes, n. 71, 1977, p. 53- 68.
17 Manifestos do 1º e 2º Encontros da Assembléia do Povo de Deus. Ver também MARCELO BARROS, O Sonho da Paz, Ed. Vozes, 1996. Ver, especialmente, o capítulo 3: A Unidade das Religiões Populares.
18 Ver o texto do DR. ARMANDO LAMPE, Intolerância religiosa x Pluralismo religioso.
19 Ver neste mesmo livro JOSÉ COMBLIN, La Teologia de las Religiones desde América Latina.
20 J.L. SEGUNDO e PIERRE SANCHIS, As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus, Petrópolis, Ed. Vozes, 1969.
21 JUAN LUIS SEGUNDO, Teologia Aberta para o Leigo Adulto – Ed. Loyola, 1977. Ver especialmente no 2º volume "Graça e Condição Humana", o capítulo: "O Vaticano II e a redenção do mundo". Também na apresentação do 3o volume: "A nossa idéia de Deus" – ele faz a pergunta: "Deus existe? Que Deus?".
22 JÚLIO DE SANTA ANA, Ecumenismo e Libertação, Petrópolis, Ed. Vozes, p. 303.

23 MARCELO BARROS E JOSÉ LUIZ CARAVIAS, Teologia da Terra, ed. Vozes, 1988, p. 290- 295.
24 D. IRARRÁZAVAL, Inculturación, idem, p. 55. O autor cita o documento "Diálogo e Anúncio" da Comissão Pontifícia para o Diálogo Inter-religioso e Congregação para a Evangelização dos Povos, 1991, n. 29- 30.
25 Cf. FAUSTINO TEIXEIRA, Diálogo de Pássaros; nos caminhos do diálogo inter-religioso, São Paulo, Ed. Paulinas, 1993. Teologia das Religiões, Uma Visão Panorâmica, Ed. Paulinas, 1995. E muitos artigos em diversas revistas teológicas brasileiras e internacionais.
26 MÁRCIO FABRI, in VÁRIOS AUTORES E AUTORAS, Teologia Aberta ao Futuro, Soter, Loyola, São Paulo, 1997, p. 7.
27 Citado por D. IRARRÁZAVAL, idem, p. 158.
28 Ver, por exemplo o Documento "O que o Espírito diz às Igrejas" da Federação dos Bispos da Ásia, maio de 1999. Publicado em SEDOC, julho de 2000.
29 VARIOS AUTORES, Hélder, o Dom, Vozes, 1999. J.SOBRINO, J. MARTÍN, BARÓ, R.CARDENAL, La Voz de los sin voz, San Salvador, UCA, 1980 (trad em português: A Voz dos Sem Voz, Paulinas, 1987).
30 CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE, Amar se aprende Amando, citado por CARMEN CINIRA MACEDO, Imagem do Eterno, São Paulo, Ed. Moderna, 1990.

Marcelo Barros

Resenhas Biográficas

Franz L. Damen

Belga, nascido em 1944, da Congregação dos Passionistas, Estudos em teologia, indologia e antropologia cultural. Morou por muitos anos na Bolívia, dedicando-se à pastoral indígena; ao ensino e pesquisa, especialmente na área de Novos Movimentos Religiosos e das Culturas Indígenas.

Publicações:

Crisis and Religious Renewal in the Brahmo Samaj (1860-1884), (Orientalia Lovaniensia Analecta, 9), Leuven, Nova Deli, 1983, 368 p.

El Desafío de las Sectas, (Fe y Compromiso, 5), La Paz ,Oruro, 1988, 108 p.

Hacia una Teología de la Inculturación, La Paz, CBR, 1989, 45 p.

La Cuestión de las «Sectas», La Paz, Oruro, 1990, 116 p.

F. DAMEN y E. JUDD (eds.), *Cristo Crucificado en los Pueblos de América Latina. Antología de la Religión popular*, Quito-Cusco, Abya-Yala/IPA, 1992, 417 p.

"*Sectas*", en: I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, T. 2, 423-445.

La Fiesta de la Pasión en Obrajes, Quito, Ed. Abya Yala, 1996, 266 p.

Armando Lampe

Natural de Aruba, Caribe, em 1958. Estudou teologia na Universidade Católica de Nijmegen; mestre em Sociologia pela Universidade Iberoamericana; doutorou-se em 1988 na Universidade Livre de Amsterdã. Atualmente é docente no Instituto Pedagógico de Aruba.

Publicações:

História do Cristianismo no Caribe, Petrópolis, Vozes, 1995 (Espanhol: *Breve historia del cristianismo en el Caribe*. Universidad de Quintana Rôo, Chetumal, 1997).

Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the Nineteenth Century, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.

Christianity in the Caribbean. Essays on Church History, The University of the West Indies Press, Kingston 2001.

Correio-eletrônico: arlampe@yahoo.com

Diego Irarrázaval

Natural do Chile, 1942. Sacerdote da Congregação de Santa Cruz. Colabora na pastoral indígena no altiplano do Peru. Pároco de Chucuito e Diretor do Instituto de Estudos Aymaras (1981 – 2003). Assessor de diversos eventos teológicos na América Latina. Atualmente Presidente da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (2001 – 2006)

Publicações:

Teologia en la fe del pueblo. Costa Rica, DEI.

Audacia Evangelizadora. Cochabamba (Bolivia), Verbo Divino.

Inculturación. Lima (Peru), CEP.

Antônio Aparecido da Silva

Brasileiro. Mestre em Teologia Moral pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, São Paulo, onde foi diretor entre 1984 – 1987. Presidente do grupo *Atabaque- Cultura Negra e Teologia*, em São Paulo. Membro da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo.

Luiza E. Tomita

Natural de São Paulo, Brasil. Mestra em Teologia Bíblica pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, onde foi vice-diretora entre 1988-1991. Doutoranda na área de Teologia e História na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Faz parte da equipe de coordenação do NETMAL (Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na AL) da UMESP. Coordenadora teológica da ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo) para a América Latina.

Paul Knitter

Atualmente, um dos mais expoentes pesquisadores da Teologia das Religiões. Professor emérito (em 2002) da Xavier University of Cincinnati, EUA. Católico, ex-missionário do Verbo Divino. Foi testemunha das mudanças de paradigma na área da teologia das religiões com início nos tempos do Concílio Vaticano II, quando estudava em Roma. Doutor pela Universidade de Marburg (Alemanha) no Departamento de Teologia Protestante. Seu primeiro livro que o tornou conhecido na área é *No Other Name?* O último livro publicado *Introducing Theologies of Religions* apresenta uma nova e original visão de conjunto dos diversos paradigmas da Teologia das religiões. Knitter, que sempre fez uma teologia muito enraizada na sua biografia, é um admirador da Teologia da Libertação, da qual aproximou-se buscando luzes para a metodologia científica teológica e onde encontrou uma luz para compreender o cristianismo e o seguimento de Jesus. Há anos ele vem sustentando que é necessário um diálogo e colaboração entre os teólogos da libertação e os teólogos do pluralismo religioso. Este livro é, talvez, a resposta mais explícita dos teólogos latino-americanos a este convite expressado por Knitter, em seu artigo deste livro.

Publicações:

No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions. Introducing Theologies of Religions .Orbis Books, 2002 (ainda não está traduzido em espanhol ou português).

Faustino Teixeira

Nascido em Juiz de Fora MG (Brasil) em 1954. Mestre em teologia pela Pontifica Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC - RJ) e doutor pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Pos-doutorado na mesma universidade. Estudioso na área de Diálogo Inter-religioso. Docente na Universidade Federal de Juiz de Fora (MG) no Departamento de Ciências da Religião, coordenador da pós-graduação. Assessor do ISER.

Publicações:

Sobre a temática nas revistas REB, Convergência e Concilium, etc.
Página pessoal: http://www.empaz.org/dudu/du_cur.htm#Pessoais

José María Vigil

Nasceu em Manágua, Nicarágua... a segunda vez. Na primeira o trouxeram ao mundo em Zaragosa (Espanha). Estudou teologia em Salamanca e Roma, e psicologia em Salamanca em Madrid e Manágua. Escreveu seu primeiro livro em 1975: "La política de la Iglesia apolítica". Foi professor de teologia na Universidade Pontifícia de Salamanca, unidade de CRETA e na UCA de Manágua. Durante treze anos acompanhou Nicarágua e atualmente trabalha no Panamá. Publicou mais de 200 artigos em revistas teológicas e pastorais, e mais de 100 em periódicos. Entre seus últimos livros estão: "Espiritualidad de la liberación", com Pedro Casaldáliga (19 edições em 17 países e 4 idiomas), e, "Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90". Fazem 13 anos que publica anualmente a "Agenda Latinoamericana" (6 idiomas em 18 países – http://latinoamericana.org). Foi Secretário Executivo da Conferência Claretiana Latino-americana – CICLA, onde iniciou o "Diário Bíblico" (http://diariobiblico.org) distribuído em 15 países. Pertence a ASETT, Associação de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo, e trabalha teologicamente na internet nos "Servicios Koinonía" (http://servicioskoinonia.org).

Marcelo Barros

Sou Marcelo Barros, monge beneditino da comunidade de Goiás e peregrino de Deus, que busca testemunhar seu amor ali onde sou chamado a assessorar grupos de base, coordenadores eclesiásticos e pessoas que tratam de viver uma espiritualidade ecumênica vinculada à paz, a justiça e a comunhão com a natureza.

Natural de Camaragibe, Recibe (PE), Brasil, nasci numa família católica de trabalhadores muito pobres e sou o mais velho de três irmãos e seis irmãs.

Entrei no mosteiro beneditino com 18 anos. Durante 3 anos morei com irmãos evangélicos (comunidade de Taizé em Olinda/PE) e trabalhei com Dom Helder Câmara para assuntos ecumênicos.

Aderi a esta comunidade beneditina porque precisava de uma comunidade de monges inseridos no meio do povo e com a opção da Igreja dos pobres. Trabalhei 14 anos no Secretariado Nacional da Pastoral da Terra, e até hoje, o que mais eu gosto é de assessorar grupos de lavradores e ser chamado para algum encontro com o MST. Também

me realizo quando estou com grupos de negros e indígenas, no entanto, minha experiência tem sido mais em ser testemunha da presença de Deus nos "terreiros" de Candomblé que freqüento contemplativa e amorosamente.

Vivo escrevendo: tenho 25 livros escritos e uma boa porção de artigos.

http://www.empaz.org/marc_conversa.htm
http://www.empaz.org

Comprometido e politizado, por Deus e por seus Pobres, este livro quer ser eco e voz de um fecundo casamento que começa a celebrar-se entre a teologia do pluralismo religioso e a teologia da libertação. Este casamento expressa a adequada e urgente teologia do Terceiro Mundo; a teologia do mundo globalizado para mal e para bem; a teologia do Deus vivo e vivificador de nossa única Humanidade perdida e resgatada.

Pedro Casaldáliga

ISBN 85-88091-04-6